

Ferdinand Hahn

Theologie des
Neuen Testaments

Bd. I: Die Vielfalt
des Neuen Testaments

Mohr Siebeck

UTB

UTB Evangelische Theologie

„Im Hinblick auf den Grad an kritischer Differenziertheit und seinen Versuch der theologischen Synthese ist Hahns Werk in der Tat die bedeutendste *Theologie* seit Bultmanns.“

C. Kavin Rowe in *Journal of Biblical Literature* 125 (2006),
pgs. 393–410

www.utb.de

ISBN 978-3-8252-3500-0



9 783825 235000



UTB 3500

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Böhlau Verlag · Köln · Weimar · Wien
Verlag Barbara Budrich · Opladen · Farmington Hills
facultas.wuv · Wien
Wilhelm Fink · München
A. Francke Verlag · Tübingen und Basel
Haupt Verlag · Bern · Stuttgart · Wien
Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung · Bad Heilbrunn
Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft · Stuttgart
Mohr Siebeck · Tübingen
Nomos Verlagsgesellschaft · Baden-Baden
Orell Füssli Verlag · Zürich
Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel
Ferdinand Schöningh · Paderborn · München · Wien · Zürich
Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart
UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz
Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen · Oakville
vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Ferdinand Hahn

Theologie des Neuen Testaments

Band I

Die Vielfalt des Neuen Testaments

Theologiegeschichte des Urchristentums

3., nochmals durchgesehene Auflage

Mohr Siebeck

Ferdinand Hahn, geboren 1926; 1954–56 im kirchlichen Dienst; 1956–62 wissenschaftlicher Assistent in Heidelberg; 1961 Promotion zum Dr. theol.; 1963 Habilitation für das Fach Neues Testament in Heidelberg; 1964–68 ord. Prof. für Neues Testament in Kiel; 1968–76 in Mainz; 1976–94 in München.

1. Auflage 2002

2. Auflage 2005 (durchgesehen und durch ein Sachregister ergänzt)

3. Auflage 2011 (nochmals durchgesehen)

ISBN 978-3-8252-3500-0 (UTB)

ISBN 978-3-16-150630-7 (Mohr Siebeck)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Sabon und der Quadraat Sans gesetzt, von Hubert & Co. auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

*Der Fakultät für evangelische Theologie
in Hermannstadt/Rumänien gewidmet*

Vorwort zur 3. Auflage

Es erfüllt mich mit großer Freude, dass meine „Theologie des Neuen Testaments“ in dritter Auflage erscheinen kann. Für vielfältige Reaktionen seit der Erstauflage im Jahr 2002 bin ich sehr dankbar. Besondere Bedeutung kommt den zahlreichen Beiträgen zu, die bei einer von Cilliers Breytenbach und Jörg Frey initiierten Tagung 2004 in Berlin vorgelegt wurden. Sie sind 2007 in dem Sammelband „Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments“ (WUNT 205) mit einer abschließenden Stellungnahme von mir erschienen.

Seit der Erstveröffentlichung meines Werkes sind zwei wichtige Darstellungen der neutestamentlichen Theologie erschienen: Das zwischen 2002 und 2009 vorgelegte sechsteilige Werk von Ulrich Wilckens und der 2007 veröffentlichte umfangreiche Band von Udo Schnelle. Während das Werk von Wilckens seinen Schwerpunkt in den beiden Schlussbänden über die Einheit des Neuen Testaments hat, daher im Vorwort zum zweiten Band meiner Darstellung berücksichtigt werden soll, ist auf das Werk von Schnelle, der bewusst auf eine theologisch zusammenfassende Reflexion verzichtet, im vorliegenden Band kurz einzugehen.

Hermeneutisches Leitmotiv für Schnelle ist die Sinnkategorie und deren Zusammenhang mit dem Erkenntnisprozess. Da Geschichte grundsätzlich sprachlich vermittelt wird und dadurch eine gedeutete Geschichte ist, kann das konkrete Geschehen immer nur über verschiedene Deutungen erfasst werden, wobei die in den Texten vorgegebenen Sinnbildungen jeweils ein Identitätsangebot darstellen. So beachtenswert dieser Ansatz ist, stellt sich doch die Frage, ob die Sinnkategorie allein ausreicht, um die Eigenart der neutestamentlichen Überlieferung angemessen zu erfassen. Meines Erachtens bedarf es einer Ergänzung im Blick auf den spezifischen Inhalt der urchristlichen Schriften und deren kerygmatische Intention. Das kommt in der Durchführung bei Schnelle durchaus zum Tragen, sollte aber gerade auch in der programmatischen Einleitung berücksichtigt werden.

Entscheidend ist für Schnelle das „Prae der Vielfalt“, wobei für ihn gilt: „Vielfalt gibt es im Neuen Testament nur auf einer klaren Grundlage: Die Erfahrungen mit Gottes endzeitlichem Heilshandeln an Jesus Christus in

Kreuz und Auferstehung“ (S. 40). Demgegenüber ist „Einheit“ für ihn ein „statischer Totalitätsbegriff, der dazu neigt, einzuebnen und zu vereinheitlichen“ (S. 41). Mit dieser Begründung beschränkt er sich wie viele Exegeten vor ihm auf die Erörterung der Vielfalt.

In seiner Darstellung dieser Vielfalt geht Schnelle von der Gedankenwelt Jesu aus, behandelt dann als erste Transformation die Entstehung der Christologie, als zweite die frühe beschneidungsfreie Mission zusammen mit einer Entfaltung der paulinischen Theologie, dann als dritte Transformation die Evangelienschreibung, als vierte die nachpaulinischen Briefe und als Abschluss die johanneische Theologie.

Dabei sieht Schnelle seine spezielle Aufgabe darin, eine gemeinsame Grundstruktur aufzuzeigen. So behandelt er jeweils in acht Teilen die Frage nach Theologie, Christologie, Pneumatologie, Soteriologie, Anthropologie, Ethik, Ekklesiologie und Eschatologie. Auf indirektem Wege wird dabei eine Systematisierung vorgenommen, die für ihn einen eigenen Teil über die Einheit des urchristlichen Zeugnisses überflüssig macht, ohne diesen allerdings ersetzen zu können. Es wird eine Einheitlichkeit in der Struktur und Thematik vorausgesetzt, die es so allenfalls ansatzweise und zudem mit ganz unterschiedlicher Gewichtung gibt.

Es soll keineswegs bestritten werden, dass von Schnelle im einzelnen sorgfältig differenziert wird. Es bleibt nur zu fragen, ob nicht die vorgenommene Parallelisierung doch mehr Probleme aufwirft als sie lösen kann. Bei aller Übersichtlichkeit muss der Benutzer sich daher über die Grenzen dieser Darstellungsweise bewusst sein.

Beiläufig erwähnt werden soll noch die 2010 erschienene „Einführung in die Theologie des Neuen Testaments“ von Detlev Dormeyer. Das Buch behandelt lediglich die Evangelien und mit unterschiedlichem Gewicht die echten Paulusbriefe, geht aber auf die Grundsatzprobleme einer neutestamentlichen Theologie ganz unzureichend auf nur wenigen Seiten ein, sodass der Buchtitel dem Inhalt keineswegs entspricht.

Der 1. Band meiner Theologie des Neuen Testaments ist 2006/2007 auch in japanischer und 2007 in koreanischer Fassung erschienen. Für die Übersetzungen danke ich meinen Schülern Prof. Dr. Takashi Onuki, Tokyo, und Frau Prof. Dr. Moon-Geoung Kim, Seoul, sowie allen ihren Mitarbeitern sehr herzlich. Übersetzungen des 2. Bandes sind in Vorbereitung.

Vorwort zur 2. Auflage

Der Verlag trat mit der Bitte an mich heran, eine durchgesehene und ergänzte Neuauflage vorzubereiten. Ich bin sehr froh und dankbar für das breite Interesse, das mein umfangreiches Werk bereits gefunden hat. In persönlichen Zuschriften und in Rezensionen hat die Darstellung weitgehend eine positive Reaktion ausgelöst. Vor allem wurde meine doppelte Zielsetzung im Sinn einer urchristlichen Theologiegeschichte und einer thematisch durchgeführten Erörterung der Einheit des Neuen Testaments begrüßt. Viele Stellungnahmen haben sich verständlicherweise auf den zweiten Band bezogen, auf dem ja auch für mich das Schwergewicht lag. Umgekehrt sollte die Behandlung der urchristlichen Theologiegeschichte keinesfalls vernachlässigt werden, was dazu geführt hat, daß beide Bände gleich stark geworden sind. In diesem Vorwort geht es zunächst darum, die Konzeption des ersten Bandes nochmals zu überdenken und an bestimmten Punkten meine Absicht zu verdeutlichen.

1. Die *Aufgabenstellung* habe ich eingangs unter Berücksichtigung der Forschungsgeschichte entwickelt und auf zwei Themen konzentriert, die der Diskussion bedürfen. Das eine Problem bezieht sich auf die bisher unerledigte Aufgabe der Bestimmung der Einheit des Neuen Testaments und weist auf den zweiten Band voraus. Das andere betrifft die immer noch strittige theologische Bedeutung der Rückfrage nach Jesus. Dabei geht es zugleich um die grundsätzliche Frage nach der Relation zwischen der Jesusüberlieferung und der Verkündigung der Urchristenheit. Dies ist im Rahmen einer Theologiegeschichte des Urchristentums zu klären, bei der die mündlichen und schriftlichen Überlieferungen im einzelnen zu untersuchen und einander zuzuordnen sind.

2. Der Zusammengehörigkeit von *Jesustradition und deren Rezeption seitens der nachösterlichen Gemeinde* ist der erste Hauptteil des vorliegenden Bandes gewidmet.

2.1 Die Rückfrage beruht auf einer historischen Analyse. Besitzt sie dennoch theologische Relevanz, und wenn ja, in welcher Weise? Ich habe die Darstellung des irdischen Wirkens Jesu konsequent mit der Rezeption

durch die Urgemeinde verbunden, weil nur so die theologische Dimension der Rückfrage nach Jesus zum Ausdruck gebracht werden kann. In Jesu Wirken geht es nicht um ein Ereignis, das abgeschlossen in der Vergangenheit liegt, das vielmehr seine Wirkungsmächtigkeit in der Gegenwart und fortdauernd im Blick auf die Zukunft erweist. Genau das wird in der nachösterlichen Verkündigung neu artikuliert und gleichzeitig an die bleibende Grundlage der vorösterlichen Geschichte Jesu gebunden. Dabei spielt in der vorösterlichen Tradition ebenso wie in der ältesten nachösterlichen Verkündigung der Zusammenhang mit dem Alten Testament und dem Frühjudentum eine wichtige Rolle. Das gilt für die Denkvoraussetzungen, gilt aber in gleicher Weise für die zentralen Inhalte. Einflüsse von nichtjüdischer Seite auf die Jesustradition, wie sie heute teilweise in der amerikanischen Forschung angenommen werden, lassen sich meines Erachtens kaum erkennen und besitzen keine sachliche Relevanz. Jesus ist mit der Heiligen Schrift und der jüdischen Überlieferung seiner Zeit aufgewachsen und ist nur von daher wirklich zu verstehen. Die Anknüpfung an Johannes den Täufer zeigt, daß er unter den Voraussetzungen der apokalyptischen Prophetie sein Werk begonnen hat. Natürlich hat er in seiner Botschaft Entscheidendes modifiziert, ist aber in seiner Grundhaltung Jude geblieben. Das gilt entsprechend für die nachösterliche Gemeinde, die Jesu Botschaft aufgenommen und expliziert hat.

2.2 Das Osterereignis ist zum Angelpunkt für die Rezeption der theozentrischen Heilsbotschaft Jesu und deren *christologische Transformation* geworden. Das entscheidende Motiv der Jesusüberlieferung, der Anbruch des eschatologischen Heils, ist im Zusammenhang mit der Auferweckung Jesu und im Blick auf die Heilsbedeutung der Person Jesu interpretiert worden. Von Ostern her fiel ein spezielles Licht auf Jesu irdische Vollmacht und auf sein Sterben, aber auch auf seine erwartete Parusie. Die christologische Rezeption der Jesusüberlieferung durch die älteste Gemeinde ist Grundlage für die urchristliche Verkündigung geworden und damit für die gesamte christliche Botschaft. Weder die einseitige historische Rückfrage nach Jesus noch die ausschließliche Orientierung am Kerygma der Urgemeinde werden dem Charakter des Neuen Testaments gerecht, der in der wechselseitigen Beziehung und Durchdringung der vorösterlichen und der nachösterlichen Tradition besteht.

2.3 Die nachösterliche, Jesu zentrale Anliegen integrierende und weiterführende Verkündigung entstand im Bereich der *aramäisch sprechenden Gemeinde*. Unter jüdischen Denkvoraussetzungen entstanden hier richtungweisende Ansätze für die Christologie und das Selbstverständnis der Gemeinde und ihrer Aufgaben. Beim Übergang in den hellenistischen Raum haben diese Verstehensbedingungen intensiv nachgewirkt. Das

war vor allem deshalb möglich, weil griechische Denkweise im hellenistischen Judentum bereits in einer charakteristisch jüdischen Gestalt adaptiert worden war. Da sich in der frühen *hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde* gleichwohl einige charakteristische Veränderungen gegenüber der ältesten christlichen Tradition ergeben haben, ist nach meiner Auffassung eine getrennte Behandlung der Verkündigung des aramäisch sprechenden und des griechisch sprechenden Judenchristentums unerlässlich. Diese Trennung ist allerdings nach wie vor umstritten und hat auch zu kritischen Rückfragen an meine Darstellung geführt. Natürlich will ich nicht den insgesamt fragmentarischen Charakter des Überlieferungsbestandes sowohl der aramäisch als auch der griechisch sprechenden Gemeinden übersehen, der nicht in jeder Hinsicht sichere Rückschlüsse zuläßt, dennoch sind deutlich erkennbare Besonderheiten festzustellen, die eine Unterscheidung zulassen. So kann neben zahlreichen Einzelüberlieferungen die Logienquelle als kennzeichnend für die christologische Interpretation der aramäisch sprechenden Gemeinde in Anspruch genommen werden, wie umgekehrt die Bekenntnistradition und die sich an Heiden richtende Verkündigung der antiochenischen Gemeinde als Spezifika einer hellenistisch-judenchristlichen Tradition anzusehen sind.

3. Geht es in den beiden ersten Teilen um die mündliche Tradition, die auf historisch-kritischem Wege aus den schriftlichen Dokumenten eruiert werden muß, so setzt mit Paulus in der Mitte des 1. Jahrhunderts eine schriftliche Überlieferung ein, die ihrerseits stark von Elementen der vorausgegangenen Bekenntnisbildung, Verkündigung und Lehre bestimmt ist.

3.1 Die *Theologie des Paulus* stellt einen eigenen großen Komplex dar, dessen Einheitlichkeit nach meinem Urteil nicht im Sinn einer Entwicklungshypothese bestritten werden kann. Dabei ist der für die Darstellung vorauszusetzende Aufbau ein wichtiges Problem. Die Orientierung am Inhalt und der aktuellen Verkündigung des Evangeliums erwies sich für mich als eine sinnvolle, alle Einzelthemen erfassende Konzeption, mit der die paulinische Theologie in ihrer Gesamtheit zu würdigen ist. Das wurde weithin akzeptiert, was andere Formen der Zusammenschau natürlich nicht ausschließt. Vereinzelt wurde jedoch meine Behandlung des Gesetzesproblems beanstandet, weil ich der Radikalität der Aussagen des Apostels über eine *abrogatio legis* nicht hinreichend gerecht geworden sei. Bei nochmaligem Bedenken der spezifisch paulinischen Argumentation bin ich aber doch zu der Überzeugung gekommen, daß meine ambivalente Darstellung des grundsätzlich gültigen und in Glaube und Liebe zu verwirklichenden Gesetzes und dessen Negation im Blick auf Sünde

und Unglaube eine angemessene Wiedergabe der paulinischen Gesetzesauffassung darstellt. Das bedeutet, daß Christus des Gesetzes Ende ist im Blick auf jeden Versuch einer Selbstrechtfertigung des unerlösten Menschen (Röm 10,1-4), daß aber in der Zugehörigkeit zu Christus eine Erfüllung des Gesetzes ermöglicht wird, die sich allerdings nicht an den vielen Einzelgeboten, sondern an der Grundforderung Gottes und dem Christusglauben entscheidet (Röm 8,3f; 13,9f). Entsprechend ist mit dem Alten, das vergangen ist, alles Widergöttliche und Sündhafte gemeint (2 Kor 5,17), während von der Schrift, der Urkunde des alten Bundes, die Decke abgenommen ist und ihr wahrer vorausweisender Sinn im Lichte Christi erkannt werden kann (2 Kor 3,14-17).

3.2 Bei den anschließend behandelten Dokumenten der *Paulusschule* kam es mir nicht nur darauf an, die Unterschiede zu Paulus hervorzuheben, sondern vor allem auch zu zeigen, daß hier paulinische Theologie in ganz verschiedenen Richtungen weitergeführt worden ist. So unterscheidet sich der stark apokalyptisch geprägte 2. Thessalonicherbrief von den in ihrer Denkweise stärker hellenistisch geprägten Briefen an die Kolosser und die Epheser, wie andererseits die primär an der Gemeindeordnung orientierten Pastoralbriefe eine eigene Stellung einnehmen. Bei den traditionsgeschichtlich eng zusammenhängenden Briefen an die Kolosser und die Epheser ist zudem ein oft nicht hinreichend beachteter theologischer Unterschied im Blick auf Präexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Zukunftserwartung festzustellen. Dabei besitzt vor allem der Epheserbrief mit seiner intensiv durchreflektierten Ekklesiologie einen hohen Rang unter den urchristlichen Schriften.

3.3 Zeitlich gehören mehrere *Schriften des hellenistisch-judenchristlichen Bereichs* unmittelbar neben die Deuteropaulinen, ohne daß ein direkter Zusammenhang besteht. Das gilt, obwohl sich der Jakobusbrief von paulinischer bzw. nachpaulinischer Tradition abgrenzt und der 1. Petrusbrief sich in Einzelheiten mit Paulus berührt, was aber durch Zusammenhänge mit vorpaulinischer Überlieferung verursacht ist. Untereinander sind die vier hier zusammengefaßten Schriften trotz ihrer gemeinsamen Herkunft aus dem hellenistischen Judenchristentum des ausgehenden 1. Jahrhunderts sehr verschieden. So ist der Jakobusbrief von der jüdischen Weisheitstradition abhängig. Der Hebräerbrief ist von einer mit der alexandrinischen Theologie zumindest verwandten Denkweise geprägt. Die Johannesoffenbarung ist von einer stark apokalyptisch geprägten Gegenwartserfahrung und Zukunftserwartung bestimmt, was vereinzelte Parallelen mit dem vierten Evangelium nicht aufhebt. Der 1. Petrusbrief steht demgegenüber in einer vermutlich kleinasiatischen Tradition, die im Wirkungsbereich des Apostels Petrus entstanden sein dürfte. In allen vier

Fällen liegt eine eigenständig ausgearbeitete theologische Konzeption vor, die allerdings im Jakobusbrief auf die Paränese und deren Begründung beschränkt bleibt. Wie bei den Deuteropaulinen ist wieder die Vielfalt zu beachten, die sich im Nebeneinander der einzelnen Schriften zeigt.

3.4 Mit den *synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte* ist im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts eine konsequente Verschriftlichung der bisher mündlich weitergegebenen Jesustradition vorgenommen worden, was Lukas in seinem Doppelwerk durch die Einbeziehung der Frühgeschichte der christlichen Kirche noch ausgebaut hat. Ganz abgesehen von der Mehrschichtigkeit des den Evangelisten vorgegebenen Überlieferungsgutes, stoßen wir auf beachtenswerte Unterschiede in der jeweiligen Bearbeitung des Materials. So wichtig bei den Evangelien die diachrone Analyse ist, um die Rückfrage nach Jesus durchführen und die frühe urchristliche Traditionsbildung erkennen zu können, entscheidend ist hier die synchrone Fragestellung im Blick auf die jeweilige theologische Konzeption. Obwohl der Evangelist Markus den Rahmen und die grundlegende Struktur für die synoptische Darstellung des Wirkens und der Verkündigung Jesu entworfen hat, haben Matthäus und Lukas dennoch die Gesamtintention nicht unerheblich modifiziert. Markus hat mit dem Motiv des „Offenbarungsgeheimnisses“ einen Grundgedanken eingeführt, mit dem das Traditionsgut über Jesu Botschaft und Wirken, seinen Tod und seine Auferweckung sowie die Zukunftserwartung zusammengefaßt werden konnte. Er hat auf diesem Wege eine theologische Leistung vollbracht, die in ihrer Bedeutung kaum überschätzt werden kann. Lag Markus vor allem an Person und Wirken Jesu, so hat Matthäus daneben durch die Einbeziehung der Logienquelle und seines Sondergutes die Lehre Jesu in den Vordergrund gestellt; er hat ferner im Zusammenhang mit der Christologie den Gedanken der Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen besonders hervorgehoben und die Ekklesiologie berücksichtigt. Noch einmal anders hat Lukas die Konzeption des Markus modifiziert. Er integriert ebenfalls die Logienquelle und sonstiges ihm zugängliches Spruch- und Gleichnisgut, vor allem aber betont er die heilsgeschichtliche Dimension, die von der alttestamentlichen Geschichte über das Leben und Wirken Jesu in die Zukunft verweist, wobei die nach Jesu Tod und Erhöhung vom Heiligen Geist gewirkte Verkündigung der Heilsbotschaft in der ganzen Welt eine entscheidende Rolle spielt. Daher ist das Werk des Lukas nur unter Berücksichtigung der Zusammengehörigkeit seines Evangeliums mit der Apostelgeschichte richtig zu beurteilen. Bei allen drei Synoptikern ist jedenfalls zu beobachten, wie bei unverkennbarer Gemeinsamkeit eine erstaunliche Vielgestaltigkeit erreicht worden ist.

3.5 Die *johanneische Theologie* stellt in doppelter Hinsicht einen eigenen Komplex dar. Einmal handelt es sich um die Verwendung einer andersartig geprägten Jesusüberlieferung, sodann um eine ganz eigenständige theologische Konzeption. Dabei gehören das vierte Evangelium und die Johannesbriefe eng zusammen, wobei ich trotz mancher beachtenswerter Einwände an der späteren Herkunft der Briefe festhalte. Die Argumente zugunsten einer Entstehung der Briefe vor dem Evangelium verweisen m.E. lediglich darauf, daß vorjohanneische Elemente in die deuterojohanneischen Schriften einbezogen worden sind. Das vierte Evangelium ist seinerseits trotz der intensiven Redaktionsarbeit des Verfassers nur zu erklären unter Berücksichtigung jener vorjohanneischen Jesustradition, die abgesehen von ihrer speziellen Ausprägung auch stärker an Jerusalem als an Galiläa orientiert ist. Für die Rückfrage nach Jesu vorösterlicher Wirksamkeit ergibt sich dabei weniger Material als bei den Synoptikern, wohl aber handelt es sich hier um eine nachösterliche Rezeption, die ihrerseits ein hohes Maß an theologischer Durchdringung erkennen läßt. Insofern ist die johanneische Theologie nur zu verstehen als Verschmelzung dieser eigenständigen Tradition und deren intensiver reflektierender Ausgestaltung. Im Zusammenhang einer Theologiegeschichte des Urchristentums geht es natürlich vor allem wieder um die synchrone Fragestellung, in erster Linie im Blick auf das vierte Evangelium. Für einen theologischen Gesamtaufriß bieten die Aussagen über Gott, über Jesu Menschwerdung und seine Erhöhung und über das Wirken des Geistes einen festen Rahmen, in den sich die übrigen Einzelthemen eingliedern lassen. Es handelt sich christologisch um eine an Inkarnation und Erhöhung Jesu orientierte Theologie, die in eine gegenwartsbezogene Pneumatologie einmündet, von der die erheblich veränderte johanneische Eschatologie entscheidend mitbestimmt wird. Demgegenüber sind die deuterojohanneischen Nachträge zum Evangelium und die Johannesbriefe vor allem an der Verteidigung und Fortführung der johanneischen Theologie interessiert, enthalten aber interessante zusätzliche Aspekte.

3.6 Das Schlußkapitel befaßt sich mit dem *Übergang zur Theologiegeschichte des 2. Jahrhunderts*. Daß ich hier den Judas- und den 2. Petrusbrief eingeordnet habe, mag überraschen, hängt aber damit zusammen, daß Elemente aus urchristlicher Tradition in diesen beiden Schriften in einer Weise aufgenommen sind, die sich von den anderen Schriften des Neuen Testaments unterscheidet und in das frühe 2. Jahrhundert verweist. Die kurz mitbehandelten Apostolischen Väter zeigen dann den sich vollziehenden Übergang zur altkirchlichen Theologie. Die apokryphen Schriften habe ich bewußt beiseitegelassen, weil ich mich aus grundsätz-

lichen Überlegungen, die im Vorwort des zweiten Bandes nochmals aufgenommen werden, in der urchristlichen Theologiegeschichte auf die kanonischen und die kirchlich anerkannten nachkanonischen Schriften beschränke.

4. Mein Interesse in diesem Band lag neben der Grundfrage nach der Rezeption der Jesusüberlieferung innerhalb der urchristlichen Verkündigung speziell auf der Darstellung der *Vielfalt der theologischen Konzeptionen*. Dabei wird erkennbar, daß die seit Jesu Botschaft zentrale Grundthematik der angebrochenen, gegenwärtigen und sich vollendenden Heilswirklichkeit trotz aller Variationen erhalten bleibt. Gerade angesichts der Tatsache, daß im nächsten Band die Frage nach der Einheit gestellt wird, darf die erstaunliche Breite und Unterschiedlichkeit der neutestamentlichen Überlieferungen nicht aus den Augen verloren werden. Es zeigt sich ein überaus facettenreiches Bild, das deutlich macht, wie mannigfaltig das christliche Grundbekenntnis entfaltet worden ist und welcher Reichtum an theologischem Potential in den einzelnen Schriften des Neuen Testaments vorliegt.

5. Der Text ist bei der vorliegenden *Neuaufgabe* unverändert geblieben, von Druckfehlerverbesserung und einigen Präzisierungen abgesehen. Hinzugefügt wurde ein Sachregister, das von vielen Lesern vermißt wurde. Vereinzelt ist auch das Fehlen von Anmerkungen moniert worden. Sowohl im Blick auf den Umfang des Werkes als auch im Blick auf meine Arbeitskraft wäre das nur schwer zu schaffen gewesen und hätte die Fertigstellung erheblich verzögert, wenn nicht aus Altersgründen unmöglich gemacht. Die seit der Erstveröffentlichung erschienene exegetische Literatur wurde nicht berücksichtigt. Ich halte es für angemessen, daß ich mich auf die Arbeiten beschränke, die in die Entstehungszeit meines Werkes gehören. Daß ich auf die amerikanische Forschung nur selten Bezug genommen habe, ist teilweise kritisch vermerkt worden. Dies hängt aber vor allem damit zusammen, daß die spezifisch theologischen Fragen, um die es mir geht, dort neben religionswissenschaftlichen und exegetischen Detailstudien weniger intensiv erörtert werden als in der deutschen Forschung der letzten Jahrzehnte. – In Ergänzung zum vorliegenden Werk werden 2006 im gleichen Verlag zwei Aufsatzbände mit Vorarbeiten zu meiner Theologie des Neuen Testaments erscheinen, die Einzelprobleme in der Regel ausführlicher besprechen, als das in dem Gesamtwerk möglich war.

Vorwort zur 1. Auflage

Nach langen Vorarbeiten lege ich eine Theologie des Neuen Testaments vor, die nicht nur die Vielfalt des urchristlichen Zeugnisses berücksichtigt, sondern anhand einzelner Themen auch dessen Einheit zu erfassen sucht. Die beiden Bände sind eng aufeinander bezogen und ergänzen sich.

In der Zeit meiner aktiven Lehrtätigkeit in Kiel, Mainz und München habe ich mich mit den Grundsatzfragen einer neutestamentlichen Theologie immer wieder befaßt. Eine Darstellung der einzelnen Schriften und Schriftenkomplexe erschien mir unerlässlich, aber zugleich unzureichend. Ich habe mehrere Versuche unternommen, weiterführende Fragestellungen einzubeziehen. So hat schrittweise das vorliegende Werk Gestalt angenommen. Gegen Ende meiner offiziellen Lehrtätigkeit begann ich 1993/94 mit der Ausarbeitung. Seither ist dieser Entwurf an vielen Stellen überarbeitet und ergänzt worden.

Eine Theologie des Neuen Testaments muß sich, wenn sie ihrem theologischen Anspruch gerecht werden will, neben der Vielfalt der Schriften auch mit der Frage nach der Einheit des urchristlichen Zeugnisses befassen. Eine Behandlung der verschiedenen Überlieferungskomplexe kann nicht mehr sein als eine Theologiegeschichte des Urchristentums. Auf diese Weise werden zwar die Besonderheiten und die ganze Vielfalt innerhalb des Neuen Testaments berücksichtigt, aber es wird nur bedingt die innere Zusammengehörigkeit erkennbar. Es genügt nicht, in einem kurzen Schlußkapitel lediglich nach der Mitte des Neuen Testaments zu fragen, sondern es muß anhand der zentralen Themen aufgezeigt werden, wie sich die Einheit bestimmen läßt. So ergibt sich eine Zweiteilung, bei der auf eine Theologiegeschichte des Urchristentums eine thematisch orientierte Darstellung des urchristlichen Zeugnisses folgt.

Der im ersten Band vorliegende theologiegeschichtliche Teil enthält nach der Verkündigung Jesu und den ältesten urchristlichen Traditionen, die die Voraussetzung für alle weitere urchristliche Theologie sind, eine Behandlung der überlieferten neutestamentlichen Schriften bzw. Schriftenkomplexe unter besonderer Beachtung der jeweiligen theologischen Konzeption. Soweit Fragen der Entstehung oder der Verfasserschaft der einzelnen Schriften berücksichtigt sind, soll lediglich deutlich gemacht wer-

den, unter welchen geschichtlichen Voraussetzungen die Theologie der einzelnen Dokumente behandelt wird. Auf die Erörterung religionsgeschichtlicher Fragestellungen, zu denen alttestamentlich-frühjüdische Traditionen natürlich nicht gehören, habe ich verzichtet. Auf die Forschungsgeschichte gehe ich nur bei charakteristischen Positionen ein, sofern diese für die Erfassung der einzelnen theologischen Positionen von Belang sind. Auf eine Auseinandersetzung mit abweichenden Auffassungen habe ich weithin verzichtet. Mir lag daran, ein Gesamtbild zu entwerfen, das einen in sich geschlossenen Einblick in die Theologie des Neuen Testaments zu vermitteln versucht, auch wenn, wie die exegetische Diskussion zeigt, einzelne Probleme umstritten sind.

Bei der Behandlung sowohl der urchristlichen Theologiegeschichte als auch der Einheit des Neuen Testaments stellt sich die Frage nach der dafür maßgebenden Textgrundlage. In der gegenwärtigen Forschung wird häufig die Grenze zu nachneutestamentlichen Schriften, insbesondere zu den sogenannten Apokryphen, überschritten. Zwar lassen sich aus späteren Texten gewisse Rückschlüsse auf frühe Überlieferungen ziehen, aber bei den apokryphen Schriften haben sich Überlagerungen und Verfremdungen durchgesetzt, und die grundlegende Epoche der Traditionsbildung ist verlassen. Eine Theologie des Neuen Testaments muß sich auf das urchristliche Zeugnis, das im Kanon zusammengefaßt ist, konzentrieren. Nun wird man bei einer Theologiegeschichte des Urchristentums die Relativität der zeitlichen Grenze zu berücksichtigen haben, zumal einige neutestamentliche Schriften später als die älteste Schrift der Apostolischen Väter entstanden sind. Insofern ist es sinnvoll, bei einer Theologiegeschichte des Urchristentums die Weiterentwicklung an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert und den Übergang zur Theologie der Alten Kirche zu berücksichtigen; doch die eigentliche Textgrundlage ist der Kanon des Neuen Testaments. Erst recht gilt das dort, wo nach der inneren Einheit gefragt wird.

Bei der Abfassung meines Werkes habe ich an einen breiten Interessentenkreis gedacht. Dazu gehören Studenten, die sich einen Überblick über die urchristliche Theologie verschaffen wollen, aber auch Pfarrer und Religionslehrer, die sich mit Grundfragen der Theologie befassen. Im besonderen lag mir deshalb daran, an den griechischen Urtext heranzuführen, da vieles erst voll verständlich wird, wenn die Eigenart der urchristlichen Sprache erfaßt ist. Begriffe und Wortverbindungen verwende ich in der Grundform (Infinitiv oder Nominativ), zitierte Sätze oder Satzteile in ihrer jeweiligen Konstruktion. Da das Buch auch für interessierte Laien zugänglich sein soll, sind alle griechischen Begriffe und Zitate übersetzt, so daß jeder, auch wenn er die Sprache des Neuen Testaments

nicht beherrscht, der Darstellung folgen kann. Dabei habe ich mich an keine der vorhandenen Übersetzungen gebunden, sondern vielfach eine Stelle möglichst textnah wiedergegeben. Nicht zuletzt erhoffe ich auch ein fruchtbares Gespräch mit Fachkollegen.

Um eine möglichst große Übersichtlichkeit zu erreichen, habe ich das Dezimalsystem verwendet, so daß über- und untergeordnete Abschnitte leicht erkennbar sind. Ausgewählte exegetische Literatur ist am Ende zusammengestellt. Neben den eigenen Vorarbeiten sollen dabei sowohl forschungsgeschichtlich bedeutsame Werke und Studien berücksichtigt werden als auch neuere Untersuchungen. Mehrheitlich ist deutschsprachige Literatur herangezogen, ohne daß wichtige Veröffentlichungen in anderen Sprachen fehlen. Die Aufgabe einer neutestamentlichen Theologie ist in der deutschsprachigen Exegese zweifellos am intensivsten erörtert worden, so daß eine Konzentration auf diesen Forschungsbereich gerechtfertigt erscheint.

Im Blick auf die Fertigstellung der beiden Bände habe ich vielen Helfern zu danken. Zuerst nenne ich Pfarrer Michael Schlierbach, der mir vor zehn Jahren den Umgang mit dem Computer beigebracht und mich seither immer wieder bei technischen Problemen unterstützt hat. Ganz große Hilfe habe ich in der Schlußphase von meinem Schüler Prof. Dr. Cilliers Breitenbach, Berlin, erhalten, der mir zeitweise Mitarbeiter seines Institutes zur Verfügung stellte, vor allem Herrn Dr. Lothar Triebel und die studentischen Hilfskräfte Gunnar Held und Marianne Tatschner. Für kritische Lektüre und hilfreiche Rückfragen bei einzelnen Teilen habe ich außer Herrn Breitenbach meinen Schülerinnen Dr. Christine Gerber/Düsseldorf-Berlin, Dr. Christina Hoegen-Rohls/München, Dr. Maria Neumann/Eichstätt, und meinen Schülern Prof. Dr. Hermann von Lips/Halle, Prof. Dr. Peter Müller/Herrenalb-Karlsruhe, Privatdozent Pfarrer Dr. Thomas Knöppler/Crailsheim-München, Privatdozent Dr. Alf Christophersen/München, und Lic. Lodewijk Visschers/Heerlen NL, sehr herzlich zu danken. Ein spezieller Dank für mancherlei Unterstützung gebührt meinem Münchner Kollegen Prof. Dr. Jörg Frey. Die Erstellung des Registers hat durch seine Vermittlung Frau Juliane Schlegel/Jena übernommen. Für eine Überprüfung des griechischen Textes danke ich Herrn Dr. Oswald Utermöhlen, meinem langjährigen Mitarbeiter in München. Ohne den tatkräftigen Einsatz aller Genannten wäre das Werk noch nicht erschienen. Last but not least danke ich meiner Frau für die Geduld bei der sich lange hinziehenden Arbeit und für die Mithilfe beim Korrekturlesen.

Sehr herzlich zu danken habe ich außerdem Herrn Dr. h. c. Georg Siebeck für sein großes Entgegenkommen und die Übernahme des umfangreichen Werkes in sein Verlagsprogramm, ferner Herrn Dr. Henning Ziebritzki für

die freundliche Betreuung seitens des Lektorats, Frau Martina Tröger für die umsichtige Organisation bei der Herstellung und Herrn Martin Fischer für die sorgfältige Druckgestaltung. Schließlich richtet sich mein Dank an die Pfälzische und die Bayerische Landeskirche, durch deren Zuschüsse ich technische Arbeiten abgeben konnte.

Ich widme dieses Werk der Fakultät für evangelische Theologie in Hermannstadt/Rumänien, mit der ich seit langem eng verbunden bin und die mir zusammen mit den theologischen Fakultäten in Klausenburg die Würde eines Ehrendoktors der Theologie verliehen hat.

Martinsried bei München, im Herbst 2002

Ferdinand Hahn

Gesamtübersicht über beide Bände

Band I

Die Vielfalt des Neuen Testaments

Theologiegeschichte des Urchristentums

§ 1 Die Aufgabenstellung

Teil I: Verkündigung und Wirken Jesu und die Rezeption der Jesus-Überlieferung durch die Urgemeinde

§ 2 Grundsatzfragen

§ 3 Johannes der Täufer

§ 4 Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft und sein öffentliches Wirken

§ 5 Nachfolge Jesu und Sammlung des neuen Gottesvolkes

§ 6 Die eschatologische Ethik Jesu

§ 7 Jesu Vollmacht, seine Auseinandersetzungen und sein Tod

Teil II: Verkündigung und Theologie der ältesten christlichen Gemeinden

§ 8 Die Auferstehung Jesu und die Anfänge der christlichen Bekenntnisbildung

§ 9 Verkündigung und Theologie der aramäisch sprechenden Urgemeinde

§ 10 Die Botschaft des Evangeliums in den frühen hellenistisch- judenchristlichen Gemeinden

Teil III: Die Theologie des Apostels Paulus

- § 11 Zum Problem der Darstellung der paulinischen Theologie
 - § 12 Das Evangelium als Proklamation der Erfüllung des im Alten Testament verheißenen Heils
 - § 13 Das Evangelium als Botschaft von Person und Werk Jesu Christi
 - § 14 Das Evangelium als Erkenntnis des Menschen, seiner Sünde und Verlorenheit und das Problem des Gesetzes
 - § 15 Das Evangelium als wirksame Kraft der Heilszuwendung
 - § 16 Das Evangelium als Grund des Lebens im Glauben und in der Glaubensgemeinschaft
 - § 17 Das Evangelium als Heilsbotschaft für die Welt
 - § 18 Das Evangelium als Zeugnis der Hoffnung
- Exkurs: Paulus und Jesus

Teil IV: Die Theologie der Paulusschule

- § 19 Das Phänomen der Paulusschule
- § 20 Der 2. Thessalonicherbrief
- § 21 Der Kolosser- und der Epheserbrief
- § 22 Die Pastoralbriefe

Teil V: Die theologische Konzeption der von Paulus unabhängigen hellenistisch-judenchristlichen Schriften des Urchristentums

- § 23 Zur Stellung hellenistisch-judenchristlicher Schriften aus nachapostolischer Zeit
- § 24 Der Jakobusbrief
- § 25 Der 1. Petrusbrief
- § 26 Der Hebräerbrief
- § 27 Die Offenbarung des Johannes

Teil VI: Die theologischen Konzeptionen der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte

- § 28 Grundsätzliches zur Bestimmung der Theologie der Synoptiker und der Apostelgeschichte
- § 29 Das Markusevangelium
- § 30 Das Matthäusevangelium
- § 31 Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte

Teil VII: Die johanneische Theologie

- § 32 Voraussetzungen und Entwicklung der johanneischen Theologie
- § 33 Die johanneischen Aussagen über Gott
- § 34 Präexistenz und Inkarnation des Logos
- § 35 Jesu Würde und Funktion
- § 36 Das Heilshandeln des Offenbarers
- § 37 Die Pneumatologie
- § 38 Glaube und Unglaube
- § 39 Die Glaubensgemeinschaft
- § 40 Die Eschatologie
- § 41 Eigenart und Probleme der johanneischen Theologie

Teil VIII: Der Übergang zur Theologiegeschichte des 2. Jahrhunderts

- § 42 Kanonische und nichtkanonische Schriften
- § 43 Der Judas- und der 2. Petrusbrief
- § 44 Die Apostolischen Väter

- § 45 Rückblick auf die Theologiegeschichte des Urchristentums

Anhang

- Literaturübersichten
- Register

Band II

Die Einheit des Neuen Testaments

Thematische Darstellung

§ 1 Die Aufgabenstellung

Teil I: Das Alte Testament als Bibel des Urchristentums

- § 2 Das Alte Testament als Heilige Schrift und als Kanon
- § 3 Das Alte Testament als Zeugnis früheren Gotteshandelns
- § 4 Das Alte Testament als Zeugnis kommenden Gotteshandelns
- § 5 Die Interpretatio Christiana des Alten Testaments

Teil II: Das Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus

- § 6 Der sich offenbarende Gott
- § 7 Die Verwirklichung der Herrschaft Gottes
- § 8 Jesus Christus als Offenbarer Gottes
- § 9 Das Wirken des Heiligen Geistes
- § 10 Die implizit trinitarische Struktur des neutestamentlichen Zeugnisses

Teil III: Die soteriologische Dimension des Offenbarungshandelns Gottes

- § 11 Der Mensch als Geschöpf und als Sünder
- § 12 Das Problem des Gesetzes
- § 13 Die geschehene Errettung des Menschen
- § 14 Das Evangelium als Proklamation und Vergegenwärtigung des Heils

Teil IV: Die ekklesiologische Dimension des Offenbarungshandelns Gottes

- § 15 Nachfolge und Glaube
- § 16 Das Selbstverständnis der Jüngergemeinschaft
- § 17 Die christliche Taufe
- § 18 Das Mahl des Herrn
- § 19 Gebet, Bekenntnis und Gottesdienst
- § 20 Charismen und Gemeindeleitung
- § 21 Die Verkündigung des Evangeliums unter Juden und Heiden
- § 22 Grundlagen für das christliche Leben (Ethik I)
- § 23 Leben in christlicher Verantwortung (Ethik II)

Teil V: Die eschatologische Dimension des Offenbarungshandelns Gottes

§ 24 Weitergehendes Heil und Bedrängnis in der Welt

§ 25 Die zukünftige Vollendung des Heils

§ 26 Rückblick auf die Erwägungen zur Einheit des Neuen Testaments

Anhang

Literaturübersichten

Register

Inhaltsverzeichnis des ersten Bandes

Vorwort zur 3. Auflage	VII
Vorwort zur 2. Auflage	IX
Vorwort zur 1. Auflage	XVII
Gesamtübersicht über beide Bände	XXI

§ 1 Die Aufgabenstellung I

1. Zur Geschichte der „Theologie des Neuen Testaments“	I
1.1 Von den Anfängen bis zum 18. Jahrhundert	I
1.2 Grundsätzliche Entscheidungen im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert	2
1.3 Maßgebende Entwürfe aus dem 19. und beginnenden 20. Jahrhundert	3
2. Darstellungen der neutestamentlichen Theologie seit 1950	5
2.1 Rudolf Bultmann	5
2.2 Hans Conzelmann und Herbert Braun	6
2.3 Joachim Jeremias und Leonhard Goppelt	7
2.4 Eduard Lohse und Werner Georg Kümmel	9
2.5 Georg Strecker	10
3. Katholische und angloamerikanische Darstellungen der neutestamentlichen Theologie	11
3.1 Katholische Werke	11
3.2 Angloamerikanische Werke	12
4. Bemühungen um eine biblische Theologie	13
4.1 Die Aufgabe einer gesamtbiblischen Theologie	13
4.2 Neutestamentliche Theologie als biblische Theologie	15
5. Konsequente Theologiegeschichte	16
6. Eine religionswissenschaftliche Alternative zur neutestamentlichen Theologie?	18
7. Grundsatzfragen I: Die theologische Bedeutung der Rückfrage nach Jesus	19
7.1 Jesustradition als Voraussetzung oder als Bestandteil einer neutestamentlichen Theologie?	19
7.2 Zusammengehörigkeit von Rückfrage und Rezeption	20

8. Grundsatzfragen II: Vielfalt und Einheit des Neuen Testaments	22
8.1 Vorgegebene Modelle	22
8.1.1 Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise	23
8.1.2 Die existentialtheologische Konzeption	23
8.1.3 „Kanon im Kanon“	24
8.1.4 „Die Mitte der Schrift“	24
8.2 Zur Bestimmung der Einheit des Neuen Testaments	26
8.2.1 Die Notwendigkeit einer thematisch dargestellten Theologie des Neuen Testaments	26
8.2.2 Das Prinzip der „Hierarchie der Wahrheiten“	27
8.2.3 Die Relevanz des neutestamentlichen Zeugnisses	27

Teil I

*Verkündigung und Wirken Jesu und
die Rezeption der Jesus-Überlieferung
durch die Urgemeinde*

§ 2 Grundsatzfragen	30
1. Zur Terminologie: „Historischer Jesus“ – „Irdischer Jesus“	30
2. Zum Methodenproblem	32
2.1 Die Zielsetzung einer Rückfrage nach Jesus	32
2.2 Die Implikationen der historisch-kritischen Methode	34
3. Zur neueren Diskussion über die Rückfrage nach Jesus	35
3.1 Das Ende der Leben-Jesu-Forschung und die Kerygma- Theologie	35
3.2 Die Wiederaufnahme der historischen Jesusfrage	36
3.3 Die „dritte Frage“ nach Geschichte und Person Jesu	37
4. Die Kriterien für die Rekonstruktion der Geschichte und Verkündigung Jesu	38
5. Notwendigkeit und theologische Relevanz der Rückfrage nach Jesus	40
5.1 Das urchristliche Interesse an der Geschichte Jesu	41
5.2 Die urchristliche Rezeption der Jesusüberlieferung	43
5.3 Abschließende Überlegungen	45

§ 3 Johannes der Täufer	47
1. Verkündigung und Wirken Johannes des Täufers	47
1.1 Die Gerichtspredigt des Johannes	47
1.2 Die Taufe des Johannes	48
1.3 Das Selbstverständnis Johannes des Täufers	49
2. Johannes der Täufer und Jesus	50
2.1 Die Taufe Jesu durch Johannes	50
2.2 Jesu Urteil über den Täufer	51
2.3 Die Haltung des Täufers gegenüber Jesus	52
3. Die Rezeption der Täufer-Überlieferung durch die Urgemeinde	53
§ 4 Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft und sein öffentliches Wirken	56
1. Methodische Vorfragen	56
2. Die Voraussetzungen der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft	57
2.1 Die alttestamentliche und frühjüdische Tradition	57
2.2 Die Ambivalenz der Vorstellung	58
3. Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft	58
3.1 Die Proklamation der anbrechenden Gottesherrschaft ...	59
3.2 Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft	61
3.3 Jesu Handeln im Zusammenhang mit der anbrechenden Gottesherrschaft	62
3.4 Jesu Gleichnisrede	63
3.4.1 Zur Bedeutung der Gleichnisrede	64
3.4.2 Zum Verständnis der Gleichnisrede	65
3.4.3 Eigenart und Relevanz der Gleichnisse Jesu	67
3.5 Jesu heilstiftendes irdisches Wirken	69
4. Die Rezeption der Botschaft und des Wirkens Jesu durch die Urgemeinde	70
4.1 Die Bewahrung der Jesusüberlieferung	70
4.2 Die Verbindung der Jesusüberlieferung mit der Christologie	71
4.3 Die Transformation der Jesusüberlieferung	73

§ 5	Nachfolge Jesu und Sammlung des neuen Gottesvolkes	74
1.	Die Nachfolge Jesu in vorösterlicher Zeit	74
1.1	Zur Begrifflichkeit	74
1.2	Die Nachfolgeerzählungen	75
1.3	Die Nachfolgeworte	76
1.4	Die Verwirklichung der Nachfolge	79
1.5	Nachfolge und Glaube	80
2.	Das neue Gottesvolk	80
2.1	Die Stellung des Petrus	81
2.2	Die Einsetzung der Zwölf	82
2.3	Die Zwölf als Repräsentanten des erneuerten Gottesvolkes	83
2.4	Der Dienst der Jünger	84
2.5	Die Offenheit der Jüngergemeinschaft	85
2.6	Die Verheißung der eschatologisch vollendeten Jüngergemeinschaft	87
3.	Die Rezeption der Auffassung Jesu von der Nachfolge und der Sammlung des eschatologischen Gottesvolkes	88
3.1	Die Nachfolge	88
3.2	Die Sammlung des Gottesvolkes	89
3.3	Die Vorrangstellung des Petrus	90
§ 6	Die eschatologische Ethik Jesu	92
1.	Die Hörer der ethischen Verkündigung Jesu	92
2.	Die Eigenart der Ethik Jesu	93
2.1	Traditionelle Auslegungsmodelle	93
2.2	Die Gottesherrschaft als Grund und Ermöglichung des Handelns	95
3.	Jesu Gesetzesverständnis und Forderungen	96
3.1	Voraussetzungen	96
3.2	Die Gültigkeit der Tora	97
3.3	Das Doppelgebot der Liebe	98
3.3.1	Grundsätzliches	98
3.3.2	Das Gebot der Gottesliebe	99
3.3.3	Das Gebot der Nächstenliebe	100
3.4	Toraauslegung Jesu im Lichte der anbrechenden Gottesherrschaft	101
3.5	Die Realisierbarkeit der Forderungen Jesu	102

4. Die Rezeption der eschatologischen Ethik Jesu durch die Urgemeinde	103
4.1 Urchristliche Ethik als Gemeindeethik	104
4.2 Die christologische und pneumatologische Begründung der Ethik	104
4.3 Das urchristliche Gesetzesverständnis	105
4.4 Die Praktikabilität der ethischen Anweisungen	107

§ 7 Jesu Vollmacht, seine Auseinandersetzungen und sein Tod 109

1. Vorüberlegungen	109
2. Jesu vollmächtiges Reden und Handeln	110
2.1 Jesu Anspruch	110
2.2 Implizite Vollmachtsaussagen Jesu?	112
2.3 Die Frage nach Jesu Vollmacht	113
3. Jesu Auseinandersetzungen	114
3.1 Jesu Gegner und der Charakter der Streitgespräche	114
3.2 Die Streitfragen	115
4. Jesu Verurteilung und Hinrichtung	118
4.1 Das Gerichtsverfahren	118
4.2 Die Verurteilung durch das Synhedrium	119
4.3 Die Hinrichtung durch den römischen Präфекten	120
5. Jesu Todesverständnis	121
5.1 Zum methodischen Vorgehen	121
5.2 Relevante Worte Jesu	121
6. Die Rezeption durch die Urgemeinde	123

Teil II

Verkündigung und Theologie der ältesten christlichen Gemeinden

§ 8 Die Auferstehung Jesu und die Anfänge der christlichen Bekenntnisbildung 128

1. Die Auferstehung Jesu	128
1.1 Zur Überlieferung	128
1.2 Das Ostergeschehen	129
1.3 Die Bedeutung des Osterereignisses	131

2.	Grundsätzliches zu „bekennen“ und „Bekenntnis“	I 32
2.1	Zum Wortgebrauch	I 32
2.2	Zur alttestamentlich-frühjüdischen Vorgeschichte	I 33
2.3	Anerkennung und Verwerfung Jesu in vorösterlicher Zeit	I 33
3.	Das nachösterliche Bekenntnis	I 34
3.1	Ein- und mehrgliedrige Bekenntnisaussagen	I 35
3.2	„Bekenntnis“ und „Glaubensformel“	I 35
3.2.1	Zur formalen und inhaltlichen Verschiedenheit	I 35
3.2.2	Die Grundformen der Homologie	I 36
3.2.3	Die ältesten Glaubensformeln	I 36
3.3	Die Kombination formelhafter Aussagen	I 37
3.3.1	Doppelung und Mehrfachverbindung von Glaubensformeln	I 37
3.3.2	Die Verbindung von Homologie und Glaubensformel	I 38
4.	Zur Bedeutung des Bekenntnisses für Verkündigung und Theologie	I 39

§ 9 Verkündigung und Theologie

der aramäisch sprechenden Urgemeinde I 41

1.	Vorbemerkungen	I 41
1.1	Zum methodischen Vorgehen	I 41
1.2	Zur Darstellung	I 42
2.	Die auswertbaren Quellen	I 42
2.1	Nachrichten über die aramäisch sprechende Urgemeinde	I 43
2.2	Die Logienquelle	I 43
2.3	Sonstiges altes Traditionsgut in den synoptischen Evangelien	I 44
2.4	Rudimentäre Überlieferungen in den Briefen	I 46
3.	Theologische Grundmotive	I 46
3.1	Die Bedeutung von Ostern und Pfingsten	I 46
3.2	Die Christologie	I 47
3.2.1	Der wiederkommende Jesus	I 47
3.2.2	Die Vollmacht des irdischen Jesus	I 47
3.2.3	Leiden, Tod und Auferstehung Jesu	I 48
3.2.4	Die Frage nach Jesu Messianität	I 49
3.3	Die Soteriologie	I 50
3.3.1	Die soteriologische Bedeutung der Auferweckung und der Wiederkunft Jesu	I 50
3.3.2	Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu	I 52

3.4	Das Selbstverständnis der Jüngerschaft	154
3.5	Die Taufe	155
3.6	Das Herrenmahl	156
3.7	Die Stellung zu Gesetz und Tempelkult	158
3.8	Das Verständnis des Sendungsauftrags	158
4.	Abschließende Überlegungen	159

§ 10 Die Botschaft des Evangeliums in den frühen hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden 161

I.	Vorbemerkungen	161
1.1	Zum methodischen Vorgehen	161
1.2	Zur Darstellung	162
2.	Der Überlieferungsbestand	163
2.1	Die Hellenisten in Jerusalem und Antiochien	163
2.2	Das hellenistisch-judenchristliche Traditionsgut bei Paulus	164
2.3	Hellenistisch-judenchristliche Tradition in den Evangelien	165
2.4	Späte Überlieferungen des hellenistischen Juden- christentums	165
3.	Theologische Grundmotive	166
3.1	Die Verkündigung des einen Gottes als Schöpfer und Vollender	166
3.2	Die Christologie	167
3.3	Die Soteriologie	169
3.4	Glaube und Jüngerschaft	170
3.4.1	Das Glaubensverständnis	170
3.4.2	Die Ekklesiologie	171
3.4.3	Die Pneumatologie	172
3.5	Verständnis und Praxis der Taufe	172
3.6	Verständnis und Gestalt des Herrenmahls	173
3.7	Gesetzesverständnis und Lebensgestaltung	173
3.7.1	Gesetzeskritik bei Stephanus und den Hellenisten	173
3.7.2	Folgen für die christliche Lebensgestaltung	174
3.8	Der Sendungsauftrag	175
3.8.1	Das universale Verständnis des Sendungsauftrags	175
3.8.2	Die gesetzesfreie Heidenmission und der Apostelkonvent	175
3.8.3	Das Aposteldekret	176
4.	Abschließende Überlegungen	177

Teil III

Die Theologie des Apostels Paulus

§ 11	Zum Problem der Darstellung der paulinischen Theologie	180
1.	Voraussetzungen	180
2.	Grundmodelle	181
2.1	Der Ansatz bei der Gotteslehre	181
2.2	Der Ansatz bei der Anthropologie	182
2.3	Der Ansatz bei der Christologie	183
2.4	Der Ansatz bei der Soteriologie	184
2.5	Der Ansatz bei der Eschatologie	186
3.	Die eigene Darstellungsweise	187
§ 12	Das Evangelium als Proklamation der Erfüllung des im Alten Testament verheißenen Heils	189
1.	Das Evangelium als Heilsbotschaft	189
1.1	Das Verständnis von „Evangelium“	189
1.2	Evangelium und Tradition	191
1.3	Der Apostolat als grundlegender Dienst am Evangelium	193
2.	Die alttestamentliche Verheißung und ihre Erfüllung	195
2.1	Das Alte Testament als integraler Bestandteil des Evangeliums	195
2.2	Die hermeneutischen Methoden	196
2.3	Die Interpretatio Christiana des Alten Testaments	198
§ 13	Das Evangelium als Botschaft von Person und Werk Jesu Christi	202
1.	Vorbemerkungen	202
2.	Jesu Person und Würde	203
2.1	Übernommene Hoheitstitel und Bekenntnisaussagen	203
2.1.1	Die Hoheitstitel	203
2.1.2	Vorgegebene Credo-Aussagen	205
2.2	Die paulinische Christologie	206
2.2.1	Präexistenz und Menschwerdung	207
2.2.2	Tod und Auferweckung Jesu	209
2.2.3	Erhöhung und Wiederkunft	211

3. Die heilsbegründende Dimension der paulinischen Christologie	212
3.1 Vorgegebene Aussagen über Jesu Heilswerk	213
3.2 Die paulinische Explikation des Heilswerks Jesu Christi	215
3.2.1 Jesu Tod als Ausdruck des vorausgehenden einmaligen Gnadenhandelns Gottes	216
3.2.2 Die universale Bedeutung des Heilstodes Jesu	217
3.2.3 Die Überwindung der Macht der Sünde durch Jesu Tod	218
3.2.4 Die Endgültigkeit der Heilstiftung durch Jesu Tod	220
3.3 Die Bedeutung der Auferweckung und Erhöhung für das Heil	220

§ 14 Das Evangelium als Erkenntnis des Menschen, seiner Sünde und Verlorenheit und das Problem des Gesetzes 222

1. Schöpfung und kreatürliche Existenz	222
1.1 Welt und Mensch als Schöpfung Gottes	222
1.2 Die anthropologischen Grundbegriffe	224
2. Der Mensch als Sünder	226
2.1 Die Begriffe für Sünde	226
2.2 Das allgemeine Verfallensein an die Sünde	227
2.3 Die verwirkte Gotteserkenntnis	228
2.4 Ursprung und Macht der Sünde	230
3. Bedeutung und Funktion des Gesetzes	232
3.1 Auslegungsprobleme	232
3.1.1 Voraussetzungen des paulinischen Gesetzes- verständnisses	232
3.1.2 Einheitlichkeit des Gesetzesverständnisses bei Paulus?	232
3.1.3 Ablehnung oder Anerkennung des Gesetzes bei Paulus?	233
3.2 Der νόμος als Willensoffenbarung Gottes	234
3.3 Die Tora als besondere Gabe an Israel	234
3.4 Gesetzeskenntnis der Heiden	235
3.5 Gesetz und Sünde	238
3.6 Die Erfüllung des Gesetzes	241
4. Zur Tragweite der paulinischen Hamartologie	243

§ 15 Das Evangelium als wirksame Kraft der Heilswendung	245
1. Vorüberlegungen zur paulinischen Soteriologie	245
1.1 Die Rechtfertigung des Menschen als zentrales soteriologisches Thema	245
1.2 Mit der Rechtfertigung verwandte soteriologische Aussagen	246
2. Die paulinische Rechtfertigungsbotschaft	247
2.1 Die alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen	247
2.1.1 Der Sprachgebrauch im Alten Testament	247
2.1.2 Der frühjüdische Sprachgebrauch	248
2.2 Außerpaulinische und vorpaulinische Traditionen	249
2.2.1 Außerpaulinische Aussagen über Rechtfertigung	249
2.2.2 Vorpaulinische Tradition in den Paulusbriefen	250
2.3 Zum Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes“ bei Paulus	253
2.3.1 Grammatikalische Probleme	253
2.3.2 Unterschiedliche Deutungen der <i>δικαιοσύνη θεοῦ</i>	254
2.4 Die Rechtfertigung als Glaubensgerechtigkeit	256
2.4.1 Grundlegende Aussagen des Galaterbriefs	256
2.4.2 Die Entfaltung des Themas im Römerbrief	257
2.4.3 Aufnahme des Themas im Philipper- und 2. Korintherbrief	259
3. Die Heilsbotschaft als das Wort vom Kreuz	260
4. Die Versöhnung der Welt	261
4.1 Die Versöhnungsthematik in 2 Kor 5,14–6,2	262
4.2 Die Berücksichtigung von Versöhnungsaussagen im Römerbrief	264
5. Merkmale der soteriologischen Aussagen des Paulus	265
§ 16 Das Evangelium als Grund des Lebens im Glauben und in der Glaubensgemeinschaft	268
1. Das Wesen des Glaubens	268
1.1 Glaube als Vertrauen auf die Heilswendung	268
1.2 Glaube als Kennzeichen christlicher Existenz	271
1.3 Glauben in der Kraft des Geistes	271
2. Die Glaubensgemeinschaft	273
2.1 Die Glaubenden als Berufene und Geheilte	273
2.2 Die Glaubensgemeinschaft als Volk Gottes und als Einzelgemeinde	274

2.3	Die Glaubensgemeinschaft als „Leib Christi“	275
2.4	Die Glaubensgemeinschaft als charismatische Gemeinde	277
3.	Taufe und Herrenmahl	280
3.1	Das Verständnis der Taufe	281
3.2	Die Bedeutung des Herrenmahls	283
3.3	Taufe und Herrenmahl als Sakramente	285
4.	Christliches Leben und christliche Verantwortung	286
4.1	Die Freiheit der Glaubenden und Getauften	286
4.2	Die Eigenverantwortung der Christen	287
4.3	Das Liebesgebot als Maßstab des Handelns	289
4.4	Die Paränese	290
5.	Die Vorläufigkeit irdischer Existenz und das Leiden	293
5.1	Leben im Lichte des Eschaton	293
5.2	Leiden als Kennzeichen christlicher Existenz	294
5.3	Die irdische Existenz der Glaubenden und der Glaubensgemeinschaft	295

§ 17 Das Evangelium als Heilsbotschaft für die Welt 296

1.	Die Berufung des Paulus zum Apostel der Heiden	296
2.	Die Verteidigung der Heidenmission	297
2.1	Voraussetzungen und Anfänge der Mission unter Heiden	297
2.2	Die Anerkennung der gesetzesfreien Heidenmission	299
2.3	Der Streit um die Konsequenzen	300
3.	Die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt	301
3.1	Die Notwendigkeit der weltweiten Evangeliums- verkündigung	301
3.2	Grundsätze der paulinischen Mission	303
3.3	Das Ziel der Mission	305

§ 18 Das Evangelium als Zeugnis der Hoffnung 307

1.	Das paulinische Verständnis der Hoffnung	307
1.1	Die Zusammengehörigkeit von Glaube, Liebe und Hoffnung	307
1.2	Hoffnung als Erwartung endgültiger Errettung	308
1.3	Die Gegenwartsbedeutung der Hoffnung	309

2.	Die erwartete Auferweckung der Toten	309
2.1	Die Bedeutung der Auferweckung Jesu für Verkündigung und Theologie des Paulus	310
2.2	Die Aussagen in 1 Thess 4,13–18 und 1 Kor 15,1–57 . . .	311
2.3	Die Aussagen in 2 Kor 5,1–10 und Phil 1,21–23	313
3.	Die Hoffnung für die Welt	314
4.	Die Hoffnung für Israel	316
4.1	Die Aussagen in 1 Thess 2,14–16	316
4.2	Die Erörterungen in Röm 9–11	317
5.	Gericht und ewiges Heil	319
5.1	Die Ermahnungen zur Wachsamkeit	319
5.2	Das Gericht Gottes	320
5.3	Die Heilsvollendung	321
 Exkurs: Paulus und Jesus		 323
1.	Traditionsgeschichtliche Zusammenhänge	323
1.1	Zitierte Herrenworte	323
1.2	Anspielungen auf Jesusworte	325
2.	Sachliche Zusammenhänge	326
2.1	Die Verkündigung des Evangeliums	326
2.2	Gottesherrschaft und Rechtfertigung	326
2.3	Jüngerschaft und Kirche	328
2.4	Die Aussage in 2 Kor 5,16	328
2.5	Fazit	329

Teil IV

Die Theologie der Paulusschule

§ 19	Das Phänomen der Paulusschule	332
1.	Deuteropaulinische Schriften im Neuen Testament	332
1.1	Mitarbeiter und Nachfolger des Paulus	332
1.2	„Pseudonymität“ – „Deuteronymität“	333
1.3	Zur Unterscheidung paulinischer und deuteropaulinischer Schriften	334
2.	Unterschiedliche Entwicklungen in der Paulusschule	336

§ 20 Der 2. Thessalonicherbrief 338

1. Das Verhältnis zum 1. Thessalonicherbrief 338
2. Theologische Eigenart 338
 - 2.1 Die Eschatologie 338
 - 2.1.1 Der zentrale Briefabschnitt 2 Thess 2,3–12 339
 - 2.1.2 Das Proömium 2 Thess 1,3–12 340
 - 2.2 Die ethischen Ermahnungen in 2 Thess 3,6–15 341
3. Wahrung und Veränderung paulinischer Tradition 341

§ 21 Der Kolosser- und der Epheserbrief 343

1. Das Verhältnis der beiden Briefe zu Paulus 343
 - 1.1 Der Sprachcharakter 343
 - 1.2 Die unterschiedlichen Denkvoraussetzungen 343
 - 1.3 Inhaltliche Unterschiede 345
 - 1.3.1 Christologie, Ekklesiologie und Tauflehre 345
 - 1.3.2 Das Verständnis des Apostelamtes 346
2. Unterschiede zwischen dem Kolosser- und dem Epheserbrief 347
 - 2.1 Gattung und Aufbau 347
 - 2.2 Die Thematik 348
3. Der Kolosserbrief 349
 - 3.1 Christologie, Kosmologie und Ekklesiologie 349
 - 3.2 Die Soteriologie 352
 - 3.3 Die Tauflehre 353
 - 3.4 Die Paränese 355
 - 3.5 Das Traditionsverständnis 356
4. Der Epheserbrief 356
 - 4.1 Handeln Gottes und Christologie 356
 - 4.2 Christologie und Ekklesiologie 359
 - 4.3 Taufe und Heilsteilhabe 363
 - 4.4 Die Paränese 364
 - 4.5 Die bewußte Reflexion über die nachapostolische Situation 365
5. Die Eigenart des Kolosser- und des Epheserbriefs 366

§ 22 Die Pastoralbriefe 367

1. Die traditionsgeschichtliche Stellung der Pastoralbriefe 367

2. Theologische Grundaussagen	368
2.1 Das rettende Handeln Gottes	368
2.2 Christologisch-soteriologische Aussagen	369
3. Stellung und Funktion des Apostels Paulus und seiner Schüler	371
3.1 Der Apostel Paulus	371
3.2 Timotheus und Titus	372
4. Tradition und Glaube	373
4.1 Die „gesunde Lehre“	373
4.2 Das Glaubensverständnis	374
5. Ekklesiologie und kirchliches Amt	375
5.1 Bezeichnungen für die Kirche	375
5.2 Die Gemeindeordnung	375
5.3 Die Ordination	377
5.4 Amt und Auseinandersetzung mit Irrlehren	380
6. Gesetzesverständnis und Ethik	381
6.1 Das Gesetzesverständnis	381
6.2 Grundprinzipien der Ethik	381
7. Die Besonderheiten der Pastoralbriefe	383

Teil V

Die theologische Konzeption der von Paulus unabhängigen hellenistisch- judenchristlichen Schriften des Urchristentums

§ 23 Zur Stellung hellenistisch-judenchristlicher Schriften aus nachapostolischer Zeit	386
1. Die Bedeutung des hellenistischen Judenchristentums im 1. Jahrhundert	386
1.1 Das frühe hellenistische Judenchristentum	386
1.2 Das hellenistische Judenchristentum in der zweiten Jahrhunderthälfte	387
2. Zur Unterscheidung zwischen apostolischer und nachapostolischer Tradition	388
2.1 Die apostolische Zeit	388
2.2 Die nachapostolische Zeit	389
3. Zur Behandlung der nachapostolischen Schriften in den Lehrbüchern der neutestamentlichen Theologie	390
3.1 Werke aus der Zeit von 1950–1976	390

3.2 Neuere Werke	391
3.3 Konsequenzen für die Darstellung	393
§ 24 Der Jakobusbrief	395
1. Gattung, Eigenart und Herkunft des Jakobusbriefes	395
1.1 Zur Gattung	395
1.2 Zur Eigenart	396
1.3 Zur Herkunft	397
2. Theologische Grundlegung	397
2.1 Aussagen über Gott und Jesus Christus	397
2.1.1 Aussagen über Gott	397
2.1.2 Christologische Aussagen	399
2.2 Der Rückbezug auf die Taufe	400
2.3 Die Funktion des Eingangsabschnitts 1,2–12	400
2.4 Die von oben herabkommende Weisheit	401
2.5 Liebesgebot und Gesetzesverständnis	402
2.6 Die Rechtfertigungsaussagen des Jakobusbriefes	403
3. Paränese und Kirchenordnung	405
3.1 Paränese als Anleitung zu rechter christlicher Lebenspraxis	405
3.2 Elemente einer Kirchenordnung	405
4. Der besondere Charakter der Schrift	406
§ 25 Der 1. Petrusbrief	408
1. Form- und traditionsgeschichtliche Beobachtungen	408
1.1 Der briefliche Rahmen	408
1.2 Der Charakter der Paränese	409
1.3 Die Eigenständigkeit der Tradition	409
1.4 Die Herkunft des Briefes	410
1.5 Die Situation zur Zeit der Entstehung	410
2. Die theologische Eigenart	411
2.1 Grundlegende Verkündigungsaussagen	411
2.1.1 Aussagen über Gott	411
2.1.2 Christologische Textabschnitte	412
2.1.3 Soteriologische Aussagen	413
2.2 Verkündigung und Glaube	415
2.3 Verständnis und Bedeutung der Taufe	416
2.4 Die Ekklesiologie	417

2.5 Die Leidensnachfolge	418
2.6 Die Endzeiterwartung	418
3. Die Paränese im 1. Petrusbrief	419
3.1 Leitgedanken der Paränese	419
3.2 Die Ständetafel	420
3.3 Ermahnungen zu einem rechten christlichen Leben	421
4. Elemente einer Kirchenordnung	422
5. Besonderheiten in der Konzeption des 1. Petrusbriefes	423

§ 26 Der Hebräerbrief 424

1. Form- und traditionsgeschichtliche Beobachtungen	424
2. Aufbau und Gedankenführung	425
2.1 Der Aufbau	425
2.2 Die Gedankenführung	426
3. Die theologischen Leitgedanken	428
3.1 Christologie und Soteriologie	428
3.1.1 Grundsätzliches	428
3.1.2 Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes	428
3.1.3 Menschsein und Tod des Sohnes	429
3.1.4 Die Erhöhung des Sohnes	431
3.1.5 Der Sohn als Hoherpriester	432
3.2 Die Wortverkündigung	435
3.3 Die Taufe und die Unmöglichkeit einer zweiten Umkehr	435
3.4 Die Ekklesiologie	437
3.5 Glaube und Hoffnung	438
3.6 Die Paränese	440
3.7 Die Eschatologie	442
4. Besonderheiten des Hebräerbriefes	443
4.1 Die konsequente Orientierung am Alten Testament	443
4.2 Die Typologie von Himmel und Erde	444
4.3 Die kultische Denkweise	445
4.4 Das christliche Selbstverständnis	446

§ 27 Die Offenbarung des Johannes 448

1. Die Stellung des Buches im Neuen Testament	448
1.1 Die apokalyptische Denk- und Darstellungsweise	448
1.2 Der Verfasser und die Gattung des Buches	449
1.3 Judenchristliche Tradition im westlichen Kleinasien	450

2.	Der Aufbau des Buches	451
2.1	Die Rahmenstücke in 1,1–8 und 22,6–21	451
2.2	Der erste Hauptteil in 1,9–3,22	452
2.3	Der zweite Hauptteil in 4,1–22,5	453
3.	Auslegungsprobleme	455
3.1	Interpretationsmodelle	455
3.2	Fortlaufende oder rekapitulierende Darstellung?	457
3.3	Der bildhafte Charakter der Darstellung	457
4.	Die theologischen Hauptthemen	459
4.1	Gottes Erhabenheit und Weltherrschaft	459
4.2	Jesus Christus als Heilsmittler und Richter	460
4.2.1	Jesus als „Lamm“	460
4.2.2	Jesus als Erhöhter	461
4.2.3	Jesus als Vollender	462
4.2.4	Präexistenz und Menschwerdung	462
4.3	Die Ekklesiologie	463
4.4	Die Zeit der Drangsal	465
4.5	Das Jüngste Gericht	468
4.6	Die Heilsvollendung	469
5.	Der prophetische Charakter des Buches	471
5.1	Prophetische Darstellungselemente	471
5.2	Die Selbstaussagen des Propheten	471
6.	Die Bedeutung der Johannesoffenbarung	473

Teil VI

Die theologischen Konzeptionen der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte

§ 28	Grundsätzliches zur Bestimmung der Theologie der Synoptiker und der Apostelgeschichte	478
1.	Zur Forschungsgeschichte	478
1.1	Alte Kirche, Mittelalter und frühe Neuzeit	478
1.2	Die Beurteilung der Evangelien im 18. und 19. Jahrhundert	478
1.3	Evangelienforschung im 20. Jahrhundert	479
1.4	Gegenwärtige Fragestellungen	480
2.	Die Gattung Evangelium	481
2.1	Der Begriff εὐαγγέλιον	481
2.2	Die Grundstruktur der synoptischen Evangelien	481

2.3	Versuche einer Ableitung der Gattung Evangelium	482
2.4	Die Eigenständigkeit der Gattung Evangelium	483
3.	Die synoptischen Evangelien als Zusammenfassung der Jesustradition	484
3.1	Die Bedeutung der diachronen Untersuchung der Evangelien	484
3.2	Der Prozeß der Verschriftlichung der Jesustradition	485
4.	Die synoptischen Evangelien als theologische Entwürfe	485
4.1	Die Notwendigkeit einer synchronen Interpretation	485
4.2	Die theologische Intention der synoptischen Evangelien	486
4.3	Die Konzeption des lukanischen Doppelwerks	486
 § 29 Das Markusevangelium		488
1.	Zur Forschungsgeschichte	488
1.1	Markusforschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts	488
1.2	Die redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums	489
1.3	Weitere Fragestellungen	490
1.4	Neuere Kommentare	491
2.	Markus als Schöpfer der Gattung Evangelium	492
2.1	Der Verfasser	492
2.2	Entstehungsort und -zeit	492
2.3	Das Traditionsgut	493
2.4	Das redaktionelle Verfahren des Markus	494
3.	Formale Probleme	494
3.1	Die Gliederung des Markusevangeliums	494
3.2	Der Schluß des Markusevangeliums	495
4.	Die theologische Konzeption des Markusevangeliums	496
4.1	Gott und Gottes Herrschaft	496
4.2	Die Christologie	497
4.2.1	Johannes der Täufer als Vorläufer Jesu	497
4.2.2	Die Hoheitstitel	498
4.2.2.1	Jesus als geisterfüllter Gottessohn	498
4.2.2.2	Jesus als Menschensohn	499
4.2.2.3	Jesus als Davidsson und Messias	501
4.2.2.4	Weitere Hoheitsaussagen	502
4.2.3	Jesu vollmächtige Verkündigung	503
4.2.3.1	Die Eigenart der Botschaft	503
4.2.3.2	Die Hörer der Botschaft	504

4.2.4	Jesu Machttaten	505
4.2.5	Jesu Leiden, Sterben und Auferstehung	506
4.3	Nachfolge und Jüngerschaft	508
4.3.1	Der Ruf in die Nachfolge	508
4.3.2	Das Jüngerverständnis	508
4.3.3	Die Nachfolgegemeinschaft	509
4.3.4	Die Aufgabe der Jünger	510
4.4	Das Offenbarungsgeheimnis	511
4.4.1	Eigenart und Funktion des Geheimnismotivs	511
4.4.2	Die Entfaltung des Geheimnismotivs	512
4.5	Die Eschatologie	514
4.5.1	Die Wiederkunft Jesu	514
4.5.2	Die Zeit der Drangsal	515
5.	Abschließende Beobachtungen	516

§ 30 Das Matthäusevangelium 518

1.	Zur Forschungsgeschichte	518
1.1	Vorarbeiten zur Redaktionsgeschichte	518
1.2	Beiträge der redaktionsgeschichtlichen Forschung	518
1.3	Neuere Kommentare	520
2.	Die von Matthäus aufgegriffene Tradition und sein eigener Standort	521
2.1	Das Markusevangelium	521
2.2	Die Logienquelle	522
2.3	Das Sondergut	523
2.4	Der Evangelist als Repräsentant judenchristlicher Tradition	523
2.5	Entstehungsort und -zeit	524
3.	Formale Probleme	524
3.1	Die Gattung des Werkes	524
3.2	Die Gliederung des Werkes	525
4.	Die matthäische Theologie	526
4.1	Die Verheißung der Schrift und ihre Erfüllung	526
4.2	Die Himmelsherrschaft (βασιλεία τῶν οὐρανῶν)	527
4.3	Die Christologie	529
4.3.1	Funktion und Bedeutung der Vorgeschichte	529
4.3.2	Die Hoheitstitel	530
4.3.3	Jesu Leiden, Auferstehung und Erhöhung	533
4.4	Jesu Lehre	533
4.4.1	Die Redekompositionen	533

4.4.2	Das Verständnis von Gesetz, Gerechtigkeit und Liebe	534
4.4.2.1	Der programmatische Abschnitt Mt 5,17–20	535
4.4.2.2	Das matthäische Verständnis des Begriffs „Gerechtigkeit“	536
4.4.2.3	Das Liebesgebot und die Antithesen	536
4.4.3	Die Kritik an den Schriftgelehrten und Pharisäern	537
4.5	Die Ekklesiologie	538
4.5.1	Die Jüngergemeinschaft als neues Gottesvolk und Bruderschaft	538
4.5.2	Die Verheißung an Petrus	540
4.5.3	Elemente einer Gemeindeordnung	541
4.5.4	Der Missionsauftrag	542
4.6	Die Eschatologie	543
4.6.1	Das endzeitliche Gericht	543
4.6.2	Die Heilsvollendung	544
5.	Besonderheiten des Matthäusevangeliums	545
 § 31 Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte		547
1.	Zur Forschungsgeschichte	547
1.1	Lukasforschung im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert	547
1.2	Die redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen	547
1.3	Gegenwärtige Tendenzen der Lukasforschung	548
1.4	Neuere Kommentare	549
2.	Die von Lukas aufgegriffene Tradition und ihre Verarbeitung	550
2.1	Die traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen des Lukasevangeliums	550
2.1.1	Das Markusevangelium	550
2.1.2	Die Logienquelle	551
2.1.3	Das Sondergut	551
2.2	Das Traditionsgut der Apostelgeschichte	552
2.2.1	Antiochenische Traditionen	552
2.2.2	Paulustraditionen	553
2.3	Die redaktionelle Bearbeitung	553
2.4	Entstehungsort und -zeit	554
2.5	Der Verfasser	555
3.	Formale Probleme	555
3.1	Die Gattung des lukanischen Doppelwerkes	555
3.2	Der Aufbau des Doppelwerkes	557

4.	Die Theologie des lukanischen Doppelwerkes	557
4.1	Gott als Schöpfer und Herr der Geschichte	557
4.1.1	Das Geschichtsverständnis	557
4.1.2	Die Gottesherrschaft	559
4.2	Die Christologie	560
4.2.1	Die geistgewirkte Geburt Jesu	560
4.2.2	Das Wirken des Vorläufers	561
4.2.3	Das öffentliche Wirken Jesu	562
4.2.4	Der Tod Jesu	563
4.2.5	Die Auferweckung und Erhöhung Jesu	564
4.2.6	Jesu endzeitliches Handeln	566
4.3	Die Anthropologie	567
4.3.1	Der Mensch als Sünder	567
4.3.2	Nachfolge und Glaube	568
4.4	Die Pneumatologie	569
4.4.1	Geistaussagen im Lukasevangelium	569
4.4.2	Das Wirken des Geistes nach der Apostelgeschichte	569
4.5	Die Ekklesiologie	570
4.5.1	Das Kirchenverständnis	570
4.5.2	Herrenmahl und Taufe	572
4.6	Gesetzesverständnis und Ethik	573
4.6.1	Das lukanische Gesetzesverständnis	573
4.6.2	Die lukanische Ethik	574
4.7	Der missionarische Dienst	575
4.7.1	Der Missionsauftrag	575
4.7.2	Der Beginn der Mission	575
4.7.3	Die Mission der „Hellenisten“	576
4.7.4	Die Missionstätigkeit des Paulus	577
4.7.5	Kirche und Juden	578
4.7.6	Kirche und Staat	580
4.8	Die Eschatologie	580
4.8.1	Traditionelle Motive	580
4.8.2	Lukanische Veränderungen	581
5.	Abschließende Beobachtungen	582
5.1	Das Verhältnis zu Markus und zu Paulus	582
5.2	Besonderheiten	583

Teil VII

Die johanneische Theologie

§ 32 Voraussetzungen und Entwicklung der johanneischen Theologie	586
1. Die johanneische Tradition	586
1.1 Die verschiedenen Traditionsschichten	586
1.2 Die Repräsentanten der johanneischen Tradition	587
1.3 Die Herkunft der johanneischen Tradition	588
2. Zusammenhänge mit anderen urchristlichen Traditionen	590
2.1 Berührungen mit der Johannesoffenbarung und mit Briefen	590
2.2 Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den synoptischen Evangelien	591
2.2.1 Grundsätzliches	591
2.2.2 Das Gattungsproblem	591
2.2.3 Die Gliederung des Johannesevangeliums	592
2.3 Die nachösterliche Sicht der Geschichte Jesu	593
3. Das Traditionsgut im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen	594
3.1 Die vorjohanneische Tradition des Evangeliums	594
3.2 Traditionsgut in den Johannesbriefen	596
4. Die Weiterentwicklung der johanneischen Schule	597
4.1 Deuterjohanneische Nachträge zum Evangelium	597
4.2 Deuterjohanneische Tradition in den Johannesbriefen ..	597
5. Zur Darstellung der johanneischen Theologie	598
§ 33 Die johanneischen Aussagen über Gott	600
1. Das vorausgesetzte monotheistische Bekenntnis	600
2. Die spezifisch johanneischen Gottesaussagen	601
2.1 Der eine wahre Gott	601
2.2 Die Jenseitigkeit und Unsichtbarkeit Gottes	601
2.3 Gott als Geist, Licht und Liebe	602
2.4 Gottes Herrlichkeit und Wahrheit	603
2.5 Der Heilswille Gottes	604
3. Das Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus	605
3.1 Die Sendung des Sohnes	605
3.1.1 Voraussetzungen des johanneischen Sendungsmotivs	606
3.1.2 Das Sendungsmotiv bei Johannes	607

3.2 Die Offenbarung in Christus als Selbstoffenbarung Gottes	608
3.2.1 Die Einheit des Sohnes mit dem Vater	609
3.2.2 Die Bestreitung der Offenbarung des Vaters im Sohn	610
3.2.3 Die alttestamentlichen Denkvoraussetzungen	610
§ 34 Präexistenz und Inkarnation des Logos	612
1. Die johanneische Inkarnationstheologie	612
2. Der präexistente Logos	613
2.1 Funktion und Struktur von Joh 1,1–18	613
2.2 Die Logos-Prädikation	616
2.3 Das präexistente und postexistente Sein des Logos	617
2.4 Die Schöpfungsmittlerschaft des Logos	619
2.5 Das Wirken des Präexistenten zwischen Schöpfung und Inkarnation	620
2.6 Weitere auf die Präexistenz bezogene Aussagen	620
3. Die Inkarnation Jesu	621
3.1 Außerjohanneische Aussagen über Jesu Menschwerdung	622
3.2 Das johanneische Verständnis der Inkarnation	623
§ 35 Jesu Würde und Funktion	625
1. Jesus als Erfüller alttestamentlicher Erwartungen	625
1.1 Jesus als „Messias“	625
1.2 Jesus als „König der Juden“	626
1.3 Verwandte Prädikationen	627
2. „Der Sohn Gottes“ und „der Sohn“	627
2.1 Die traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen	627
2.2 Die Bedeutung für die johanneische Christologie	628
3. Jesus als „Menschensohn“	630
3.1 Voraussetzungen	630
3.2 Die johanneische Rezeption	631
4. Soteriologische Prädikate	632
4.1 Das „Lamm Gottes“	632
4.2 Der „Retter der Welt“	633
5. Weitere Hoheitsaussagen	634
5.1 Jesus als „Herr“	634
5.2 Die Bezeichnung <i>μονογενής</i>	635
5.3 Jesus als „Gott“	636
6. Die johanneische Verwendung von Hoheitsaussagen	637

§ 36 Das Heilshandeln des Offenbarers	638
1. Jesu Offenbarererfunktion	638
1.1 Offenbarung als Heilsverwirklichung	638
1.2 Offenbarung als Vermittlung des ewigen Lebens	639
2. Jesu irdisches Wirken	641
2.1 Jesu Handeln und Reden als Werk Gottes	641
2.2 Die Werke Jesu als „Zeichen“	642
2.3 Die Worte Jesu	644
2.3.1 Jesu Worte als „Zeugnis“	644
2.3.2 Die Ich-bin-Worte	646
2.4 Die Relevanz der Aussagen über Jesu irdisches Wirken ..	648
3. Tod, Auferstehung und Erhöhung Jesu	649
3.1 Die Begriffe ὑψωθῆναι und δοξασθῆναι	649
3.2 Jesu Hingabe für andere	651
3.2.1 Der gute Hirte	651
3.2.2 Jesu Leidensweg	653
3.3 Die Auferstehung Jesu	654
3.4 Der Hingang zum Vater	656
4. Jesu Wiederkunft	656
4.1 Jesu endzeitliches Erscheinen	656
4.2 Jesu Wiederkehr im Geist	657
§ 37 Die Pneumatologie	658
1. Grundsätzliches über die johanneische Geistauffassung	658
1.1 Zur Terminologie	658
1.2 Zur Geistvorstellung	659
2. Geistaussagen außerhalb der Abschiedsreden	660
2.1 Jesus als Geistträger	660
2.2 Geistaussagen in Joh 3 und 6	661
2.3 Geistaussagen im 1. Johannesbrief	661
3. Die Abschiedsreden	662
3.1 Vorfragen	662
3.2 Die Bezeichnung „der Paraklet“	663
3.3 Die Parakletabschnitte des Johannesevangeliums	664
3.4 Die Funktionen des Parakleten	665
3.5 Die Erläuterungen zu den Parakletworten	667
4. Christologie und Pneumatologie	669

4.1	Der Geist als Stellvertreter Christi	669
4.2	Die Personalisierung des Parakleten	669
4.3	Die Pneumatologie als konstitutives Element der Theologie	670
§ 38 Glaube und Unglaube		672
1.	Zum johanneischen Sprachgebrauch	672
2.	Mensch und Welt angesichts der Offenbarung	673
2.1	Die Unausweisbarkeit des Offenbarungsgeschehens	673
2.2	Die Prädestinationsaussagen	674
2.3	Die dualistischen Aussagen	676
2.4	Der Begriff „Welt“	677
3.	Die Wesensmerkmale des Glaubens	678
3.1	Glauben und Nachfolgen	679
3.2	Glauben und Hören	680
3.3	Glauben und Erkennen	680
3.4	Glauben und Sehen	681
4.	Leben und Handeln aus Glauben	682
4.1	Die gegenwärtige Teilhabe am ewigen Heil	682
4.2	Das Bleiben in der Liebe Gottes	682
4.3	Das Halten der Worte und Gebote Jesu	684
4.4	Das Liebesgebot	685
§ 39 Die Glaubensgemeinschaft		688
1.	Zur johanneischen Begrifflichkeit	688
2.	Grundprinzipien der Gemeinschaft	689
2.1	Die Liebe als Einheitsband	689
2.2	Der Geist als Lebenskraft	689
2.3	Die Einheit der Gemeinde	690
2.4	Die Leitung der Gemeinde	692
3.	Das Problem der Sakramente	692
3.1	Die Taufe	692
3.2	Das Herrenmahl	694
3.3	Die Sündenvergebung	696
3.4	Eucharistiebezogene Zusätze zum Johannesevangelium	696
4.	Die Sendung der Jünger	698
4.1	Das Verhältnis zu den „Juden“	698
4.2	Der universale Auftrag	700

§ 40 Die Eschatologie	702
1. Heilsgegenwart und Heilszukunft in der johanneischen Theologie	702
1.1 Das Problem der veränderten Verhältnisbestimmung	702
1.2 Lösungsmodelle	703
2. Das johanneische Verständnis der Heilsgegenwart	704
2.1 Die gekommene Stunde des Heils	705
2.2 Die Zukunftsdimension der gekommenen Stunde	706
3. Die johanneischen Zukunftsverheißungen	707
3.1 Zukunftsaussagen im Johannesevangelium	708
3.2 Zukunftsaussagen des 1. und 2. Johannesbriefes	712
3.3 Spätere Zusätze im Johannesevangelium	714
4. Der besondere Charakter der johanneischen Eschatologie	715
§ 41 Eigenart und Probleme der johanneischen Theologie ..	717
1. Wandlungen in der johanneischen Theologie	717
1.1 Die vorjohanneische Tradition	717
1.1.1 Vorjohanneisches Traditionsgut im vierten Evangelium	718
1.1.2 Älteres Traditionsgut in den Johannesbriefen	719
1.2 Das Johannesevangelium	719
1.2.1 Die Eigenständigkeit gegenüber den Synoptikern ..	719
1.2.2 Die Eigenständigkeit gegenüber der vor- johanneischen Tradition	721
1.3 Die deuterojohanneische Tradition	722
1.3.1 Der 1. und 2. Johannesbrief	722
1.3.2 Nachträge zum Johannesevangelium	723
1.3.3 Joh 21 und der 3. Johannesbrief	724
2. Zur Deutung des Johannesevangeliums	725
2.1 Besonderheiten im vierten Evangelium	725
2.2 Unterschiedliche Auslegungsmodelle	726
2.3 „Theologie im Rückblick“	728
3. Die Einheit der johanneischen Theologie	730

Teil VIII

*Der Übergang zur Theologiegeschichte
des 2. Jahrhunderts*

§ 42 Kanonische und nichtkanonische Schriften	734
1. Zur Abgrenzung einer Theologiegeschichte des Urchristentums	734
2. Die Schriften der Übergangszeit	737
2.1 Zur Klassifizierung der neuentstehenden Schriften	737
2.1.1 Spätschriften des Neuen Testaments	738
2.1.2 Die „Apostolischen Väter“	738
2.1.3 Die „apokryphe Literatur“	739
2.2 Zur Datierung der spät- und nachneutestamentlichen Schriften	741
§ 43 Der Judas- und der 2. Petrusbrief	743
1. Besonderheit und Entstehungszeit der beiden Schriften	743
2. Der Judasbrief	744
2.1 Inhalt und Absicht der Schrift	744
2.2 Die theologische Eigenart	744
3. Der 2. Petrusbrief	746
3.1 Inhalt und Abhängigkeit vom Judasbrief	746
3.2 Die theologische Eigenart	747
4. Zur Kanonizität der beiden Schriften	749
§ 44 Die Apostolischen Väter	750
1. Die Apostolischen Väter als Dokumente für die Zeit des Übergangs	750
2. Die Schriften der Apostolischen Väter	750
2.1 Echte Briefe	751
2.2 Fingierte Briefe	751
2.3 Sonstige Schriften	752
3. Theologische Hauptthemen	752
3.1 Das Alte Testament und seine Auslegung	752
3.2 Schöpfungstheologische Aussagen	753
3.3 Das christologische Bekenntnis	754

3.4 Die Ekklesiologie	756
3.5 Die Ethik und das Problem der zweiten Buße	757
3.6 Die Eschatologie	757
4. Kirchenordnung und Gottesdienst	758
4.1 Bemühungen um eine institutionalisierte Kirchen- verfassung	758
4.2 Gottesdienstliche Traditionen	760
5. Das Verhältnis der Apostolischen Väter zu den neutestamentlichen Schriften	761

§ 45 Rückblick auf die Theologiegeschichte

des Urchristentums 763

1. Die Funktion einer urchristlichen Theologiegeschichte	763
2. Die vorliterarische Epoche	764
2.1 Die Jesustradition und ihre Rezeption	764
2.2 Kerygma, Paränese und liturgische Überlieferung	765
3. Die literarischen Dokumente der apostolischen Zeit	766
3.1 Vorstufen der Evangelien	766
3.2 Die Paulusbriefe	766
4. Die literarischen Überlieferungen der nachapostolischen Zeit .	767
4.1 Die Briefliteratur	767
4.2 Evangelien und Apostelgeschichte	768
5. Schriften aus der Zeit des Übergangs zur Alten Kirche	769
6. Die Frage nach der Einheit der neutestamentlichen Theologie .	770

Anhang 771

Literaturübersichten	772
Stellenregister	835
Personenregister	855
Sachregister	859

§ 1 Die Aufgabenstellung

Theologie ist Nachdenken über den Glauben und damit Nachdenken über den als gültig anerkannten Wahrheitsanspruch der christlichen Botschaft. Theologie des Neuen Testaments konzentriert sich auf das Glaubenszeugnis des Urchristentums, das als solches Grundlage aller christlichen Verkündigung und Theologie ist. Dabei gilt es, sowohl die einzelnen Überlieferungsschichten und Schriften des Neuen Testaments zu untersuchen, was im Rahmen einer Theologiegeschichte des Urchristentums zu erfolgen hat, als auch nach dem Gesamtzeugnis zu fragen, was unter thematischer Perspektive geschehen soll. Das erfordert eine zweiteilige Behandlung der neutestamentlichen Theologie. Die Frage der Verbindlichkeit der Texte kann in beiden Fällen nicht ausgeklammert werden.

1. Zur Geschichte der „Theologie des Neuen Testaments“

1.1 Von den Anfängen bis zum 18. Jahrhundert

1.1.1 Eine selbständige Theologie des Neuen Testaments hat es bis ins 18. Jahrhundert hinein nicht gegeben. Alle christliche Theologie galt als biblisch und speziell neutestamentlich begründet, zugleich war sie verbunden mit den Erkenntnissen der Auslegungstradition. Seit *Origenes* war in hermeneutischer Hinsicht die Lehre vom vierfachen Schriftsinn maßgebend, die mit ihrer Unterscheidung von *sensus historicus*, *sensus allegoricus*, *sensus tropologicus* und *sensus anagogicus* vielfältige Möglichkeiten bot, den biblischen Text zu entfalten. Dabei ging es um den Wortsinn, den übertragenen Sinn, die Bedeutung für das Verhalten und um die Zukunftsdimension.

1.1.2 Daß es in der mittelalterlichen Exegese, vor allem mit Hilfe des *sensus allegoricus*, zu einer erheblichen Überlagerung und Überfremdung der Texte der Bibel kam, hat *Martin Luther* klar erkannt. Für ihn war fortan der *sensus historicus* im Sinne des *sensus propheticus* maßgebend und zugleich Kriterium für rechte und falsche kirchliche Tradition. Entsprechend kam es bei den anderen Reformatoren zu einer grundsätzlichen

Rückwendung zu den unmittelbaren Aussagen der Heiligen Schrift, und ein dogmatischer Entwurf wie *Melanchthons Loci* von 1521 wurde anhand des Römerbriefs entworfen. Grundsätzlich galt: Die Schrift allein ist *norma normans* für alle theologische Erkenntnis und Verkündigung, nicht die Auslegungstraditionen oder die kirchlichen Lehrentscheidungen.

1.1.3 Im Bereich der sogenannten protestantischen Orthodoxie wurde der grundsätzliche Rückbezug auf die Bibel teilweise sehr formalistisch gehandhabt. Es kam zu der Methode der *dicta probantia*, wonach für jede theologische Aussage eine „begründende“ biblische Textstelle angegeben werden mußte. Immerhin ging es weiter um eine an der Bibel orientierte Theologie.

1.2 Grundsätzliche Entscheidungen im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert

Zu einer sehr tiefgreifenden Weichenstellung kam es am Ende des 18. Jahrhunderts im Gefolge der Aufklärung. Das historische Bewußtsein setzte sich durch, und die rationalen Fragestellungen sowie die Überprüfung traditioneller Anschauungen wurden bestimmend. Das wirkte sich in erheblichem Maße auch auf das Schriftverständnis und die Schriftauslegung aus. Es sind vier bedeutsame Schritte gewesen, die innerhalb von rund 100 Jahren vollzogen wurden und die eine „Theologie des Neuen Testaments“ entstehen ließen:

1.2.1 *Johann Philipp Gabler* hielt 1787 in Altdorf eine Antrittsvorlesung unter dem Thema „Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Ziele“. Darin forderte er eine prinzipielle Trennung von biblischer und dogmatischer Theologie, was fortan für die Exegese selbstverständlich wurde.

1.2.2 *Georg Lorenz Bauer* vollzog in seiner 1800–1802 erschienenen „Biblischen Theologie des Neuen Testaments“ erstmals die Trennung von alttestamentlicher und neutestamentlicher Theologie. Er hielt dies für unerlässlich, da es sich ja um eine historische Darstellung der Theologie der biblischen Schriften handelt. Es war eine Entscheidung, die für die Weiterentwicklung ebenso nachhaltig war wie die Grundthese *Gablers*.

1.2.3 *Ferdinand Christian Baur* wies dann in seiner „Geschichte des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“ (1853) und seinen „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie“ (posthum 1864) darauf hin, daß man eine neutestamentliche Theologie nicht ohne weiteres als Einheit betrachten und behandeln dürfe, daß es vielmehr eine Vielzahl von Span-

nungen und Gegensätzen im Urchristentum gegeben habe, was eine entsprechende Darstellungsweise erfordert. Er hat daher die neutestamentliche Theologie, bei der die Kanongrenzen berücksichtigt sind, mit der Geschichte des Urchristentums verbunden, um sie im Sinne einer Theologiegeschichte des Urchristentums darzustellen. Im Anschluß an *Hegels* Dialektik ging er von der „Antithese“ zwischen Paulus und den Judaisten aus, sah in einer zweiten Periode, der die Deuteropaulinen, der Hebräerbrief, die Katholischen Briefe und die Apostelgeschichte angehören, eine Annäherung der Standpunkte, und in einer dritten Periode vollzog sich dann nach seiner Auffassung eine „Synthese“ in den im 2. Jahrhundert entstandenen johanneischen Schriften. Damit stellte er sich erstmals der Frage nach der inneren Zusammengehörigkeit der urchristlichen Überlieferung.

1.2.4 *William Wrede* führte 1897 mit seiner Programmschrift „Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie“ einen weiteren Schritt durch und gliederte die neutestamentliche Theologie in die Religionsgeschichte der Spätantike ein. Daraus ergaben sich weitreichende Konsequenzen: Er ließ die Kanongrenzen fallen und sprach nicht mehr von neutestamentlicher Theologie oder Theologiegeschichte, sondern von der Geschichte der Religion und Frömmigkeit des Urchristentums.

1.3 Maßgebende Entwürfe aus dem 19. und beginnenden 20. Jahrhundert

Wie kann unter solchen methodischen Voraussetzungen eine Theologie des Neuen Testaments aussehen? Nicht nur die Vertreter der „liberalen Theologie“ des 19. Jahrhunderts, auch die Vertreter der sogenannten „positiven Theologie“, also der konservativen Richtung, haben das prinzipielle Recht der erhobenen methodischen Forderungen eingesehen und aufgegriffen, wenngleich nicht mit allen Konsequenzen durchgeführt.

1.3.1 Im konservativen Bereich hat die „Lehrbegriff-Methode“ Verbreitung gefunden. Ihr Hauptrepräsentant war *Bernhard Weiß* mit seinem „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments“ (1868, 71903). Diese Methode hat bis ins 20. Jahrhundert nachgewirkt. Die historisch feststellbaren Unterschiede zwischen den einzelnen neutestamentlichen Schriften werden wahrgenommen, aber nicht als Gegensätze und Spannungen verstanden, sondern als verschiedene Ausformungen der Lehre Jesu. Dafür wurde die Bezeichnung „Lehrbegriffe“ gewählt, die im einzelnen zwar Unterschiede enthalten, aber als Einheit zusammenge-

hören. Modifiziert erscheint diese Konzeption auch bei *Adolf Schlatter*, der in zwei Bänden neben der „Geschichte des Christus“ die „Theologie der Apostel“ behandelt hat (²1922/23).

1.3.2 Eine etwas andere Richtung hat einer der Hauptvertreter der Erlanger Theologie des 19. Jahrhunderts, *Johann Christian Konrad von Hofmann*, in seinen beiden Werken „Der Schriftbeweis“ I–III (1852–55, ²1857–59) und „Biblische Theologie des Neuen Testaments“ (posthum 1886) eingeschlagen. Er spricht zwar auch vom „Lehrinhalt“ der Botschaft Jesu und seiner Zeugen, aber alles wird eingeordnet in eine heilsgeschichtliche Konzeption, die das Alte Testament als Verheißung berücksichtigt und die neutestamentliche Erfüllung sowie deren geschichtliche Relevanz im einzelnen beschreibt. In diesen Prozeß werden die einzelnen Schriften eingeordnet.

1.3.3 Im Bereich der liberalen Theologie hat das Programm *Ferdinand Christian Baur*s nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Dabei ging es zunächst um die Gültigkeit und Anwendbarkeit des von *Baur* rezipierten Geschichtsbildes *Hegels*, das weitgehend zurückgedrängt wurde; die Konzeption der neutestamentlichen Theologie als Theologiegeschichte des Urchristentums setzte sich jedoch rasch durch. Sie wurde, dem Trend der Zeit entsprechend, im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer stärker als „Entwicklungsgeschichte“ des religiösen und sittlichen Bewußtseins verstanden. Repräsentativ für diese Richtung ist *Heinrich Julius Holtzmann* mit seinem „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie“ III (1897, posthum ²1911). Er behandelt ausführlich die einzelnen Überlieferungskomplexe und versteht seine Aufgabe als wissenschaftliche Darstellung „des religiösen und, sofern alle ethischen Fragen hier religiös bedingt sind, auch des sittlichen Gehaltes der kanonischen Schriften des Neuen Testaments“, und zwar „nach der durch Individualitäten und Zeitströmungen bedingten Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit“ (I S. 20).

1.3.4 In dem zuletzt genannten Werk sind die Forderungen *Wredes* noch unberücksichtigt geblieben. Als bald ergab sich aber auch hierauf eine spürbare Resonanz in der „religionsgeschichtlichen Schule“, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts erheblichen Einfluß gewonnen hat. Der einflußreichste Entwurf, der allerdings nicht die gesamte Theologie, sondern nur die Christologie erfaßte, stammt von *Wilhelm Bousset* und trägt den Titel: „Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus“ (1913, ²1921). Im Gefolge dieser Schule steht auch das mehrfach aufgelegte, die neutestamentliche Gesamtproblematik berücksichtigende Werk von *Heinrich Weinel*, „Biblische Theologie des Neuen Testaments“ (1911, ⁴1928). Es ist ein Buch mit

völlig unpassendem Titel; sehr viel zutreffender ist der Untertitel: „Die Religion Jesu und des Urchristentums“. Eine starke und bewußte Einbeziehung der religiösen Umwelt und ihrer Einflüsse auf das entstehende Christentum ist hier maßgebend.

1.3.5 In bewußter Auseinandersetzung mit der religionsgeschichtlichen Forschung ist die „Theologie des Neuen Testaments“ von *Paul Feine* seit der 3. Auflage 1919 abgefaßt worden. Sie hat zahlreiche weitere Auflagen erlebt und ist noch 1953 in 8. Auflage nachgedruckt worden. Dem Verfasser geht es um eine „Darstellung des Evangeliums und seiner Ausprägung in den verschiedenen Typen der apostolischen Verkündigung“ (S.V). Bei aller konservativer Grundhaltung berücksichtigt er kritische Fragen. Besonders beachtenswert ist der Schlußteil, in dem er „Die Hauptgedanken der ntlischen Theologie“ zusammenfassend darstellt (S. 402–420), worauf in Bd. II zurückzukommen ist. Interessant ist, daß *Feine* 1921 auch ein Buch über „Die Religion des Neuen Testaments“ vorgelegt hat, bei dem es ihm im Gegenzug zur Religionsgeschichte nicht um die Bezüge zur Umwelt, sondern um „den religiösen Gehalt des Evangeliums und die Grundzüge des christlichen Glaubens“ ging (S. V).

2. Darstellungen der neutestamentlichen Theologie seit 1950

Im vorliegenden Zusammenhang sind vor allem Werke zu berücksichtigen, die die neutestamentliche Theologie im Sinne einer Theologiegeschichte des Urchristentums behandeln. Auf die wenigen Darstellungen, die sich um den Nachweis der Einheit des neutestamentlichen Zeugnisses bemühen, ist erst im zweiten Band ausführlich einzugehen.

2.1 Rudolf Bultmann

Das 1949–53 erstmals in Lieferungen erschienene Werk von *Rudolf Bultmann* hat einen enormen Einfluß ausgeübt, so daß die evangelische Forschung im deutschsprachigen Bereich fast für ein halbes Jahrhundert davon mitbestimmt worden ist, aber auch darüber hinaus Auswirkungen erkennbar sind.

2.1.1 *Rudolf Bultmann* orientiert sich in seiner „Theologie des Neuen Testaments“ (1984 hg. v. *Otto Merk*) am „Kerygma“, der Heilsbotschaft von Jesu Tod und Auferstehung, weswegen die Verkündigung Jesu für ihn kein Bestandteil der neutestamentlichen Theologie ist, sondern lediglich zu deren „Voraussetzungen“ gehört. Entscheidende „Motive“ für eine

urchristliche Theologie finden sich dann im „Kerygma der Urgemeinde“ und im „Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus“. Ein theologischer Entwurf im strengen Sinn liegt erst bei Paulus und dann bei Johannes vor. Daher gehört, wenngleich in einem anderen Sinn, auch das „Kerygma der Urgemeinde“ und das „Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus“ ebenfalls zu den „Voraussetzungen“. Entsprechend enthalten die späteren Schriften nur Materialien für eine Theologie; sie stellen die „Entwicklung zur alten Kirche“ dar. Nicht einmal die synoptischen Evangelien werden eigens besprochen.

2.1.2 *Bultmanns* Entwurf ist konsequent an der Theologiegeschichte des Urchristentums orientiert. Das hat einen sachlich-theologischen Grund, wie er in den „Epilegomena“ ausführt: Da das Kerygma seinem Wesen nach unverfügbarer Heilzuspruch ist, kann es Verkündigung und Theologie immer nur in unterschiedlichen Ausformungen geben. Entscheidend ist dabei das neue menschliche Selbstverständnis, das durch das Kerygma konstituiert wird. Dieses Selbstverständnis kann sich aber immer nur in menschlicher Sprache und in einem zeit- und situationsbedingten Glaubenszeugnis artikulieren (dazu Näheres in Bd. II § 1).

2.2 Hans Conzelmann und Herbert Braun

2.2.1 Ganz im Gefolge *Bultmanns* steht *Hans Conzelmann* mit seinem „Grundriß der Theologie des Neuen Testaments“ (1967, ³1976; neu bearbeitet von *Andreas Lindemann*, ⁴1987). Er baut auf *Bultmann* auf und will diesen weiterführen. Änderungen sind, von zahlreichen Einzelheiten abgesehen, vor allem an folgenden Punkten festzustellen: Er will den Glauben zum eigentlichen Thema machen, nicht den gläubigen oder ungläubigen Menschen, wenngleich es sich dabei um Aussagen handelt, die dem glaubenden Verstehen des Menschen entsprungen sind (vgl. § 9 bzw. § 7). Das hebt den gemeinsamen Ansatz nicht auf, soll diesen aber vor Mißverständnissen schützen (so S. 13; ⁴1987 S. 17). Er berücksichtigt auch stärker den Inhalt der Verkündigung und orientiert sich dabei an den Bekenntnisformeln (der Homologie und dem Credo), um ansatzweise das Gemeinsame der urchristlichen Tradition hervortreten lassen. *Conzelmann* will wie *Bultmann* traditionsgeschichtlich (= theologiegeschichtlich) vorgehen, behandelt dabei aber das Kerygma der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinde nicht nur als Voraussetzung der paulinischen und johanneischen Theologie, sondern als eigenen, wenn auch nur fragmentarisch erkennbaren theologischen Entwurf. Außerdem widmet er dem synoptischen Kerygma ein eigenes Kapitel, was bei *Bultmann* fehlt. Wie

dieser ist er jedoch der Ansicht, daß der „historische Jesus“ kein Thema der neutestamentlichen Theologie sei (S. 13f.15f; 41987 S. XVIIIf.XIXf). Im Blick auf die urchristliche Theologiegeschichte ist *Conzelmanns* Grundriß insofern ausgewogener als *Bultmanns* Lehrbuch, als Paulus und Johannes nicht einseitig hervorgehoben werden, sondern in die älteste Traditionsbildung und Theologie einschließlich der synoptischen Evangelien eingegliedert sind.

2.2.2 Ebenfalls im Gefolge *Bultmanns*, seine Konzeption radikal zuspitzend, steht *Herbert Braun*. Eine ausgeführte Theologie des Neuen Testaments hat er nicht veröffentlicht; es liegt von ihm aber ein programmatischer Aufsatz über „Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments“ vor. *Braun* orientiert sich einseitig an der Vielfalt und den Divergenzen der neutestamentlichen Überlieferung und sieht lediglich im Verständnis des Menschseins, also der Anthropologie, gemeinsame Grundstrukturen. An die Stelle der Unverfügbarkeit des Kerygmas tritt als durchgängiger Bezugspunkt der Mensch, da Gott überhaupt nur in dem „Woher meines Umgetriebenseins“ faßbar ist. Daher gilt: „Ich kann von Gott nur reden, wo ich vom Menschen rede; also anthropologisch ... Das hieße dann aber: der Mensch als Mensch, der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit, impliziert Gott“ (S. 423). Was *Braun* hier und in anderen Aufsätzen (vor allem in: „Hebt die heutige neutestamentlich-exegetische Forschung den Kanon auf?“) vorträgt, ist nun allerdings eine theologische Konzeption, die dem Neuen Testament in keiner Weise mehr gerecht wird. Es entspricht auch nicht mehr der am Kerygma orientierten Anthropologie *Bultmanns*. Zutreffend hat *Eduard Lohse* einmal formuliert, hier werde Theologie nicht als Anthropologie dargestellt, sondern Theologie in Anthropologie aufgelöst (Exegetische Studien II, S. 243f). Dieser Weg führt in eine totale Sackgasse.

2.3 Joachim Jeremias und Leonhard Goppelt

2.3.1 Einen völlig anderen Entwurf hat *Joachim Jeremias* vorgelegt: „Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu“ (1971, 31979). Zum Verständnis seiner Darstellung ist der Aufsatz „Das Problem des historischen Jesus“ aus dem Jahr 1960 wichtig (in: *Jesus und seine Botschaft*, S. 5–19). Grundlegend für eine neutestamentliche Theologie ist nach seiner Auffassung nicht das nachösterliche Kerygma, sondern die eigene Verkündigung Jesu. Sie ist der „Ruf“, worauf alle nachösterliche Botschaft und Überlieferung nur die „Antwort“ ist. Durch Jesu ureigene Botschaft und seinen Hoheitsanspruch „werden wir vor Gott selbst ge-

stellt“, hier stoßen wir auf „einen letzten Anspruch“. „Das Entscheidende ist der Ruf, nicht die Antwort“ (S. 18f). Leider hat der Autor den zweiten Band seiner Theologie nicht mehr schreiben können. Er sollte die „Antwort“, das Kerygma der Urgemeinde, in seiner vielfältigen Gestalt enthalten. Die unumgängliche Frage, wie eine nur auf Grund historischer Analyse wiedergewonnene Botschaft und Geschichte als Offenbarungsgeschehen Grundlage der Verkündigung und Theologie sein kann, beantwortet *Jeremias* mit dem Satz: „Die Inkarnation schließt es in sich, daß die Geschichte Jesu nicht nur offen ist für geschichtliche Untersuchung, für historische Forschung und Kritik, sondern all das fordert. Wir müssen wissen, wer der historische Jesus war und wie seine Verkündigung lautete. Wir dürfen das Skandalon der Menschwerdung nicht beseitigen“ (ebd. S. 13). Auf die Problematik dieser These ist zurückzukommen.

2.3.2 Leonhard Goppelt behandelt in seiner „Theologie des Neuen Testaments“ (1976/77; ³1985) ebenfalls sehr ausführlich die vorösterliche Verkündigung Jesu, aber zentral für ihn ist das Ostergeschehen. Von hier aus werden Jesu eigene Verkündigung und die Botschaft der Jünger in nachösterlicher Zeit zusammengehalten. Geschichtliche und inhaltliche Kontinuität zwischen Jesu Botschaft und der Theologie der Urgemeinde sind hierbei ausschlaggebend. *Goppelt* hat zu Beginn des ersten Teiles betont, daß das Osterkerygma der „Ansatz der neutestamentlichen Theologie“ sei und dementsprechend die Darstellung auf das Ostergeschehen hin orientiert. Die historische Jesusforschung ist mitberücksichtigt und einbezogen, wichtig ist aber für ihn vor allem die heilsgeschichtliche Dimension. Die Darstellung ist konzentriert auf das „von dem Gott des Alten Testaments herkommende Erfüllungsgeschehen“, wobei von „Jesus als seiner Mitte“ auszugehen ist (I S. 50f). Ähnlich wie bei *Schlatter* wird im ersten Teil „Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung“ und im zweiten Teil „Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses“ behandelt. In dem fragmentarisch hinterlassenen, von *Jürgen Roloff* herausgegebenen zweiten Band werden die einzelnen theologischen Entwürfe des Urchristentums nebeneinander behandelt. Leider fehlt ein abschließendes Kapitel. Einen Ersatz bietet der Aufsatz „Die Pluralität der Theologien im Neuen Testament und die Einheit des Evangeliums als ökumenisches Problem“ erschienen in: *Vilmos Vajta* (Hrsg.), *Evangelium und Einheit. Bilanz und Perspektiven der ökumenischen Bemühungen*, Göttingen 1971, S. 102–125.

2.4 Eduard Lohse und Werner Georg Kümmel

Zwei knapper gehaltene Darstellungen verdienen Beachtung wegen der dabei vertretenen Konzeption. In beiden Fällen läßt sich ein gewisser Ausgleich zwischen gegensätzlichen Ansätzen erkennen.

2.4.1 *Eduard Lohse* stellt in seinem erstmals 1974 erschienenen „Grundriß der neutestamentlichen Theologie“ die Verkündigung Jesu und das Kerygma der ersten Christen an den Anfang und behandelt dann die einzelnen neutestamentlichen Schriften. Er versteht die neutestamentliche Theologie als Entfaltung des urchristlichen Zeugnisses, bei der „die weltweite Bedeutung der Christuspredigt aufgewiesen werden (muß), deren erneuernde Kraft das Verhältnis der Menschen zueinander verändert und sie zur Gemeinschaft in Christus verbindet“ (S. 14). Dabei ist die Verkündigung Jesu als Bestandteil der neutestamentlichen Theologie anzusehen. „Denn zwar kann es erst seit Ostern Bekenntnis zum gekreuzigten und auferstandenen Herrn geben; aber dieses Bekenntnis bleibt an die Geschichte Jesu gebunden, die unwiederholbar ein für allemal geschehen ist“ (S. 20). Angesichts der Tatsache, daß die urchristlichen Schriften keine einheitliche Lehre, sondern verschiedene theologische Entwürfe enthalten, sind sie in ihrem Neben- und Nacheinander zu behandeln. Wichtig ist für ihn aber auch die Frage nach der „Einheit des Neuen Testaments“, die jedoch nur in einem kurzen Schlußabschnitt behandelt wird (S. 161–164).

2.4.2 *Werner Georg Kümmel* beschränkt sich in dem 1969 vorgelegten Werk „Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen“ (mit Änderungen 41980) auf eine Nebeneinanderstellung der Verkündigung Jesu, des Paulus und des Evangelisten Johannes. Er begründet das damit, daß erst nach der Erörterung der einzelnen urchristlichen Überlieferungen die Frage nach dem Gesamtzeugnis gestellt werden kann. Dabei besteht für ihn kein Zweifel, daß die drei ausgewählten Komplexe „nicht nur an Umfang, sondern auch an Bedeutung aus dem übrigen Neuen Testament herausragen und daß es darum auch sachgemäß und möglich ist, sich anhand dieser Verkündigungsformen ein klares und ausreichendes Bild von der zentralen Verkündigung des Neuen Testaments zu machen“ (S. 18). Trotz der Einschaltung eines Zwischenkapitels über den Glauben der Urgemeinde bleibt allerdings die Parallelisierung dieser drei „Hauptzeugen“ methodisch und sachlich problematisch; denn einerseits besitzt die Verkündigung Jesu eine andere Stellung und Funktion als die theologischen Entwürfe des Paulus und Johannes, andererseits sind die paulinische und johanneische Theologie Bestandteil der urchristlichen Verkündigung insgesamt, lassen sich daher schwer isolieren.

2.5 Georg Strecker

Das 1995 posthum von *Friedrich Wilhelm Horn* herausgegebene Werk steht im Kontext der zuvor besprochenen Entwürfe aus der deutschsprachigen evangelischen Exegese des 20. Jahrhunderts.

2.5.1 In einem vorausgegangenem Grundsatzreferat hat *Strecker* betont: „Es soll der hier vorzustellende Entwurf von der Endfassung der neutestamentlichen Texte ausgehen, also eine redaktionsgeschichtliche Theologie des Neuen Testaments intendieren“ (zitiert im Vorwort S. Vf). Kennzeichnend dafür ist „das Verhältnis von Diachronie und Synchronie. Die synchronisch zu ordnende theologische Eigenart der neutestamentlichen Autoren steht auf dem Hintergrund eines weiter zurückreichenden, diachronisch zu erfassenden Traditionsstoffes, der seinerseits durch eine Mehrzahl von theologischen Konzeptionen geprägt ist“, weswegen eine Theologie des Neuen Testaments „die Komplexität von Theologien im Neuen Testament bezeichnet“ (S. VI).

2.5.2 Unter dieser Voraussetzung wird eine urchristliche Theologiegeschichte anhand der überlieferten Schriftenkomplexe geboten, bei der auf die Frage nach der Einheit verzichtet werden kann. Das Nebeneinander unterschiedlicher Zeugnisse ist das Charakteristikum der Überlieferung des Urchristentums. Der Aufbau ist so gestaltet, daß die Theologie des Paulus am Anfang steht, dann die urchristliche Überlieferung bis zur Abfassung der Evangelien folgt; dem schließt sich die Behandlung der Synoptiker an. Die drei weiteren Teile umfassen die johanneische Schule, die deuteropaulinische Literatur und die katholische Briefliteratur. In diesem Schlußteil vermengen sich historische und kanongeschichtliche Aspekte.

2.5.3 Im Sinne *Bultmanns* gilt: „Das im urchristlichen Kerygma bezugte Christuseignis ist der entscheidende Ausgangspunkt der theologischen Konzeption der neutestamentlichen Schriftsteller“ (S. 8f). Jeder Versuch, eine „biblische Theologie“ zu entwerfen, wird strikt abgelehnt: Das Kerygma „sprengt die Sacheinheit von Altem Testament und Neuem Testament, da es trotz vorhandener Kontinuität zur alttestamentlichen Überlieferung zu dieser literaturgeschichtlich wie auch theologisch in einem diskontinuierlichen Verhältnis steht“ (S. 9). Das ist ein Satz, der zweifellos der Überprüfung bedarf.

3. Katholische und angloamerikanische Darstellungen der neutestamentlichen Theologie

Das Bemühen um eine Darstellung der neutestamentlichen Theologie ist in der deutschen evangelischen Exegese beheimatet. Seit Ende des Zweiten Weltkriegs ist es aber auch in der katholischen und angloamerikanischen Exegese zu Veröffentlichungen von Entwürfen einer Theologie des Neuen Testaments gekommen.

3.1 Katholische Werke

3.1.1 Erstmals haben in der katholischen Forschung *Max Meinertz* im Jahre 1950 und kurz danach *Joseph Bonsirven* 1951 eine Theologie des Neuen Testaments abgefaßt. Beide lehnen sich relativ stark an die konservativen Entwürfe der evangelischen Exegese an. *Rudolf Schnackenburg* gab 1963 unter dem Titel „Neutestamentliche Theologie“ lediglich einen Bericht über relevante katholische Forschungen zu Teilgebieten heraus. Zwischen 1968–74 hat dann *Karl Hermann Schelkle* eine thematische Darstellung in vier Bänden vorgelegt, auf die an anderer Stelle zurückzukommen ist.

3.1.2 1981 ist der 1. Band des Werkes von *Wilhelm Thüsing* mit dem Titel „Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus“ erschienen (21996); ein 2. Band kam 1998 heraus, und der Verfasser hat kurz vor seinem Tod noch den 3. Band abgeschlossen, der 1999 von *Thomas Söding* posthum veröffentlicht wurde; Fragmente des geplanten 4. Bandes sollen noch folgen. *Thüsing* geht, wie schon der Buchtitel zeigt, von der Vielfalt des neutestamentlichen Zeugnisses aus. In seinen sehr beachtenswerten programmatischen Überlegungen fragt er aber, was dabei die entscheidenden Leitprinzipien sind, und verweist auf zwei Reihen von Kriterien, die sich einerseits von Jesu irdischem Wirken und andererseits von Ostern her ergeben. Damit korrespondiert im 2. Band der „Aspekt der Kontinuität mit Jesus Christus“; in diesem Zusammenhang werden auch Perspektiven für eine biblische Theologie besprochen. Es handelt sich insofern um einen Neuansatz, als nicht im Nachhinein nach der inneren Zusammengehörigkeit der vielfältigen Überlieferungen gefragt wird, sondern von vornherein die maßgebenden inhaltlichen Strukturen bestimmt werden. Auf dieses wichtige Werk ist bei der Behandlung der Einheit des neutestamentlichen Zeugnisses näher einzugehen.

3.1.3 1989 hat *Joachim Gnilka* eine kurzgefaßte „Neutestamentliche Theologie“ veröffentlicht, der 1994 eine breit ausgeführte „Theologie des

Neuen Testaments“ im Sinn einer auf die kanonischen Schriften begrenzten Theologiegeschichte des Urchristentums folgte. Sie wirkt gegenüber dem Werk *Thüsing*s sehr viel traditioneller, hat stattdessen den Vorteil, übersichtlich zu sein und klar profilierte Einzeldarstellungen zu bieten. *Gnilka* verzichtet auf eine Behandlung der Verkündigung Jesu, was aber nicht aus prinzipiellen, sondern aus pragmatischen Gründen geschieht, da er diese 1990 in einem eigenen Werk behandelt hat. In seiner Theologie von 1994 beginnt er mit Paulus, läßt die Synoptiker und das Johannes-evangelium (mit Briefen) folgen; daran schließt er die nachpaulinischen Briefe, die Johannesapokalypse und die Kirchenbriefe an. Was überrascht, ist die Ausgliederung des 2. Thessalonicher- und des Jakobusbriefs, die lediglich in Exkursen berücksichtigt werden. In einer Schlußbetrachtung verweist er auf das Phänomen eines theologiegeschichtlich erkennbaren Auslegungsprozesses sowie auf die gegenseitigen Abhängigkeiten und Einflußnahmen, die auf eine starke „Vernetzung der neutestamentlichen Theologie(n)“ verweisen (S. 462f). Angesichts der Vielfalt geht es darum, weder auszuwählen noch auszugleichen, sondern den unabgeschlossenen Auslegungsprozeß aufzuzeigen (S. 464).

3.1.4 Lediglich ein Teilbereich ist von *Alfons Weiser* in „Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie der Evangelien“, 1993, behandelt worden (berücksichtigt sind auch die Redenquelle, Apostelgeschichte, Johannesbriefe und Johannesoffenbarung). Was dieses Werk auszeichnet ist die sorgfältige Einzeldarstellung. Abschließend behandelt der Verfasser den „tragenden Einheitsgrund: Jesus von Nazaret“, sowohl im Blick auf sein Leben und Wirken als auch im Blick auf die „österliche Grunderfahrung“ (S. 217f).

3.2 Angloamerikanische Werke

Auch die anglo-amerikanische Forschung hat erst im Gefolge der deutschen Exegese die Frage nach einer Theologie des Neuen Testaments aufgegriffen, ebenfalls im Sinn einer theologiegeschichtlichen Darstellung. Zu nennen sind aus der Anfangszeit die Werke von *F.C. Grant* 1950; *Alan Richardson* 1958; und *Frank Stagg* 1962.

3.2.1 Beachtung gefunden hat die 1974 erschienene ausführliche Darstellung von *George E. Ladd*. Er beginnt mit den synoptischen Evangelien ohne gesonderte Behandlung der Verkündigung Jesu, schließt die Betrachtung des Johannesevangeliums an, um danach erst die kerygmatischen Traditionen der Urkirche zu besprechen. Dann folgen Kapitel über Paulus, die Katholischen Briefe und die Offenbarung. Eine abschlie-

ßende Zusammenfassung fehlt, was erkennen läßt, daß für den konservativen Verfasser zwar die Vielgestaltigkeit der neutestamentlichen Zeugnisse im Vordergrund steht, aber deren Einheit vorausgesetzt wird. Ähnlich ist das Buch von *Leon Morris*, „New Testament Theology“, von 1986 zu beurteilen. In der Grundhaltung verwandt, aber stärker an dogmatischen Fragestellungen orientiert, ist das 1981 veröffentlichte Werk von *Donald Guthrie*, „New Testament Theology“.

3.2.2 Die kritische Forschung ist stärker an der geschichtlichen Verortung der urchristlichen Zeugnisse interessiert, was dazu führt, daß eine auffällige Tendenz zu vereinzelter Betrachtung der theologischen Konzeptionen besteht. Das zeigt deutlich die von *J.D.G. Dunn* seit 1993 herausgegebene Reihe „New Testament Theology“, in der die urchristlichen Schriften, auch die einzelnen Paulusbriefe, je gesondert von einem anderen Bearbeiter behandelt werden. Immerhin steht dieser Forschungsrichtung das 1991 in Oxford erschienene Buch „Variety and Unity in New Testament Thought“ von *John Reumann* gegenüber, in dem die Frage der inneren Zusammengehörigkeit erörtert wird.

4. Bemühungen um eine biblische Theologie

Nachdem *Gerhard von Rad* im Jahre 1960 am Ende des 2. Bandes seiner „Theologie des Alten Testaments“ das alttestamentliche Heilsgeschehen „im Lichte der neutestamentlichen Erfüllung“ behandelt hatte, war die Aufgabe einer neu zu konzipierenden gesamtbiblischen Theologie gestellt. *Hans Joachim Kraus* hat ein Jahrzehnt später „Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik“ behandelt und abschließend einige „Projekte“ skizziert. In anderer Weise hat das 1992 erschienene Werk von *B.S. Childs*, „Biblical Theology of the Old and New Testaments“, Anstöße für eine gesamtbiblische Konzeption vermittelt.

4.1 Die Aufgabe einer gesamtbiblischen Theologie

Die entscheidende Frage bei der Ausarbeitung einer gesamtbiblischen Theologie war die nach einer übergreifenden Thematik.

4.1.1 Weithin unbestritten ist, daß das Neue Testament ohne das Alte Testament schlechterdings nicht zu verstehen und zu interpretieren ist. Das gilt nicht nur aus formalen Gründen, weil häufig zitiert oder auf alttestamentliche Texte angespielt wird; es gilt auch nicht bloß im Sinn einer religionsgeschichtlichen Voraussetzung (zusammen mit dem Früh-

judentum), sondern das Alte Testament war, mit *Hans von Campenhausen* formuliert, die „Bibel des Urchristentums“. Es ging also um die Heilige Schrift, die Grundlage des Glaubens war und blieb. Neu hinzu kam die mündliche Botschaft des Evangeliums und damit zusammen auch eine erheblich veränderte Interpretation des Alten Testaments im Sinne der „erfüllten Verheißung“. Insofern kann eine Theologie des Neuen Testaments schlechterdings nicht auf das Alte Testament verzichten, ebensowenig aber von der *Interpretatio Christiana* absehen.

4.1.2 Die Forderung einer „Biblischen Theologie“ geht allerdings einen Schritt weiter. Es soll ja eine übergreifende Thematik für die beiden Testamente gefunden und zugleich ein durchgehender Traditions- und Offenbarungsprozeß von den Anfängen des Alten Testaments über das Frühjudentum bis zum Urchristentum aufgezeigt werden. Es waren vor allem *Hartmut Gese* und *Peter Stuhlmacher*, die sich hierzu programmatisch geäußert haben. Sie sahen in der Versöhnungsthematik sowohl traditionsgeschichtlich wie sachlich das entscheidende Bindeglied zwischen den Testamenten. Unter diesem Leitgedanken ist nach ihrer Auffassung eine gesamtbiblische Theologie durchführbar. Besonders beachtenswert ist neben anderen Beiträgen *Stuhlmachers* Studie „Wie treibt man Biblische Theologie?“ von 1995. Die Schwierigkeiten liegen darin, eine umfassende Zusammenschau zu gewinnen, ohne daß bereits über die jeweilige Einheit des Alten und des Neuen Testaments ein konsensfähiger Ausgangspunkt gewonnen ist.

4.1.3 Während das Tübinger Programm im einzelnen unausgeführt blieb, hat *Hans Klein* 1991 einen höchst beachtlichen knappen Entwurf einer gesamtbiblischen Theologie veröffentlicht. Unter dem Titel „Leben neu entdecken“ hat er die Aussagen über „Leben“ im Alten und „neues Leben“ im Neuen Testament in Beziehung zueinander gesetzt und dabei überzeugend Verbindungslinien aufgezeigt. Er versteht „das Alte Testament als Beschreibung des gelebten Lebens und das Neue als Urbild des neuen Lebens“ (S. 225). Die Offenheit des Alten Testaments für neues Gotteshandeln spielt ebenso eine wichtige Rolle wie die Erfüllung der Verheißungen im Neuen Testament bei bleibender Ausrichtung auf die Zukunft. Diese Arbeit hat den Vorzug, an einem charakteristischen Leitgedanken die Zusammengehörigkeit und die Unterschiedenheit der beiden Testamente zu erörtern.

4.2 Neutestamentliche Theologie als biblische Theologie

Inzwischen sind zwei Entwürfe einer Theologie des Neuen Testaments erschienen, die auf eine übergreifende, das Alte Testament miterfassende Konzeption verzichten, aber in unterschiedlicher Weise gezielt nach dem inneren Zusammenhang des Neuen Testaments mit dem Alten fragen.

4.2.1 Von *Hans Hübner*, „Biblische Theologie des Neuen Testaments“, liegt seit 1990 der 1. Band mit den Prolegomena vor; 1993 ist der 2. Band mit der Theologie des Paulus und 1995 der 3. Band über Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung sowie Epilegomena über den „Zeit-Raum der Gnade“ erschienen. Von Interesse sind vor allem die Prolegomena. Nach *Hübner* ist entscheidend, daß „die Argumentation mit dem Alten Testament zum Wesen der theologischen Reflexion der meisten neutestamentlichen Autoren“ gehört (S. 28), weswegen eine neutestamentliche Theologie nur als „Biblische Theologie des Neuen Testaments“ konzipiert werden könne und dürfe. Ihre entscheidende Aufgabe ist „die Aufarbeitung des theologischen Umgangs der neutestamentlichen Autoren mit dem Alten Testament“ (ebd.). Das wird zunächst im Zusammenhang mit der Kanonfrage und der Verhältnisbestimmung von altem und neuem Bund, dem Begriff der Offenbarung und dem Bekenntnis zu dem einen Gott erörtert und soll weiter an den einzelnen Schriften oder Schriftkomplexen aufgezeigt werden. Eine entscheidende Rolle spielt die Unterscheidung von „*Vetus Testamentum per se*“ und „*Vetus Testamentum in Novo receptum*“, wobei letzteres für eine neutestamentliche Theologie allein maßgebend sei. Auf die Rückfrage nach Jesus und die Bedeutung des Osterkerygmas geht der Verfasser in seinen grundsätzlichen Erwägungen nicht näher ein, erst in den Epilegomena kommt er auch auf Jesus von Nazaret zu sprechen. Insgesamt stellt sich die Frage, ob die Berücksichtigung allein der *Interpretatio Christiana* des Alten Testaments eine ausreichende Rechtfertigung für das Konzept einer „Biblichen“ Theologie des Neuen Testaments sein kann, weil dies Bestandteil einer jeden neutestamentlichen Theologie sein muß.

4.2.2 *Peter Stuhlmacher* hat sich seit Jahren um das Problem einer „Biblichen Theologie“ bemüht und, wie erwähnt, nach den Leitthemen für eine gesamtbiblische Theologie gefragt. Im Sinn der dem Neutestamentler zufallenden Teilaufgabe hat er inzwischen eine „Biblische Theologie des Neuen Testaments“ vorlegt, von der 1992 der 1. Band, 1999 der 2. Band erschienen ist. In der ausführlichen „Grundlegung“ zu Beginn seines Werkes beschreibt er die Aufgabenstellung folgendermaßen: „Die Biblische Theologie des (Alten und) Neuen Testaments wird konstituiert durch das kerygmatische Zeugnis von dem einen Gott, der die Welt geschaffen, Israel

zu seinem Eigentumsvolk erwählt und in der Sendung Jesu als Christus für das Heil von Juden und Heiden genug getan hat“ (S. 38). Daraus resultiert der „Versuch, eine vom Alten Testament herkommende und zu ihm hin offene Biblische Theologie des Neuen Testaments zu entwerfen und über sie hinaus eine gesamtbiblische Theologie ins Auge zu fassen“ (S. 30). Eine Biblische Theologie des Neuen Testaments muß daher den „zweiteiligen kirchlichen Kanon aus Altem und Neuem Testament“, und zwar in der Gestalt der Septuaginta, im Blick haben (S. 12), muß dabei „die Verkündigung Jesu als maßgebenden Teil des neutestamentlichen Zeugnisses“ zur Geltung bringen und „zusätzlich die Einsicht in die fortschreitende Entfaltung der Offenbarung Gottes in Christus festhalten“ (S. 24). Damit ist ein weitgestecktes Ziel gesetzt, das die traditionsgeschichtliche Kontinuität zwischen Altem Testament, Frühjudentum und Urchristentum voraussetzt und unter dieser Prämisse den heilsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament aufzeigen will.

4.2.3 Es handelt sich um zwei spannungsreich nebeneinander stehende Konzeptionen. Während *Hübner* einseitig vom christlich rezipierten Alten Testament ausgeht, liegt *Stuhlmacher* entscheidend daran, daß das Alte Testament selbst über sich hinausweist und im Neuen seinen Kulminationspunkt erreicht. Abgesehen von der Durchführung, die hier nicht zu besprechen ist, geht es bei den programmatischen Forderungen der beiden Exegeten jeweils um ein wichtiges Anliegen. In jedem Fall muß in einer neutestamentlichen Theologie die alttestamentliche Grundlage als solche berücksichtigt werden, zugleich aber auch die *Interpretatio Christiana* zur Geltung kommen.

5. Konsequente Theologiegeschichte

Sieht man von der Lehrbegriffsmethode ab, so haben alle im Verlauf des 20. Jahrhunderts vorgelegten neutestamentlichen Theologien den Charakter einer Theologiegeschichte des Urchristentums, sofern die Schriften dabei nach Möglichkeit historisch einander zugeordnet werden. Dieses Verfahren hat seine Berechtigung und gilt auch für den vorliegenden ersten Band einer Theologie des Neuen Testaments. Nun kann eine Theologiegeschichte im doppelten Sinn erweitert werden: Einmal durch eine über die Berücksichtigung der Verkündigung Jesu und der ältesten urchristlichen Botschaft noch hinausführende Aufarbeitung der vielfältigen Traditionen, die in den einzelnen Schriften erkennbar werden, sodann durch eine bewußte Überschreitung der Grenzen im Blick auf die älteste nachneutestamentliche Überlieferung.

5.1 Eine „Theologiegeschichte des Urchristentums“ im Sinn einer „problemgeschichtlichen Darstellung“ hat *Walter Schmithals* 1994 vorgelegt. Ausgehend von der Feststellung, daß die Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung eine einigermaßen geschlossene Entwicklungsgeschichte der frühchristlichen Theologie gar nicht zuläßt, faßt er die im Neuen Testament erkennbaren entscheidenden Probleme in den Blick, allerdings ohne dabei auch die einzelnen neutestamentlichen Schriften zu behandeln; er konzentriert sich auf einzelne Themen und Traditionen. Dagegen wird die Entstehung des Neuen Testaments in einem abschließenden Kapitel berücksichtigt.

5.2 Hatten *Helmut Köster* und *James Robinson* in dem 1971 erschienenen Buch „Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums“ die Grenzen zur nachneutestamentlichen Literatur bereits bewußt überschritten, so ist das von *Helmut Koester* in „History and Literature of Early Christianity“ Bd. 2 durch Einbeziehung apokrypher Schriften in voller Breite durchgeführt worden. Unter diesen Voraussetzungen verändert sich natürlich die Basis für eine Theologiegeschichte des Urchristentums. Es ist aber einerseits zu fragen, ob die von ihm vorgenommene Frühdatierung zahlreicher apokrypher Schriften stichhaltig ist, und andererseits, ob die von der Alten Kirche getroffene Auswahl verbindlicher Schriften völlig beiseitegelassen werden kann, wenn es nicht nur um den literarischen Befund, sondern um die theologische Relevanz des urchristlichen Zeugnisses geht.

5.3 *Klaus Berger* hat 1994 eine „Theologiegeschichte des Urchristentums“ vorgelegt, die er gleichzeitig als „Theologie des Neuen Testaments“ bezeichnet. Er berücksichtigt eine Vielzahl von urchristlichen Traditionen und schließt ebenfalls apokryphe Schriften mit ein. Damit wird aber die urchristliche Theologiegeschichte zu einer Religionsgeschichte des frühen Christentums. Auch wenn man das Bemühen, eine differenzierte Sicht der Anfänge des Christentums zu gewinnen, anerkennt, bleibt die doppelte Frage, ob auf dem von ihm beschrittenen Wege nicht übermäßig viel mit Hypothesen gearbeitet wird, die sich von den Texten nicht ohne weiteres ableiten lassen, und ob die Aufgabe einer „Theologie des Neuen Testaments“ so überhaupt zu lösen ist. Angesichts einer geradezu verwirrenden Vielfalt sind konvergierende Aspekte in dieser Darstellung kaum noch zu erkennen, und die Frage nach der Verbindlichkeit der Texte bleibt völlig ausgeklammert.

6. Eine religionswissenschaftliche Alternative zur neutestamentlichen Theologie?

Abgesehen von dem Bemühen um eine Biblische Theologie und um eine konsequente Theologiegeschichte gibt es neuerdings Tendenzen, die in eine ganz andere Richtung führen.

6.1 Der finnische Exeget *Heikki Räisänen* hat nach einer 1990 erschienenen Studie über Probleme der neutestamentlichen Theologie im Jahre 2000 eine programmatische Schrift unter dem Titel „Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative“ veröffentlicht. Er will damit bewußt an *Wredes* Programm anschließen und auf eine eigentlich theologische Fragestellung verzichten. Es geht ihm um eine empirische Erhebung, bei der Begriffe wie „Offenbarung“, „Inspiration“, „Glaube“ oder „Wesen des Christentums“ keinen Platz haben (S. 87). Maßgebend ist lediglich die Bereitschaft, „die Quellen ernst zu nehmen“ (S. 91). Gerade dann stellt sich aber die Frage, ob die Texte selbst nicht eine theologische Interpretation fordern.

6.2 In ähnlicher Weise will *Gerd Theißen* in dem ebenfalls im Jahr 2000 erschienenen Buch „Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums“ den „Versuch einer religionswissenschaftlichen Beschreibung und Analyse der urchristlichen Religion“ vorlegen (S. 13). Er geht von der Beobachtung aus, daß zwar in den vorhandenen Darstellungen zur Geschichte des Urchristentums und seiner Literatur keine spezifischen Positionen vorausgesetzt werden, dies aber bei der Behandlung der urchristlichen Religion nicht der Fall sei, vielmehr gehe es hier stets um eine „christliche Binnenperspektive“. Theologien des Neuen Testaments seien zwar „legitime und notwendige Versuche, eine Religion von innen darzustellen“, es müsse daneben aber auch eine Darstellung aus der Außenperspektive geben, da die Texte des Neuen Testaments „zur kulturellen Grundinformation der menschlichen Geschichte“ gehören (ebd.). Er beginnt mit einer Wesensbestimmung von Religion, um dann Mythos und Geschichte im Urchristentum, dessen Ethos und dessen rituelle Zeichensprache zu erörtern. Es folgt ein Teil über „Krisen und Konsolidierung des Urchristentums“ (S. 283–384) mit einer Schlußbetrachtung über „Konstruktion und Plausibilität der urchristlichen Zeichenwelt“ (S. 385–411). Hier geht es also nicht um eine Alternative zur neutestamentlichen Theologie, sondern um ein Pendant mit eigener Zielsetzung. In dieser Hinsicht ist das Buch sinnvoll, trägt aber nur indirekt etwas zur Aufgabenbestimmung einer neutestamentlichen Theologie bei.

7. Grundsatzfragen I: Die theologische Bedeutung der Rückfrage nach Jesus

Neben den Einzelproblemen der Durchführung sind im Zusammenhang mit einer Theologie des Neuen Testaments zwei theologische Grundsatzfragen zu erörtern: die Frage, ob Verkündigung, Wirken und Geschichte Jesu Bestandteil der neutestamentlichen Theologie sein sollen oder nicht, und das Problem des Verhältnisses von Vielfalt und Einheit.

7.1 Jesustradition als Voraussetzung oder als Bestandteil einer neutestamentlichen Theologie?

7.1.1 Die Frage, ob und inwieweit Verkündigung, Wirken und Geschichte des vorösterlichen Jesus notwendiger Bestandteil einer neutestamentlichen Theologie sind, ist in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts intensiv erörtert worden. Das Problem läßt sich verdeutlichen anhand einer Gegenüberstellung der Entwürfe von *Rudolf Bultmann* und *Joachim Jeremias*.

7.1.1.1 Während *Bultmann* die Verkündigung Jesu dem zeitgenössischen Judentum zuordnet und das urchristliche Kerygma wie die urchristliche Theologie von Ostern her versteht, sieht *Jeremias* Jesu eigene Botschaft als entscheidende Grundlage der neutestamentlichen Theologie an. Wo das nachösterliche Kerygma allein maßgebend ist, rückt die Bedeutung der Person Jesu in den Mittelpunkt, seine eigene Verkündigung kann daher nur als traditionsgeschichtliche Vorgabe angesehen werden. Das hat für *Bultmann* sogar die Konsequenz, daß er in seinem Buch „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“ (1949) die Verkündigung Jesu in das Kapitel über das vorchristliche Judentum einordnet. Umgekehrt hält *Jeremias* die Verkündigung Jesu nicht nur für den Grundstock der urchristlichen Botschaft, sondern sie enthält für ihn *in nuce* bereits die gesamte nach Ostern entfaltete Christologie. Beide Lösungen enthalten schwerwiegende Probleme.

7.1.1.2 Gegenüber *Bultmann* wird man die unausweichliche Frage stellen müssen, ob er nicht mit seinem Ansatz beim nachösterlichen Kerygma einen Grundpfeiler preisgibt, der für das Kerygma konstitutiv ist, und die geschichtliche Konkretheit der Heilsverwirklichung in Person und Wirken Jesu aus den Augen verliert. Sein Insistieren auf dem Kerygma hat andererseits jedoch ein gutes Recht gegenüber jedem Versuch, Jesu Botschaft, abgesehen von dem Zeugnis der Urgemeinde, zum alleinigen Fundament christlicher Verkündigung, christlichen Glaubens und christlicher Gemeinschaft zu machen. Auch wenn man wie *Jeremias* die wesentlichen

Gehalte des Kerygmas bereits als Bestandteil der eigenen Botschaft Jesu ansieht, bleibt die nicht zu umgehende Frage, ob man denn Verkündigung und Glauben unter Verzicht auf die im Neuen Testament vorausgesetzte Einheit von Jesusüberlieferung und Kerygma verstehen und darstellen kann.

7.1.2 Mit Recht haben sich demgegenüber *Leonhard Goppelt* und *Wilhelm Thüsing* bemüht, beides miteinander zu verbinden. *Goppelt* sieht die Verkündigung Jesu und die Botschaft der Urgemeinde durch Ostern miteinander verklammert. *Thüsing* betont die Notwendigkeit, neben einer ersten Reihe von Kriterien, die sich auf Verkündigung, Wirken und Leben Jesu beziehen, eine zweite Reihe zu berücksichtigen, die ihren Grund in Jesu Auferweckung hat, um von da aus die Eigenart des neutestamentlichen Zeugnisses zu erfassen.

7.1.3 Ausgangspunkt bei der Frage nach der Zusammengehörigkeit der vorösterlichen Tradition und des nachösterlichen Kerygmas muß sein, daß mit Jesu Wirken die Gottesherrschaft bereits anbricht. Daher geht es schon in vorösterlicher Zeit um die Gegenwart des Heils und dessen endgültige Zukunft. Hinzu kommt, daß schon zu Jesu Lebzeiten Entscheidendes von seiner Person und Vollmacht abhing, wie sein Anspruch zeigt, der in einzelnen Worten oder der Nachfolgeforderung zum Ausdruck kommt. Nun war aber Jesu eigener Weg noch nicht abgeschlossen. Kreuz und die Auferweckung besitzen im Blick auf die eschatologische Wirklichkeit des Heils eine wesentliche Bedeutung, was einen bloßen Rekurs auf Jesu Worte und Taten nicht zuließ, sondern seine Person und seinen Auftrag ins Zentrum rückten. Damit ergab sich im Rückblick eine neue Sicht, bei der die vorösterliche Geschichte Jesu und das nachösterliche Bekenntnis zusammengehören. Unter dieser Voraussetzung kann eine neutestamentliche Theologie auf Jesu Handeln und Verkündigen weder verzichten noch eine diesbezügliche Darstellung selbstständigen. Beides stellt eine Einheit dar, deren Zustandekommen sich noch nachvollziehen läßt. Insofern ist die Rückfrage nach Jesus mit der Frage nach der Rezeption durch die Urgemeinde zu verbinden.

7.2 Zusammengehörigkeit von Rückfrage und Rezeption

7.2.1 Ist die Rückfrage nach Jesus von erheblichem sachlichem Gewicht, so besitzt die Frage nach der Integration der Jesusüberlieferung in das nachösterliche Kerygma gleichen Rang. Es ist zu klären, in welcher Weise die Rezeption vollzogen wurde und welche Tragweite dieser Vorgang besitzt. Einfach im Sinn früherer Auslegungstradition von den Evan-

gelien als vollzogener Verschmelzung auszugehen, ist angesichts der neuzeitlichen exegetischen Forschung nicht mehr möglich. Welche Bedeutung haben dann aber einerseits die mit den Mitteln der historisch-kritischen Methode eruierte vorösterliche Botschaft Jesu und sein Wirken und andererseits die Beobachtungen zu der sich vollziehenden Rezeption? Die auf dem Wege einer Textanalyse gewonnenen Ergebnisse tragen keineswegs nur zur Aufhellung historischer Voraussetzungen und Zusammenhänge bei, sie besitzen ihrerseits theologische Relevanz.

7.2.2 Die von *Jeremias* gegebene Antwort, daß es mit zur Fleischwerdung Jesu Christi gehöre, daß wir seine Geschichte nur auf diesem Wege erkennen können, dürfte einen richtigen Kern haben, ist aber in ihrem prinzipiellen Charakter problematisch. Verkündigung und Glaube können ja nicht von wissenschaftlichen Ergebnissen abhängig sein; schon gar nicht können sie dazu dienen, Glaubensaussagen historisch abzusichern oder zu begründen. Andererseits verweisen die Ergebnisse der historischen Rückfrage in jedem Fall auf die geschichtliche Einmaligkeit der göttlichen Heilsverwirklichung, was eben, wie die Evangelienüberlieferung zeigt, für die urchristliche Botschaft von Anfang an wesentlich war. Hinzu kommt, daß wir beim Rückgriff auf Jesu Botschaft tatsächlich auf einen Anspruch stoßen, der die totale Zuwendung des Menschen zu Jesu Person verlangt, wie *Jeremias* mit Recht hervorgehoben hat. Damit allein ist aber die theologische Relevanz der Rückfrage nach Jesus noch nicht hinreichend bestimmt.

7.2.3 Ebenso wichtig ist der bei der Analyse sichtbar werdende Vorgang der Rezeption der Urgemeinde, weil gerade dabei deutlich wird, welche inhaltliche Bedeutung die Geschichte Jesu im Zusammenhang mit dem urchristlichen Kerygma besaß. Hinzu kommt, daß erst bei Berücksichtigung der Rezeption hervortritt, wie sich von Ostern her ein Erkenntnisprozeß vollzogen hat und wie dementsprechend die vorösterliche Überlieferung aufgegriffen wurde. Vor allem zeigt sich, wie durch theologische Reflexion von der frühesten nachösterlichen Zeit an die vorgegebene Jesustradition und das grundlegende Bekenntnis miteinander in Beziehung gesetzt wurden. Dabei ist es nur von gradueller Bedeutung, ob Jesustradition in großem Umfange wie in den Evangelien verwendet worden ist oder lediglich vereinzelt wie in den Briefen; auch spielt es keine ausschlaggebende Rolle, ob Herrenworte ausdrücklich zitiert werden oder ob sie als bekannt vorausgesetzt und in bestimmte Sachzusammenhänge eingeordnet werden, wie wir das vor allem in der urchristlichen Paränese feststellen können.

7.2.4 Daraus folgt, daß eine neutestamentliche Theologie im Blick auf Verkündigung und Wirken Jesu eine entscheidende Aufgabe darin zu sehen hat, daß die historische Analyse der Jesustradition in der doppelten Rich-

tung fruchtbar gemacht wird: Die Rückfrage erfolgt ja aufgrund der vollzogenen Integration der Jesusüberlieferung in das nachösterliche Kerygma, und auf dem Wege über die Rückfrage wird der Integrationsprozeß selbst durchsichtig und nachvollziehbar. Insofern hat die Rückfrage nach Jesus theologisch nur dann Relevanz, wenn sie mit der Rezeptionsfrage verbunden wird. Eine isolierte Rückfrage mag in bestimmten Fällen ihren Sinn haben, aber sie besitzt theologisch nur bedingt Relevanz, wenn ihre Ergebnisse nicht eingebunden bleiben in das Gesamtzeugnis des Neuen Testaments. Auf die Probleme der Rückfrage und der Integration ist in § 2 zurückzukommen.

8. Grundsatzfragen II: Vielfalt und Einheit des Neuen Testaments

In der Theologiegeschichte des Urchristentums muß nicht nur die Eigenart des urchristlichen Kerygmas deutlich vor Augen treten, unter dessen Voraussetzung sich die Rezeption der Jesusüberlieferung vollzogen hat, es muß vor allem auch die sehr unterschiedliche Ausprägung der neutestamentlichen Überlieferung klar herausgearbeitet werden. Neben der Integration der Jesusüberlieferung ist die ganze Vielfalt der urchristlichen Verkündigung und Theologie zu berücksichtigen. Dabei sind die einzelnen Schriften und Schriftenkomplexe in ihrer jeweiligen Eigenart zu behandeln. Damit ist aber die unerläßliche Frage nach der Zusammengehörigkeit und Einheit des urchristlichen Zeugnisses nicht beantwortet.

8.1 Vorgegebene Modelle

Lange Zeit ist man unbefangen von der Einheit und der theologischen Relevanz des ganzen Neuen Testaments im Sinn des *sensus plenior* ausgegangen, also von einem Verständnis, das die Fülle der urchristlichen Aussagen berücksichtigt und miteinander verbunden hat. Durch die neuzeitliche exegetische Forschung ist die Frage nach Einheit und Relevanz ganz neu aufgebrochen. Eine entscheidende Rolle spielt dabei die verstärkt bewußt gewordene Divergenz zwischen den verschiedenen neutestamentlichen Traditionen bis hin zu offensichtlichen Widersprüchen. Das führte dann dazu, nach übergreifenden Gesichtspunkten und nach Relevanzkriterien zu suchen. Einen guten Überblick über verschiedene Auffassungen hat *Wolfgang Schrage* gegeben mit seinem 1976 veröffentlichten Aufsatz: „Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments in der neueren Diskussion“. Im Zusammenhang dieser

Fragestellung ist nun nochmals auf die eingangs besprochenen Entwürfe einer neutestamentlichen Theologie kurz zurückzukommen.

8.1.1 Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise

8.1.1.1 Die in der Erlanger Schule des 19. Jahrhunderts, vor allem bei *Johann Christian Konrad von Hofmann* ausgebildete heilsgeschichtliche Betrachtungsweise ist in modifizierter Form von *Oscar Cullmann* in seinem 1965 erschienen Werk „Heil als Geschichte“ wieder aufgegriffen worden. Die „neutestamentlichen Haupttypen“ der einzelnen Schriftenkomplexe werden in einen geschichtlichen Gesamtzusammenhang eingeordnet und haben dort ihren jeweiligen Platz. So geht es um ein „fortlaufendes, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassendes Zeitgeschehen“ und dabei im besonderen um die „geschichtliche Tatsache der Mitte“, das Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu Christi (vgl. bei Strecker S. 292f). Das Offenbarungshandeln Gottes ist der einzig legitime Ausgangspunkt, dieses aber in seiner geschichtlichen Erstreckung von der Schöpfung bis zur Vollendung.

8.1.1.2 Auch *Leonhard Goppelt* hat sich bemüht, die vorösterliche und nachösterliche Tradition sowie die unterschiedlichen theologischen Entwürfe durch seine Auffassung von der heilsgeschichtlichen Kontinuität zusammenzuhalten. Damit konnte er der Verschiedenheit Rechnung tragen, zugleich aber die Einzelentwürfe miteinander verklammern. Es stellt sich allerdings die Frage, ob eine heilsgeschichtliche Konzeption der Bestimmung der Einheit des neutestamentlichen Zeugnisses hinreichend gerecht wird.

8.1.2 Die existentialtheologische Konzeption

8.1.2.1 *Bultmann* bietet in seinem Werk eine rein theologiegeschichtliche Darstellung und bestreitet grundsätzlich die Berechtigung einer Frage nach der Einheit des Zeugnisses. Das ist für ihn der Sache nach notwendig und auch wirklich begründet: Die Unverfügbarkeit des Kerygmas macht die Vielfalt der Explikationen und des glaubenden Selbstverständnisses erforderlich, ohne daß darüber hinaus inhaltlich eine übergreifende Einheit eine Rolle spielen kann.

8.1.2.2 Es ist beachtenswert, daß auch dort, wo diese Konzeption übernommen wurde, zumindest nach Anhaltspunkten für eine inhaltliche Kennzeichnung des Kerygmas gesucht wurde, wie das bei *Conzelmann* zu

beobachten ist. Darum verweist er gleichzeitig auf die Relevanz der Glaubensformeln und die Grundthematik der Hauptschriften.

8.1.3 „Kanon im Kanon“

Vielfach wurde in jüngerer Zeit die Frage nach einem „Kanon im Kanon“ gestellt. Dabei wird vorausgesetzt, daß der überlieferte Kanon nur als ein geschichtliches Phänomen anzusehen ist, aber als solcher keine theologische Relevanz hat. Ein verbindlicher Kanon muß vielmehr erst innerhalb der neutestamentlichen Schriften gefunden und näher bestimmt werden.

8.1.3.1 Für *Ernst Käsemann* sind dabei zwei Aspekte wesentlich: Das Neue Testament in seiner Vorfindlichkeit begründet „nicht die Einheit der Kirche“, sondern die „Vielfalt der Konfessionen“ (Exegetische Versuche I, S. 221); wegen des verschiedenartigen Zeugnisses kann man die unterschiedlichsten Konsequenzen ziehen, sofern nicht geklärt ist, wo das zentrale Thema zu finden ist. Dieses ist für ihn in der Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen gegeben. Anhand dieses Kriteriums ist festzustellen, daß es im Neuen Testament Überlieferungen gibt, die diesem Kriterium nicht entsprechen, vielmehr bereits dem „Frühkatholizismus“ zugehören, daher für die christliche Theologie nicht maßgebend sein können. In diesem Sinne gilt es, kritisch zu unterscheiden. Auch gegenüber dem Kanon besteht die „theologische Aufgabe der diakrisis pneumatoo“ (S. 221)

8.1.3.2 Zu welchen Konsequenzen die These vom „Kanon im Kanon“ in Verbindung mit dem Verdikt über einen sogenannten „Frühkatholizismus“ führen kann, zeigt das Buch von *Siegfried Schulz*, *Die Mitte der Schrift*, 1976. Hier wird überhaupt nur noch die paulinische Theologie als genuin christliche Theologie angesehen, während rund drei Viertel des Neuen Testaments wegen des beginnenden oder bereits ausgebildeten Frühkatholizismus der Sachkritik unterworfen werden. Sogar die Evangelien mit ihrer Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu werden als „eine überflüssige, letztlich unbegreifliche und vor allem theologisch überholte Spielart der Evangeliumsverkündigung“ angesehen (S. 226).

8.1.4 „Die Mitte der Schrift“

Die Frage nach einem „Kanon im Kanon“ oder nach der „Mitte der Schrift“ werden bisweilen gleichgesetzt, sind aber zu unterscheiden. Während das Insistieren auf einem „Kanon im Kanon“ eine prinzipiell sach-

kritische Funktion und die Tendenz zu einer eindeutigen Festlegung hat, wird bei der Frage nach der „Mitte der Schrift“ nach Gemeinsamkeiten und Beziehungen trotz erkennbarer Unterschiede gefragt, was allerdings nicht völlig ausschließt, daß auch hier einzelne Texte der aufgezeigten Mitte nicht entsprechen und an den Rand gerückt bzw. ausgegliedert werden. Entscheidend ist jedenfalls die Frage nach den Konvergenzen. In diesem Sinn ist in mehreren Darstellungen der neutestamentlichen Theologie ein kurzes Schlußkapitel angefügt worden, was aber die Frage nach der inneren Einheit des Neuen Testaments nicht ersetzen kann.

8.1.4.1 Bisweilen ist der Versuch unternommen worden, allein in der Person Jesu die Mitte des Neuen Testaments zu sehen und davon alles abzuleiten. Die Mehrzahl der Verkündigungsaussagen seien ja auf ihn bezogen und würden gerade darin miteinander übereinstimmen. So hat *Joachim Jeremias* versucht, durch den Rückbezug aller Aussagen auf Jesus und seine Verkündigung eine einheitliche Orientierung zu gewinnen. Das ist aber für die Bestimmung der theologischen Relevanz der verschiedenen neutestamentlichen Schriften nicht ausreichend. Es bedarf einer präziseren theologischen bzw. christologischen Aussage, um den zweifellos entscheidenden Bezug auf Jesu Person und Wirken in seiner Relevanz zu erfassen. Dazu ist das 1994 erschienene Buch von *Jean-Noël Aletti*, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, zu vergleichen.

8.1.4.2 Vielfach werden anhand einzelner Themen wie Gotteslehre, Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie Verbindungslinien hergestellt, um deutlich zu machen, in welchem Umfang sich hier grundlegende Konturen abzeichnen, die für die Bestimmung der Relevanz des neutestamentlichen Zeugnisses ausschlaggebend sind. So hat *Werner Georg Kümmel* sogar eine neutestamentliche Theologie veröffentlicht, die sich überhaupt nur auf die drei Hauptzeugen beschränkt, deren inhaltliche Übereinstimmungen die „Mitte des Neuen Testaments“ erkennen lassen, wie er im Schlußkapitel ausführt (vgl. S. 294f).

8.1.4.3 Die Bestimmung der Mitte des Neuen Testaments hat zweifellos ihre Berechtigung. *Wolfgang Schrage* urteilt am Ende seiner erwähnten Berichterstattung sehr behutsam und formuliert, es gehe „um den entscheidenden Bezugs- und Orientierungspunkt, der in der Exegese und Verkündigung als solcher stets neu zu erproben und der Bewährung auszusetzen sei“ (S. 442). Es müsse in jedem Fall geklärt werden, wo zentrale Aussagen vorliegen, die theologisch maßgebend und richtungsweisend sind. Und selbstverständlich seien die verschiedenen Überlieferungen des Neuen Testaments einander zuzuordnen, wobei allerdings geklärt werden müsse, wo zentrale und weniger zentrale Aussagen vorliegen und wo gegebenenfalls die Mitte nicht mehr erkennbar ist.

8.2 Zur Bestimmung der Einheit des Neuen Testaments

Mit den besprochenen Modellen ist die Frage nach der Einheit entweder gar nicht oder nur ansatzweise berücksichtigt. Zweifellos ist die Bestimmung der Mitte der Schrift von hoher Bedeutung, aber sie führt noch nicht zu einer umfassenden Klärung. Bezeichnenderweise tendieren alle vorliegenden Darstellungen der neutestamentlichen Theologie dazu, nicht die Einheit, sondern die Vielfalt, nicht das Gemeinsame, sondern die Unterschiede in den einzelnen Teilen herauszuarbeiten. Wenn in einem kurzen Schlußteil auch noch der Versuch einer Zusammenfassung folgt, beschränkt sich diese auf eine knappe Skizze.

8.2.1 Die Notwendigkeit einer thematisch dargestellten Theologie des Neuen Testaments

Mit Recht ist von *Heinrich Schlier* gefordert worden, die Frage nach der Einheit des Neuen Testaments inhaltlich zu stellen, wofür es in den urchristlichen Schriften doch klare Anhaltspunkte in grundlegenden Bekenntnisaussagen gibt. In anderer Weise hat *Wilhelm Thüsing* nach das Neue Testament bestimmenden inhaltlichen Grundstrukturen gefragt. In dieser Hinsicht besteht noch Bedarf an weiterer Klärung.

8.2.1.1 Die Einheit des Neuen Testaments darf keinesfalls einfach vorausgesetzt werden; sie muß kritisch erarbeitet werden aufgrund der Analyse der verschiedenen Traditionen. Sie muß von der Vielfalt und den bisweilen durchaus vorhandenen Widersprüchen ausgehen. Das ist aber nur dort möglich, wo anhand aller behandelten Themen die Einheitsfrage gestellt und beantwortet wird. Das kann nicht im Zusammenhang einer Theologiegeschichte des Urchristentums geschehen, sondern erfordert einen eigenen Arbeitsgang, bei dem nach thematischen Gesichtspunkten vorzugehen ist.

8.2.1.2 Im Blick auf eine umfassende Theologie des Neuen Testaments geht es somit um das Nebeneinander einer Theologiegeschichte des Urchristentums, die sich mit den Einzelausprägungen der Verkündigung der frühesten Zeit befaßt, und eines themenorientierten Entwurfs, der nach den Gemeinsamkeiten und der Einheit des urchristlichen Zeugnisses fragt. Gerade dieses Nebeneinander soll sicherstellen, daß die Frage nach der Einheit nicht vorschnell beantwortet wird, sondern daß dabei die durch die Vielfalt der Zeugnisse sich ergebenden Probleme Berücksichtigung finden. Umgekehrt soll durch den theologiegeschichtlichen Teil das je eigene Gewicht der verschiedenen urchristlichen Traditionen und Schriften zur Geltung kommen.

8.2.2 Das Prinzip der „Hierarchie der Wahrheiten“

8.2.2.1 Das aus der katholischen Theologie stammende und im Zweiten Vaticanum wirksam gewordene Modell der Hierarchie der Wahrheiten, bei dem nach unterschiedlichen Aussageintentionen und dem unterschiedlichen Gewicht dogmatischer Texte gefragt wird, läßt sich auch auf die Behandlung der neutestamentlichen Schriften anwenden. Es schließt an die Erörterungen über die Mitte der Schrift an und vermag in kritischer Sicht die alte These vom *sensus plenior* neu aufzugreifen. Wie es in der kirchlichen Lehre notwendig ist, von den zentralen Lehraussagen auszugehen und andere damit in Beziehung zu setzen, was durchaus auch einschließt, daß dabei Ergänzungen und Korrekturen notwendig sind, so ist angesichts der Vielfalt der urchristlichen Überlieferungen nach dem Fundamentalen zu suchen und alles übrige dem zuzuordnen; dabei müssen alle Teile des Neuen Testaments erfaßt werden, auch wenn es sich um sehr stark situationsbezogene oder um theologisch nur partiell ergiebige Dokumente handelt. Anders als bei der Frage nach der Mitte der Schrift geht es nicht nur darum, das Zentrum und dessen Repräsentanten zu bestimmen, sondern auch alle Verästelungen zu berücksichtigen.

8.2.2.2 Für eine über die Vielfalt des Zeugnisses hinausführende Darstellung der Theologie des Neuen Testaments bedeutet dies, daß einerseits nach den einzelnen Themen und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis zu fragen ist, und daß andererseits bei der Behandlung der Einzelthemen die Dominanz der verschiedenen Aspekte, deren Konvergenzen, aber auch vorhandene Spannungen beachtet werden müssen. Auf diese Weise soll deutlich werden, wie sich unterschiedliche Aussagen einander zuordnen, wo die Schwergewichte liegen und wieweit auch Randmotive einzubeziehen sind.

8.2.3 Die Relevanz des neutestamentlichen Zeugnisses

8.2.3.1 Die Glaubensformeln, Verkündigungsmodelle und Schriften des Urchristentums haben eine besondere Relevanz, sofern darin das älteste christliche Zeugnis enthalten ist, das richtungweisend für die weitergehende Heilsbotschaft ist. Relevanz hat bereits jede einzelne Glaubensaussage. Nicht zufällig spielen im Neuen Testament die „Kurzformeln des Glaubens“ (*Karl Rahner*) eine wichtige Rolle. Relevanz hat ebenso jede Form einer die Glaubensaussagen entfaltenden Verkündigung. Relevanz hat schließlich jede Schrift, in der sich Glaubensbekenntnis und Verkündigung niedergeschlagen haben.

8.2.3.2 Das gilt aber nicht nur im Blick auf einzelne Aussagen oder einzelne Komplexe. Es gilt ebenso für die Sammlung der grundlegenden Schriften, wie sie im Kanon des Neuen Testaments vorliegt. Während eine theologiegeschichtliche Darstellung die Übergänge zur altkirchlichen Tradition zu berücksichtigen hat, muß die Frage nach der inneren Zusammengehörigkeit und Einheit des Neuen Testaments sich am überlieferten Kanon orientieren. Es muß nach der inneren Zusammengehörigkeit dieser Schriften gesucht und die theologische Relevanz des Gesamtzeugnisses verdeutlicht werden. In diesem Sinn ist die Erörterung der Einheit des neutestamentlichen Zeugnisses eine fundamentaltheologisch unerläßliche Aufgabe. Dies im einzelnen auszuführen und näher zu begründen wird die Aufgabe des zweiten Bandes des vorliegenden Entwurfs einer neutestamentlichen Theologie sein.

Teil I

*Verkündigung und Wirken Jesu und
die Rezeption der Jesus-Überlieferung
durch die Urgemeinde*

§ 2 Grundsatzfragen

1. Zur Terminologie: „Historischer Jesus“ – „Irdischer Jesus“

1.1 Der Begriff „historischer Jesus“ ist seit langem in Gebrauch und hat sich weithin durchgesetzt. Obwohl es genauere Definitionen dafür gibt, ist zu beobachten, daß er häufig in einer unklaren und ausgesprochen schillernden Weise gebraucht wird. Das ist am deutlichsten dort, wo gesagt wird, die „Frage nach dem historischen Jesus“ sei so alt wie das Christentum; denn ein Interesse am „historischen Jesus“ sei bereits in der urchristlichen Überlieferung nachzuweisen.

1.1.1 Wenn wir vom „historischen Jesus“ sprechen, handelt es sich „um Jesus, sofern er zum Objekt historisch-kritischer Forschung gemacht werden kann“ (*Peter Biehl*, ThR NF 24, 1956/57, S. 55). Das heißt also: wo ich vom „historischen Jesus“ spreche, setze ich das historische Bewußtsein der Moderne und damit auch das in der Neuzeit erschlossene methodische Instrumentarium voraus. Darum hat *Gerhard Ebeling* mit Recht formuliert: „Historischer Jesus“ sei eine Abkürzung für: „Jesus, wie er bei strenger historischer Methode zur Erkenntnis kommt, entgegen den etwaigen Veränderungen und Übermalungen, die er im Jesus-Bild der Tradition erfahren hat“ (Wort und Glaube I, S. 303). Wenn er ergänzt, „historischer Jesus“ meine soviel wie „der wahre, der wirkliche Jesus“, dann müßte allerdings einschränkend hinzugefügt werden: im Sinne des neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses. Zweifellos sind wir diesem Verständnis von Wirklichkeit verpflichtet, müssen also in dieser Weise unsere historische Erkenntnis gewinnen. Es sollte aber feststehen, daß die Rede vom „historischen Jesus“ nicht einfach nur den irdischen Jesus meint, sondern daß sie zugleich eine bestimmte Art des methodischen Zugangs und der Betrachtung mit einschließt. Hinzu kommt, daß das Bild des „historischen Jesus“ ein Konstrukt ist, das als solches kritisch gesehen und jeweils überprüft werden muß.

1.1.2 Es ist nun aber etwas wesentlich anderes, ob ich von meiner modernen historischen Betrachtungsweise und Erkenntnis ausgehe und nach deren möglicher theologischer Relevanz frage oder ob ich diese Betrachtungsweise einfach mit der biblischen identifiziere. Schon *Martin*

Kähler hat gegenüber dem „sogenannten historischen Jesus“ für den „geschichtlichen, biblischen Christus“ plädiert und dabei entgegen moderner Fragestellung die Einheit von Geschichte und Kerygma im neutestamentlichen Zeugnis hervorgehoben. Die Diskussion um *Bultmanns* Hermeneutik hat allerdings gezeigt, wie wenig eine Unterscheidung der Begriffe „historisch“ und „geschichtlich“ weiterführt, wenn der Begriff des „Historischen“ an der Faktizität und der des „Geschichtlichen“ an der Existentialstruktur der „Geschichtlichkeit“ orientiert ist, also beiderseits moderne Auffassungen damit verbunden sind. Anders ist es, wenn „geschichtlich“ als Allgemeinbegriff verwendet wird, der sich nicht auf die historische Faktizität einengen läßt.

1.2 Wie kann man dann aber den neutestamentlichen Sachverhalt zutreffend beschreiben?

1.2.1 Es bestehen zunächst zwei grundsätzliche Möglichkeiten: Hat man traditionsgeschichtliche Probleme im Blick, empfiehlt sich die Gegenüberstellung von „vorösterlichem Jesus“ und „nachösterlicher Gemeinde“. Hat man dagegen das spezifisch christologische Interesse der urchristlichen Verkündigung im Blick, dann sollte man vom „irdischen Jesus“ und von Jesus als dem „erhöhten Herrn“ sprechen. Es kann nicht bestritten werden, daß für die gesamte urchristliche Verkündigung zwar ein verschieden großes und verschieden artikuliertes, aber gleichwohl grundlegendes Interesse am „irdischen Jesus“ besteht. Doch wäre es ein Fehler, wollte man das einfach gleichsetzen mit unserer Frage nach dem „historischen Jesus“.

1.2.2 Die terminologische Problematik betrifft im übrigen den Begriff „historischer Jesus“ selbst. Gerade weil hier auf Jesu konkrete vorösterliche Geschichte zurückgegangen werden soll, zugleich aber eine bestimmte Art der Betrachtung und des Zugangs vorausgesetzt wird, stellt sich die Frage, ob diese Begriffsbildung wirklich brauchbar ist. *Reinhard Slenczka* hat vorgeschlagen, stattdessen von der „historischen Jesusfrage“ zu sprechen (Geschichtlichkeit und Personalität Jesu Christi, S. 23f), doch diese Anregung hat in der exegetischen Forschung leider wenig Beachtung gefunden. Bei dieser Ausdrucksweise vermeiden wir, vom „historischen Jesus“ dort zu reden, wo es um den „irdischen Jesus“ der urchristlichen Verkündigung geht, und können zugleich deutlich machen, daß es bei unterschiedlicher Betrachtung um ein und denselben Jesus der vorösterlichen Zeit geht. Wir bringen dann Einheit und Verschiedenheit unserer Fragestellung mit der urchristlichen zum Ausdruck, sofern es uns um den gleichen „Gegenstand“, aber um eine unterschiedliche Art der „Betrachtung“ geht.

1.2.3 Eine ebenfalls brauchbare Terminologie, die sich inzwischen in der Forschung stärker durchgesetzt hat, ist „Rückfrage nach Jesus“ (vgl.

den von *Karl Kertelge* 1974 unter diesem Titel herausgegebenen Sammelband). Damit wird hervorgehoben, daß Jesus selbst in seiner geschichtlichen Eigenart erfaßt werden soll. Mit dieser „Rückfrage nach Jesus“ ist zwar in erster Linie die „historische Jesusfrage“ gemeint, aber es wird durchaus berücksichtigt, daß es auch andere Zugänge zum irdischen Jesus gegeben hat und gibt.

2. Zum Methodenproblem

Die „historische Jesusfrage“ ist in theologischer Hinsicht vor erhebliche Schwierigkeiten gestellt, weil Implikationen dabei zur Auswirkung kommen, die starkes Gewicht haben, daher kritisch bedacht sein wollen. Es darf ja nicht übersehen werden, daß sich allein schon mit der Bestimmung des Zieles, um dessentwillen die Rekonstruktion der Geschichte durchgeführt wird, Vorentscheidungen verbinden, und daß darüber hinaus auch in der historisch-kritischen Analyse selbst bestimmte Prämissen latent wirksam sind.

2.1 Die Zielsetzung einer Rückfrage nach Jesus

Hinsichtlich der Zielbestimmung stoßen wir auf charakteristische Grundmodelle, die seit dem erstmaligen Auftauchen der Frage nach dem „historischen Jesus“ im 18. Jahrhundert aufgetreten und bis heute zu beobachten sind.

2.1.1 Die Forderung eines Rückgangs auf die „Quellen“ – nicht nur im literarischen, sondern auch im historischen Sinn – spielte bereits im Humanismus und in der Reformationszeit eine wichtige Rolle und diente der Auseinandersetzung mit einer übermächtigen kirchlichen Tradition. Diese Forderung gewann in der Aufklärungszeit erneut Aktualität, weil das veränderte Bewußtsein einen anderen Zugang zu den Quellen und damit eine neue Auswertung derselben für möglich hielt. Man war bestrebt, historisch und kritisch die Texte zu untersuchen und zu interpretieren. Das Prinzip des Rückgangs auf die Quellen hat anfangs die Überzeugung nicht tangiert, daß diese Quellen eine unmittelbare Gegenwartsbedeutung haben, sofern deren Vernunftgemäßheit nachgewiesen werden konnte. Doch gerade hier tauchte alsbald ein Problem auf, sofern Geschichte und Gegenwartsbezug, wie *Gotthold Ephraim Lessing* klar herausstellte, dadurch in eine gewisse Spannung gerieten, daß in den Texten „zufällige Geschichtswahrheiten“ und „notwendige Vernunftwahrheiten“ mitein-

ander verbunden sind. Insofern ist die Frage nach dem „historischen Jesus“ damals nicht primär aus einem eigentlich historischen Interesse erwachsen, sondern sollte der Vernunftreligion dienen, wobei die Vernunftgemäßheit seiner Botschaft den Gegenwartsbezug sicherzustellen hatte. Bis in unsere Zeit ist dieser Ansatz, der das geschichtlich Bedingte am Maßstab der menschlichen Vernunft mißt, wirksam geblieben. Immerhin war damit für die Folgezeit das grundsätzliche Thema der Kontingenz geschichtlicher Ereignisse im Zusammenhang mit der Wahrheitsfrage aufgeworfen.

2.1.2 Anders lagen die Dinge im 19. Jahrhundert. Hatten schon Idealismus und Romantik eine Intensivierung des Geschichtsbewußtseins erreicht, so hat der alsbald sich durchsetzende Positivismus dazu geführt, daß das rein historische Denken in den Vordergrund trat. Man versuchte dabei, in Analogie zu den Naturwissenschaften für das Verständnis von Mensch und Welt eine möglichst „objektive“ Basis zu finden, und bemühte sich deshalb um Aufhellung von Gegebenheiten, die sicher erkennbar und verifizierbar sind. Nicht zufällig kam es in dieser Zeit zur konsequenten Ausbildung der historisch-kritischen Methode. Im Zusammenhang der historischen Rückfrage nach Jesus bedeutete dies, daß man bestrebt war, anstelle aller Überlagerungen das eindeutig nachweisbare Urgestein der Botschaft Jesu zu eruieren. Die Problematik des Historismus und seines Wirklichkeitsverständnisses wurde erst relativ spät erkannt. Dennoch wirken Grundtendenzen des Positivismus weiterhin nach, was sich vor allem in der totalen Beschränkung auf das innerweltlich Erkennbare und in der Orientierung am Faktischen zeigt.

2.1.3 Um die Schwierigkeiten einer ausschließlich positivistischen Erfassung des Historischen zu überwinden, hat sich die existenziale Interpretation darum bemüht, übergreifende geschichtliche Denkstrukturen zum Tragen zu bringen. Hier ging es darum, in der „Begegnung“ mit Erscheinungen vergangener Zeit Erkenntnisse für eigene Existenzmöglichkeiten zu finden. Damit trat die Anthropologie in den Vordergrund. Auf diese Weise sollte vor allem der im Historismus problematisch gewordene Gegenwartsbezug geschichtlicher Ereignisse zurückgewonnen werden. Aber auch abgesehen von der existenzialen Interpretation wurde im Blick auf den Gegenwartsbezug der christlichen Botschaft das Menschsein Jesu stärker in den Blick gefaßt, wobei man sich verstärkt der Erkenntnisse der modernen Handlungswissenschaften bediente. Aber damit gewannen andere Interessen als die der biblischen Traditionen die Oberhand.

2.1.4 Man darf sich über die dogmatischen Implikationen in all diesen Modellen nicht täuschen. Da sich die jeweiligen Vorentscheidungen er-

heblich auswirken, ist sehr genau zu prüfen, ob die Rückfrage nach Jesus sachgemäß gestellt wird. Die Zielsetzung kann nur dort zutreffend bestimmt werden, wo sie der Intention der Texte entspricht oder zumindest möglichst nahe kommt.

2.2 Die Implikationen der historisch-kritischen Methode

Unabhängig von den dogmatischen oder philosophischen Prämissen, mit denen der einzelne Forscher ans Werk geht, ist zu beachten, daß bei der historisch-kritischen Methode selbst, die für die Analyse der Jesustradition zweifellos von großer Bedeutung ist, erhebliche sachliche Implikationen mit im Spiele sind. Das gilt auch dann noch, wenn die Methode im Laufe der Zeit modifiziert und in hohem Maße der Eigenart der Texte und ihrer Überlieferung angepaßt worden ist.

2.2.1 Die historische Jesusforschung ist ein Musterbeispiel dafür, daß man mit einer solchen Methodik weitreichende und wichtige Erkenntnisse gewinnen kann, aber zugleich einer letztlich inadäquaten Tendenz der Methode Tribut zahlen muß (vgl. meinen Beitrag von 1972). Nur auf folgendes sei kurz hingewiesen: Die historische Kritik zielt als solche auf Distanzierung und läßt den Unterschied zwischen Einst und Jetzt nicht nur sichtbar werden, sondern hebt ihn bewußt hervor. Es gehört ja zum Wesen historischer Forschung, den untersuchten Gegenstand aus seiner eigenen, für uns vergangenen Zeit zu beleuchten und verständlich zu machen. Hinzu kommt, daß die historisch-kritische Methode die einzelnen Erscheinungen nur aus ihren unmittelbaren kausalen Verknüpfungen zu erklären vermag und übergreifende Bezugspunkte ausschaltet. Eine durch historische Kritik erreichte Verfremdung von Texten und Sachverhalten mag hilfreich sein, wenn sie uns aus dem Bereich des Gewohnten herausführt und aufmerksam werden läßt; sie kann aber auch derart dominieren, daß ein unmittelbarer Gegenwartsbezug gar nicht mehr erkennbar wird. *Albert Schweitzer* hat den Sachverhalt ausgezeichnet beschrieben: „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück“ (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 63 ff).

2.2.2 Geschichte, wie sie mit Hilfe der historisch-kritischen Methode erarbeitet wird, wird auf diese Weise zu der uns fernen, ja gegebenenfalls zur erstarrten Geschichte. Für das Neue Testament ist jedoch der bleibende Gegenwartsbezug ein entscheidender Aspekt. Insofern läuft die historisch-kritische Methode mit ihrer impliziten Tendenz der Intention der untersuchten Texte zuwider. Dieses Problem ist in vielen Fällen nicht beachtet worden, weshalb unreflektiert eine Aktualisierung vorgenommen wurde, indem die Exegeten unter der Hand moderne Verstehens-kategorien und Fragestellungen einführten. *Albert Schweitzer* hat dies mit scharfem Blick erkannt und herausgestellt, daß der „historische Jesus“ in dem Augenblick, wo er von dem „Felsen der Kirchenlehre“ gelöst war, trotz aller Historisierungstendenzen in den Bannkreis der Leitbilder der je eigenen Zeit der Interpreten geraten ist.

2.2.3 Die spezifische Aussageintention des Neuen Testamentes muß also gerade in ihrer Spannung zur impliziten Tendenz der Interpretationsmethode beachtet und festgehalten werden. Das bedeutet nicht, daß die historisch-kritische Methode inadäquat sei. Ihre Anwendung geht mit Recht davon aus, daß es sich im Neuen Testament um ein geschichtliches Geschehen und ein geschichtliches Zeugnis handelt, das zunächst einmal in seiner geschichtlichen Distanz und Bedingtheit erfaßt werden muß. Das gilt im besonderen auch im Blick auf Person und Geschichte Jesu. Nur so gewinnt man die Basis für eine angemessene Interpretation. Allerdings sind die Grenzen der Methode zu beachten.

3. Zur neueren Diskussion über die Rückfrage nach Jesus

3.1 Das Ende der Leben-Jesu-Forschung und die Kerygma-Theologie

3.1.1 Die Leben-Jesu-Forschung des 18. und vor allem des 19. Jahrhunderts stand zuletzt vor einer totalen Aporie. Sie hatte sich nicht nur von der kirchlichen Auslegungstradition, sondern auch von der urchristlichen Verkündigung gelöst und den „historischen Jesus“ zur alleinigen Grundlage und zum alleinigen Kriterium der christlichen Verkündigung und des christlichen Glaubens machen wollen. Dabei spielte neben der immer stärkeren historischen Distanzierung die bereits erwähnte Vermengung mit modernen Auffassungen eine verhängnisvolle Rolle. Diese Forschungsrichtung konnte nicht fortgesetzt werden.

3.1.2 Es war insofern nur konsequent, daß im Zusammenhang mit der dialektischen Theologie in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg der Ansatz statt beim „historischen Jesus“ nun beim „Kerygma“, also der Verkündi-

gung der Urgemeinde, gesucht worden ist. In der Tat entspricht es dem Gesamtzeugnis des Neuen Testaments, daß nicht die historische Berichterstattung über das vorösterliche Leben Jesu, sondern die Botschaft von seiner Heilsbedeutung unter Voraussetzung seines Todes und der Auferstehung maßgebend ist. *Rudolf Bultmann* hielt die Rückfrage nach Jesus zwar historisch für notwendig und aufschlußreich, hielt auch eine existenz-erhellende Begegnung mit dem irdischen Jesus für möglich, wie sein Jesusbuch von 1926 zeigt, aber seine Theologie des Neuen Testaments hat er am urchristlichen Kerygma orientiert, weswegen die Verkündigung und das Wirken Jesu dort nur noch zu den „Voraussetzungen“ gehören. War damit aber die Rückfrage nach Jesus theologisch definitiv erledigt?

3.2 Die Wiederaufnahme der historischen Jesusfrage

3.2.1 *Ernst Käsemann* hat in seinem programmatischen Aufsatz von 1954 von einer „neuen Frage nach dem historischen Jesus“ gesprochen. Er ging davon aus, daß fortan von der Prävalenz des Kerygmas bei der Frage nach dem „historischen Jesus“ schlechterdings nicht mehr abgesehen werden könne. Gleichwohl sei es erforderlich, gerade unter dieser Voraussetzung die historische Jesusfrage neu zu stellen. Das urchristliche Interesse an der Geschichte Jesu, wie es vor allem in den Evangelien Ausdruck gefunden hat, muß auch im Rahmen einer Theologie des Neuen Testaments Berücksichtigung finden, wenngleich unter anderen Bedingungen. In der urchristlichen Verkündigung wird Kontinuität zum vorösterlichen Jesus gewahrt, das historisch Vorgegebene wird aber nicht einfach durch festgehaltenes Traditionsgut, sondern durch Interpretation desselben weitergegeben, so daß es nicht zu einer Isolierung und Erstarrung des geschichtlich Festgehaltenen kommen konnte. So gibt das Neue Testament selbst ein Recht zur Rückfrage nach Jesus, „sofern die Evangelien ihr Kerygma, woher immer es stamme, nun doch eben dem irdischen Jesus zuschreiben und ihm deshalb unverkennbar ausgezeichnete Autorität beimessen“ (*Exegetische Versuche I*, S. 195). Die Geschichte Jesu steht für die Evangelien in Zusammenhang mit der Eschatologie, und sie steht im besonderen in Zusammenhang mit der Kondeszendenz Gottes in der Person Jesu. So dient gerade das Festhalten an der Geschichte Jesu dazu, „das extra nos des Heiles als Vorgegebenheit des Glaubens herauszustellen“ (S. 202).

3.2.2 Die von *Käsemann* aufgeworfene Fragestellung ist von *Ernst Fuchs*, *Gerhard Ebeling* und *James M. Robinson* aufgenommen und in unterschiedlicher Weise weitergeführt worden. Gemeinsames Anliegen

blieb dabei, die Bedeutung der irdischen Geschichte und Botschaft Jesu für das Kerygma auf dem Wege über die historische Rückfrage zu erhehlen. Darauf ist hier im einzelnen nicht näher einzugehen.

3.2.3 *Rudolf Bultmann* hat auf diese kritische Anfrage an seine Kerygmatheologie eingehend geantwortet. Er erkennt an, daß es um die Herausarbeitung der Einheit des historischen Jesus mit dem Christus des Kerygmas geht. Er bestreitet aber, daß der Nachweis der Kontinuität zwischen dem Wirken Jesu und dem Kerygma eine theologische Relevanz hat. „Denn der Nachweis, daß das Kerygma auf den im Wirken Jesu enthaltenen Anspruch Jesu zurückgeht, beweist noch nicht die sachliche Einheit des Wirkens und der Verkündigung Jesu mit dem Kerygma“ (*Exegetica*, S. 458). Entscheidend ist für ihn, daß das Christus-Kerygma den Glauben an den in ihm präsenten Jesus fordert und insofern an die Stelle des historischen Jesus getreten ist. „An den im Kerygma präsenten Christus glauben, ist der Sinn des Osterglaubens“ (ebd. S. 469). Unter dieser Voraussetzung ist für ihn eine Rückfrage nach Jesus theologisch nicht erforderlich.

3.3 Die „dritte Frage“ nach Geschichte und Person Jesu

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts ist, ausgehend von der amerikanischen Exegese, die Jesusfrage neu gestellt und beantwortet worden. Dabei überlagern sich allerdings verschiedene Tendenzen.

3.3.1 Gemeinsam ist dieser Forschungsrichtung die Einbettung der Geschichte und Person Jesu in die gesellschaftliche und soziale Situation seiner Zeit. Das geschieht in unterschiedlicher Weise, so daß entweder die volle Zugehörigkeit zum damaligen Judentum (*E.P. Sanders, Geza Vermes*) oder die Stellung am Rande des Judentums (*B.L. Mack, John P. Meier*), wenn nicht sogar im Zusammenhang mit Einflüssen heidnisch-hellenistischer Strömungen (*J.D. Crossan*) hervorgehoben wird. Spielt dabei zunächst die soziologische Ortsbestimmung eine Rolle, so hat das gleichwohl Auswirkungen auf das Verständnis der Verkündigung Jesu. Das Spezifische der Gestalt und des Wirkens Jesu wird bewußt zugunsten einer Einordnung in die Tendenzen seiner Zeit zurückgestellt; bisweilen wird die Frage nach der Originalität Jesu geradezu als unzulässig angesehen. Es ist jedoch zu fragen, ob damit im Blick auf die Texte nicht ein sehr selektives Verfahren eine Rolle spielt und der neutestamentliche Gesamtbefund übersehen wird.

3.3.2 Eine eigentümliche Rolle spielt bei dieser Art der historischen Rückfrage auch die uneschatologische Jesusinterpretation. Da die escha-

toologische Komponente im Gegensatz zur Gegenwartsverantwortung weitgehend oder völlig beiseitegeschoben wird, entsteht ein sehr anderes Bild von der Person und dem Wirken Jesu. Es ist aber höchst problematisch, hinter die Erkenntnis der eschatologischen Dimension, die an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert gewonnen wurde, wieder zurückzugehen.

3.3.3 Ein spezielles Problem betrifft die Auswertung apokrypher Texte, die in dieser Forschungsrichtung eine wichtige Rolle spielt. Es ist nicht zu bestreiten, daß in apokryphen Überlieferungen altes Gut verarbeitet sein kann. Die prinzipielle Gleichstellung neutestamentlicher und apokrypher Schriften stößt aber auf erhebliche Probleme. Einmal sind die apokryphen Texte alle wesentlich jünger als die neutestamentlichen Schriften, sodann enthalten sie durchweg eine Interpretation der Jesusüberlieferung, die in eine Richtung weist, welche dem ältesten Bestand nicht entspricht.

3.3.4 Es ist nicht zu bestreiten, daß durch diese „dritte Frage“ nach Geschichte und Person Jesu zahlreiche aufschlußreiche Beobachtungen gewonnen worden sind, insgesamt ist aber zu bezweifeln, ob damit ein sachgemäßes Jesusbild aufgezeigt wird. Speziell für eine Theologie des Neuen Testaments dürfte diese Forschungsrichtung kaum etwas erbringen.

4. Die Kriterien für die Rekonstruktion der Geschichte und Verkündigung Jesu

Mit guten Gründen ist die Kriterienfrage in den vergangenen Jahrzehnten eingehend erörtert worden. Es liegt ja bei der Jesusüberlieferung ein spezifisches Problem vor, bei dem sich Kontinuität und Diskontinuität verbinden und für das die Überlagerung einer theozentrischen Verkündigung durch ein christologisches Kerygma kennzeichnend ist.

4.1 Es gibt eine Reihe von Kriterien, die je für sich nur einen relativen Wert haben; erst im Zusammentreffen mehrerer Beobachtungen kann ein Schluß gezogen werden (vgl. zuletzt *Jürgen Habermann*).

4.1.1 Das oft erwähnte Kriterium der mehrfachen Bezeugung hat einen begrenzten Wert. Mag das mehrfache Vorkommen eines Logions oder einer Erzählung die Beliebtheit in der Urgemeinde belegen, so nicht in jedem Fall auch die historische Zuverlässigkeit. Vor allem können nur einmal überlieferte Traditionsstücke, bisweilen sogar wegen ihrer Sperrigkeit innerhalb der nachösterlichen Überlieferung, durchaus ursprünglich sein und auf Jesus selbst zurückgehen. Gleichwohl verdient der bei mehrfacher Bezeugung mögliche Querschnittsbeweis Beachtung.

4.1.2 Größeres Gewicht hat das Unähnlichkeits- oder Differenzkriterium, auch wenn damit erhebliche Probleme verbunden sind; denn kei-

neswegs ist die Unähnlichkeit in jedem Fall ein Kennzeichen für authentische Jesusüberlieferung. *Käsemanns* Prinzip, daß Stoffe, die weder mit der frühjüdischen Tradition noch mit der urchristlichen Verkündigung übereinstimmen, für Jesus in Anspruch zu nehmen sind (a.a.O. S. 205), kann allenfalls die Funktion einer Faustregel haben, um auf diesem Wege besonders charakteristische Überlieferungselemente zu erkennen. Dabei muß aber berücksichtigt werden, daß es sowohl Übereinstimmungen mit jüdischen wie mit urchristlichen Aussagen gibt, was einerseits auf Jesu Verankerung im Judentum, andererseits auf eine sehr bewußte Rezeption und Weiterführung der Jesusüberlieferung seitens der Urgemeinde hinweist. Dennoch sollte man auf dieses Kriterium nicht völlig verzichten, auch wenn es einer behutsamen Anwendung bedarf. Auf diese Weise läßt sich ein charakteristischer Grundbestand erkennen, dem allerdings andere Überlieferungselemente zuzuordnen sind.

4.1.3 Eine zweifellos wichtige Funktion hat das Kohärenzkriterium. Die als authentisch angesehenen Texte müssen untereinander zusammenstimmen oder wenigstens in Beziehung zueinander stehen. Ebenso wie sich für die nachösterliche Verkündigung ein in sich schlüssiges Bild abzeichnet, muß dies auch für die vorösterliche Botschaft Jesu aufgesucht werden. Natürlich hängt das wiederum zusammen mit dem, was als einigermaßen gesicherter Grundbestand bereits festgestellt worden ist, macht aber deutlich, was sich damit an weiteren Überlieferungskomponenten verbunden hat.

4.1.4 Neuerdings ist in den Werken von *Gerd Theißen/Annette Merz* sowie von *Gerd Theißen/Dagmar Winter* das historische Plausibilitätskriterium zur Diskussion gestellt worden. Neben der Kohärenz wird dabei auf die Kontextplausibilität und auf die Wirkungsplausibilität hingewiesen. Die Kontextplausibilität bezieht sich auf die kontextuelle Korrespondenz mit der Umwelt; das schließt eine kontextuelle Individualität keineswegs aus, womit das Kohärenzproblem einbezogen ist. Bei der Wirkungsplausibilität wird zwischen der wirkungsplausiblen Kohärenz und der wirkungsplausiblen Tendenzwidrigkeit unterschieden. Die genannten Kriterien greifen notwendigerweise ineinander.

4.1.5 Zusätzlich können auch Einzelkriterien eine Rolle spielen. Das gilt dann, wenn sie sich als Kennzeichen der *ipsissima vox*, der ureigenen Verkündigung Jesu, bewähren, wie das beim Beispiel der Gottesanrede „Abba“ der Fall ist (vgl. *Joachim Jeremias*). Aber auch bestimmte Redeformen oder Auseinandersetzungen können für Jesus aufschlußreich sein (vgl. *Hahn* 1974).

4.1.6 Eine generelle Verfahrensweise läßt sich nicht festlegen. Je nach der Eigenart der einzelnen Texte muß mit Hilfe verschiedener Kriterien

eine Prüfung vorgenommen und eine Einordnung in Jesu vorösterliches Wirken versucht werden. Dabei muß stets beachtet werden, daß ein uneingeschränkter Rückgang auf Worte Jesu allein schon wegen der Übersetzung ins Griechische ausscheidet; eine einigermaßen sichere Rückübersetzung ins Aramäische ist nur in Einzelfällen möglich (z.B. bei der Grundform des Vaterunsers, vgl. *Karl Georg Kuhn*). Im übrigen ist der Spielraum zwischen „echten Jesusworten“ und „Gemeindebildungen“ sehr breit, weswegen wir es in sehr vielen Fällen mit Mischbildungen zu tun haben. Sinnvoll ist es daher, nicht unbedingt nach den *ipsissima verba* zu fragen, sondern der *ipsissima intentio Jesu* auf die Spur zu kommen (*Wilhelm Thüsing*).

4.2 Historische Rekonstruktionen haben grundsätzlich einen hypothetischen Charakter. Das schließt nicht aus, daß sie durchaus überzeugend sein können. Die Kriterien haben ja die Funktion, Anhaltspunkte zu gewinnen, die sachgemäß sind und sinnvolle Schlußfolgerungen zulassen. Sie setzen aber einen Quellenbefund voraus, der seinerseits begrenzt ist. So muß bei der Rekonstruktion der vorösterlichen Geschichte Jesu Klarheit darüber bestehen, daß wir sie nur aufgrund des Traditionsgutes vollziehen können, das von der Urgemeinde rezipiert worden ist. Außerdem liegt teilweise eine starke Überlagerung vor, so daß Rückschlüsse nur bedingt möglich sind. Insofern wird man zwar einen deutlich umrissenen Überlieferungsbestand eruieren können, aber es bleibt notwendigerweise offen, wieviel sich um diesen Kern noch zusätzlich ankrystallisiert hatte. Deshalb bedarf es um der wissenschaftlichen Redlichkeit willen einer Beschränkung auf das, was mit relativer Zuverlässigkeit festgestellt werden kann, ohne daß weitreichende Spekulationen damit verbunden werden.

4.3 Im Rahmen einer Behandlung der neutestamentlichen Theologie kann die Rückfrage nach Jesus anhand der genannten Kriterien nicht im einzelnen durchgeführt werden. Es ist von einem Gesamtbild auszugehen, das die Detailuntersuchungen voraussetzt und allenfalls in strittigen Fällen auf exegetische Einzelprobleme eingeht. Wichtig ist aber, daß die historische Rückfrage in ihrem Ergebnis aufgenommen und in ihrer theologischen Relevanz bestimmt wird.

5. Notwendigkeit und theologische Relevanz der Rückfrage nach Jesus

Die bereits in § 1 Abs.7 behandelte Grundfrage einer jeden neutestamentlichen Theologie ist hier im Blick auf die anschließende Darstellung der Verkündigung und des Wirkens Jesu nochmals aufzunehmen.

5.1 Das urchristliche Interesse an der Geschichte Jesu

5.1.1 Wir müssen uns im klaren sein, daß wir mit der Rekonstruktion der vorösterlichen Geschichte Jesu einen „Schritt zurück“ vollziehen, den die Urchristenheit so nicht kennt, und zwar deshalb nicht, weil es ihr nicht um einen Schritt in die vorösterliche Vergangenheit, vielmehr um den entscheidenden Schritt vom irdischen zum auferstandenen Jesus ging, also um einen „Schritt nach vorn“. Das heißt nun aber nicht, daß die Geschichte Jesu bedeutungslos gewesen wäre. Vollzieht das Neue Testament keinen „Schritt zurück“ in die vorösterliche Situation, um dabei zumindest zeitweise von allen folgenden Ereignissen abzusehen, so kennt es doch einen „Blick zurück“ vom erhöhten auf den irdischen Jesus.

5.1.2 Der im Neuen Testament zum Ausdruck kommende Rückbezug auf Verkündigung und Wirken Jesu zeigt sich in dreifacher Hinsicht:

5.1.2.1 Für das Bekenntnis der Urchristenheit besteht kein Zweifel, daß der irdische Jesus mit dem gegenwärtigen Herrn identisch ist. Dabei ist zweifellos der primäre Aspekt die Gegenwart des auferstandenen und erhöhten Herrn, aber ohne die irdische Geschichte Jesu aus dem Blick zu verlieren. Der Unterschied zwischen der in den neutestamentlichen Briefen vorherrschenden Bekenntnistradition und der Jesusüberlieferung der Evangelien ist insofern gering, als beide Arten der Christusverkündigung ein gemeinsames Interesse haben, das grundlegend darin besteht, die Identität des irdischen und auferstandenen Jesus festzuhalten. Darum gibt es für die Bekenntnistradition auch ganz bestimmte Haftpunkte in der vorösterlichen Geschichte Jesu, die regelmäßig wiederkehren: seine Sendung, seine Menschwerdung, sein Sterben, womit jeweils auf die gesamte irdische Existenz Jesu hingewiesen werden soll. Die Jesusüberlieferung der Evangelien hat demgegenüber ihre Eigenart darin, daß sie konkrete Einzelberichte über den irdischen Jesus bringt. Insofern kann mit einem gewissen Recht gesagt werden, daß die Jesusüberlieferung im Unterschied zur Bekenntnistradition nicht nur an dem „Daß“, sondern auch an dem „Wie“ der irdischen Geschichte Jesu interessiert ist, aber sie tut es, um im Rahmen der Christusverkündigung eine gegenwartsbezogene Deutung dieser Geschichte zu entfalten.

5.1.2.2 Neben der Identität der Person des irdischen und erhöhten Jesus spielt die Frage nach der Kontinuität eine wesentliche Rolle. Wenn mit Jesu Auftreten das Heil bereits begonnen hat, muß ja ein Zusammenhang mit der nachösterlichen Verkündigung bestehen. An dieser Stelle hat es viel unnötigen Streit gegeben, weil das Problem Kontinuität und Diskontinuität nicht differenziert genug behandelt worden ist. Unbestritten ist die Traditionskontinuität, die sich aber auch nicht ohne jeden Bruch

vollzogen hat. Sehr viel wichtiger ist die Kontinuität im sachlichen Sinne, die ohne Berücksichtigung einer Diskontinuität nicht zutreffend bestimmt werden kann. Der vielerörterte „Ostergraben“ hat zweifellos Bedeutung. Er bezieht sich einmal auf die Jünger Jesu, ihren zerbrochenen und neu begründeten Glauben, sodann darauf, daß sie von Karfreitag, Ostern und Pfingsten her zu Erkenntnissen kamen, die sie vorher nicht hatten und nicht haben konnten. Damit zusammen hängt der Sachverhalt, daß angesichts des scheinbaren Scheiterns Jesu am Kreuz eine Zäsur gesetzt war, die durch das Ostergeschehen erst überwunden werden mußte. Es handelt sich insofern um eine Kontinuität, die unterbrochen war und neu gestiftet wurde, eine Kontinuität, die innergeschichtlich nicht aufweisbar ist, vielmehr allein in Gottes Handeln ihren Grund hat. Der innere Zusammenhang zwischen der Botschaft Jesu und der urchristlichen Verkündigung ist jedenfalls für das neutestamentliche Zeugnis von grundlegender Bedeutung, weil das mit Jesu Verkündigen und Wirken angebrochene eschatologische Heilshandeln Gottes nicht der Vergangenheit anheimgefallen ist, sondern weitergeht.

5.1.2.3 Schließlich ist zu bedenken, daß das urchristliche Interesse an der Geschichte des irdischen Jesus gekennzeichnet ist durch die Betonung der Einmaligkeit im Sinne des Ein-für-allemal. Was dort geschehen ist, bleibt Grundlage der nachösterlichen Verkündigung und besitzt in Verbindung damit aktuelle Relevanz. Die Geschichte Jesu einschließlich seines Todes und seiner Auferweckung ist der unaufgebbare Bezugspunkt der christlichen Verkündigung und des christlichen Glaubens. Angesichts des Erdenlebens Jesu wird von Käsemann zutreffend von der „Kondeszenzen“ gesprochen mit einem bewußten Hinweis auf die Unverfügbarkeit und auf das *extra nos* des Heils (a.a.O. S. 201f).

5.1.3 Alle anderen Aspekte, die für ein spezielles Interesse der Urchristenheit an der Geschichte Jesu herausgestellt wurden, sind gegenüber diesen drei Grundmotiven sekundär. Das gilt für die antienthusiastischen und die antidoketischen Tendenzen, die sich an einigen Stellen des Neuen Testaments erkennen lassen, wie auch für die zunehmende paränetische Verwendung der Jesusüberlieferung. Es handelt sich gleichsam nur um Anwendungen und aktuelle Zuspitzungen jener Grundmotive.

5.1.4 Die Behauptung, im Neuen Testament lasse sich bereits ein eigentlich „historisches“ Interesse nachweisen, ist in jedem Fall unzutreffend. Einerseits kann das mit einem eingeschränkten Recht nur von Lukas gesagt werden, nicht dagegen von den anderen Evangelien oder gar von der vorausgehenden Evangelientradition; andererseits ist auch das „historische“ Interesse des Lukas nicht mit unserem historischen Denken und Fragen vergleichbar, weswegen es sich in einem ganz anderen Maß in

die bekenntnismäßigen Voraussetzungen integrieren ließ. Das geschichtliche Interesse des Neuen Testaments zeigt sich darin, daß die Einheit von Jesus und Christus bezeugt und die Botschaft von Jesus Christus auf die Geschichte seines irdischen Lebens zurückbezogen wird. Insofern gehören die Geschichte Jesu und die Christusverkündigung zusammen. Darin liegt auch das theologische Recht einer Rückfrage nach Jesus, vorausgesetzt, daß diese mit der Frage nach der Rezeption durch die Urgemeinde verbunden wird.

5.2 Die urchristliche Rezeption der Jesusüberlieferung

5.2.1 Die Bestimmung des Verhältnisses von Verkündigung und Geschichte Jesu und dem urchristlichen Kerygma hat sich in der neueren Diskussion häufig zugespitzt auf das Problem, ob und inwieweit die Geschichte Jesu Sachkriterium für die nachösterliche Verkündigung sein kann. Sie ist es zumindest nicht in dem Sinne, daß das urchristliche Kerygma ausschließlich an Gegebenheiten der Botschaft und Geschichte Jesu gemessen werden müßte, wie das in der älteren und neueren liberalen Theologie vertreten wurde. Sie ist es aber insofern, als es christliche Verkündigung ohne den „Blick zurück“ auf den irdischen Jesus tatsächlich nicht gegeben hat. Wo es entscheidend um Jesus geht, der als der gegenwärtige Herr verkündigt wird, kann auf eine Bezugnahme auf seine irdische Existenz und seinen Tod nicht verzichtet werden, weil gerade seine von der Auferstehung her erkannte geschichtliche Wirklichkeit Grund und Inhalt des Glaubens ist. Deshalb ist es für eine neutestamentliche Theologie wichtig zu klären, in welcher Weise die Jesustradition kerygmatisch rezipiert worden ist.

5.2.2 Auf dem Wege einer kritischen Analyse ist also nicht nur aufzuspüren, wie die eigene Botschaft und Geschichte Jesu aussah, sondern ebenso, wie sie in das Zeugnis seiner Jünger und der frühen Gemeinde einbezogen worden ist. Gerade an dieser Stelle fällt der historischen Jesusfrage eine Aufgabe zu, die bisher in ihrer Bedeutung nicht hinreichend gesehen worden ist. Bei aller Relativität unserer Methodik sind wir aufgrund der neuzeitlichen Denkvoraussetzungen und der durchführbaren Analysen in der Lage, die historische Rückfrage nach Jesus zu stellen und uns zugleich den Rezeptionsprozeß vor Augen zu führen. So versetzt uns die moderne wissenschaftliche Exegese in die Lage, einen Sachverhalt zu erfassen, der bei der Entstehung der urchristlichen Überlieferung eine entscheidende Rolle gespielt hat. Wir sind nicht darauf angewiesen, nur das Endergebnis der urchristlichen Rezeption der Jesusüberlieferung in

seinen verschiedenen Spielarten zu konstatieren, sondern wir können auch dem Zustandekommen dieser Rezeption nachgehen. Hierbei ist es dann möglich, die von der Urchristenheit gegebenen Antworten nicht nur besser zu begreifen, sondern auch die ihnen zugrundeliegenden ursprünglichen Fragen zu erkennen. Wird die Rückfrage nach Jesus so angegangen, dann wird auch ihre theologische Legitimität deutlich.

5.2.3 Bei dieser Doppelperspektive lassen sich mehrere Sachverhalte, die im Zusammenhang mit der vorösterlichen Geschichte Jesu zu beobachten sind, leichter einordnen.

5.2.3.1 Mit Recht wird häufig darauf hingewiesen, daß man bei der historischen Rückfrage ganz sicher nicht einer Botschaft oder Gestalt begegnet, die sich leichter verrechnen oder modernisieren ließe, sofern Heilsansage und Sendungsanspruch Jesu wirklich ernstgenommen werden. Der Ruf zu Glaube und Nachfolge ist in Jesu ursprünglicher Botschaft, wenn auch in einer für uns vergangenen Situation, genauso gestellt wie bei der Verkündigung der nachösterlichen Zeit. Was die nachösterliche Jesusüberlieferung demgegenüber zum Ausdruck bringt, ist der bleibende Gegenwartszug.

5.2.3.2 Jesu Botschaft als Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft verweist ihrerseits bereits auf Zukunft und Vollendung, zugleich aber auch auf je neue Gegenwart. Wird diese vorausweisende Funktion seiner Verkündigung erkannt, dann wird man sich hüten müssen, sie einfach zu historisieren. In der Weiterverkündigung wird diese Komponente bewahrt und aktualisiert. Das heißt aber, daß man die rekonstruierte Geschichte Jesu wegen ihres eigenen Spezifikums unter keinen Umständen verselbständigen darf.

5.2.3.3 Hinzu kommt, daß Jesu irdische Geschichte ihre Fortsetzung gefunden hat. Nicht nur die „Sache Jesu“ geht nach seinem Tode weiter, seine Auferweckung gehört konstitutiv dazu und darf aus der Relation zu seinem irdischen Wirken nicht gelöst werden. Zwar ist das Ostergeschehen nicht unmittelbarer Gegenstand der historischen Jesusfrage, wohl aber ist es Ausgangspunkt für den Prozeß der Rezeption durch das urchristliche Kerygma. Dabei kann das Zeugnis von der Auferweckung Jesu ebenso wenig wie die von Jesus verkündigte anbrechende Gottesherrschaft historisch verifiziert werden, da es hierbei um Sachverhalte geht, die nur im Glauben erfaßbar sind.

5.2.3.4 Neben der Auferweckung Jesu ist im Zusammenhang des urchristlichen Kerygmas auch der Hinweis auf das Wirken des Geistes zu beachten, der mit Jesu Erhöhung in enge Verbindung gebracht worden ist. Nicht umsonst haben die urchristlichen Zeugen das Osterereignis und das Pfingstgeschehen als eine Bestätigung für die weitergehende Realisierung

der von Jesus angekündigten Gottesherrschaft angesehen. Zugleich war es gerade auch angesichts dieser Ereignisse für sie unerlässlich, Jesus selbst zum entscheidenden Inhalt ihrer Verkündigung zu machen. Unter dieser Voraussetzung kam es dann auch zur christologischen Transformation der theozentrischen Verkündigung Jesu.

5.2.4 In dem Bemühen, dies alles im Zusammenhang des Rezeptionsprozesses zu berücksichtigen, wird die historische Zielsetzung der Rückfrage nach Jesus in keiner Weise relativiert, sie erhält aber eine Ausrichtung, die dem Neuen Testament gemäß ist und viele Gegebenheiten der Geschichte Jesu deutlicher sehen läßt. Es ist nicht zu Unrecht von *Wolfgang Trilling* darauf hingewiesen worden, daß eine „eigentümliche Offenheit“ die Geschichte Jesu durchzieht, die auch bei einer historischen Rückfrage nicht verborgen bleiben kann (Fragen S. 164f). Aber erst vom Osterglauben her findet diese Offenheit ihre Erklärung, weswegen *Trilling* dann auch sagen kann, der „wahre und eindeutige Jesus“ sei allein der des Kerygmas (ebd. S. 18).

5.3 Abschließende Überlegungen

Der Versuch einer Klärung der theologischen Relevanz der historischen Jesusfrage hat eine Reihe von Ergebnissen erbracht, die nochmals kurz verdeutlicht werden sollen:

5.3.1 Als Kernproblem für eine theologisch legitime Fragestellung hat sich die Verhältnisbestimmung zwischen vorösterlicher Geschichte Jesu und nachösterlichem Kerygma ergeben. Dabei ist allerdings unsere historische Jesusfrage nicht einfach identisch mit dem Interesse der urchristlichen Verkündigung an Jesu vorösterlichem Wirken. Dort geht es ja nicht um den vom Osterzeugnis noch unabhängigen Jesus, sondern um den „irdischen Jesus“ in seiner Einheit mit dem auferstandenen und erhöhten Herrn. Daraus folgt zunächst einmal, daß wir nicht die urchristliche Bezugnahme auf die Geschichte Jesu mit unserem historischen Bemühen gleichsetzen dürfen, wie das immer wieder geschieht, wenngleich eine Analogie durchaus besteht. Im übrigen gilt es, die Eigenart unserer historischen Jesusfrage zu beachten, was zur Folge hat, daß wir uns nach ihrer spezifischen Funktion im Rahmen einer Verhältnisbestimmung von vorösterlichem Jesus und nachösterlichem Kerygma zu bemühen haben. Wir brauchen jedenfalls, wenn wir uns auf die Einheit von verkündigendem und verkündigtem Jesus berufen, keineswegs auf die Rückfrage zu verzichten. Mag der Glaube, wie *Nils Alstrup Dahl* formuliert hat, an der historischen Jesusforschung „relativ uninteressiert“ sein, so heißt das

nicht, „daß er daran absolut uninteressiert wäre“ (KuD 1, 1955, S. 124). Vielmehr gilt es, mit Hilfe der Rückfrage die unter Voraussetzung des Kerygmas vollzogene Rezeption der Jesusüberlieferung zu erhellen.

5.3.2 Liegt an dieser Stelle die theologische Relevanz der historischen Rückfrage, dann ist weiter zu klären, welche sachliche Tragweite die Untersuchung des Rezeptionsvorganges haben kann. Zunächst ist zu berücksichtigen, daß die Urgemeinde die bleibende Gegenwärtigkeit des Heils nicht anders verkündigen konnte als durch die christologische Neuinterpretation der Botschaft Jesu. Sie hat diese Neuinterpretation aber sehr bewußt nicht neben die Verkündigung Jesu gestellt, sondern die Jesusüberlieferung entsprechend umgestaltet. Sie hat daher keinen protokollarischen Bericht über die vorösterliche Zeit gegeben, sie hat jedoch in sachlicher Hinsicht gerade so die Kontinuität und Identität gewahrt. Denn sie konnte die Identität nur festhalten, indem sie das Heilsgeschehen in seinem bleibenden Gegenwartsbezug bezeugte, wodurch es davor bewahrt blieb, als eine Episode angesehen zu werden, die auf das irdische Leben Jesu beschränkt war. War nämlich der Anbruch des Heils an Jesu Person gebunden, dann hing alles davon ab, ob zu dieser Person Jesu ein für jede Zeit möglicher und unmittelbarer Zugang besteht. Das Auferstehungsgeschehen hatte die Jünger und Zeugen nach der Nacht des Karfreitags gewiß gemacht, daß es diese bleibende Heilsgewißheit gibt.

5.3.3 Eine Untersuchung der urchristlichen Rezeption der Jesusüberlieferung kann, wenn die Priorität der im Ostergeschehen begründeten Gegenwärtigkeit des Heils gesehen wird, auch dazu führen, daß geklärt wird, wieweit nun das Kerygma in der vorösterlichen Geschichte Jesu ein inneres, sachlich bedeutsames Kriterium besitzt. Hierbei ist aber zu beachten, daß nicht unsere historische Erkenntnis zum Maßstab des Kerygmas werden darf, sondern daß stets nach dem Sachbezug zwischen Kerygma und Geschichte Jesu im Sinne des Urchristentums gefragt werden muß, weil allein im Zusammenhang mit dieser Relation jenes innere Kriterium gefunden werden kann, das für das Kerygma mit dem irdischen Jesus gegeben ist. Das hebt ein kritisches Hinterfragen des Kerygmas nicht auf, aber wir müssen aus dem spezifischen Ansatz der urchristlichen Verkündigung heraus nach der Geschichte Jesu als ihrem entscheidenden Bezugspunkt fragen und können so allein zu einem echten Maßstab kommen. In der neutestamentlichen Theologie stehen wir somit vor der Aufgabe, gerade diesen inneren Zusammenhang zwischen dem vorösterlichen Jesus und der nachösterlichen Verkündigung aufzuzeigen, und nur in diesem Rahmen läßt sich die historische Rückfrage angemessen und theologisch legitim durchführen.

§ 3 Johannes der Täufer

In allen Evangelien beginnt die Darstellung des Wirkens Jesu mit Johannes dem Täufer. Bei Lukas ist er sogar in die Kindheitsgeschichte einbezogen worden. In den Evangelien geht es dabei nicht nur um die Tatsache der Taufe Jesu durch Johannes, sondern in unterschiedlicher Ausführlichkeit um Person, Verkündigung und Wirken des Täufers. Es stellen sich dabei drei Fragen: Was zeichnet das Wirken und die Verkündigung Johannes des Täufers aus? Welche Haltung nahm Jesus gegenüber dem Täufer ein? In welchem Sinn ist Johannes in die urchristliche Verkündigung einbezogen worden?

1. Verkündigung und Wirken Johannes des Täufers

1.1 Die Gerichtspredigt des Johannes

1.1.1 Johannes ist als Prophet aufgetreten. Er steht in der Tradition der apokalyptischen Prophetie des Frühjudentums. Seine Verkündigung war Ansage des kommenden Gerichts Gottes und, damit verbunden, Ruf zur Umkehr. Er war, um einen späteren Terminus zu verwenden, „Bußprediger“. Aber es ist unzureichend, das *μετανοεῖτε* seiner Botschaft mit „tut Buße“ zu übersetzen; ebensowenig zutreffend ist die aus griechischer Etymologie abgeleitete Wiedergabe mit „wandelt euern Sinn“. Das griechische Wort nimmt im Neuen Testament den alttestamentlichen Gedanken der Umkehr auf (שׁוּבוּ, הִשָּׁבְתִּי), daher ist *μετανοεῖτε* mit „kehrt um“ wiederzugeben. Es geht um die Abwendung von allem Bösen und Gottlosen und die Rückwendung zu Gott. Angesichts des bevorstehenden Gottesgerichts ist Umkehr als Hinwendung zu Gott die einzige und letzte Möglichkeit, Heil zu finden.

1.1.2 Für die Predigt des Johannes sind drei in den Evangelien überlieferte Logien aufschlußreich. Sie stammen aus der Logienquelle.

1.1.2.1 Mt 3,7–9//Lk 3,7f: Niemand wird dem kommenden Zorn Gottes entrinnen können, wenn es nicht zu einer Umkehr kommt. Die Berufung auf die Abrahamskindschaft ist ohne Umkehrbereitschaft wertlos;

denn „Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken“ (δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ).

1.1.2.2 Mt 3,10/Lk 3,9: Die Axt ist schon an die Wurzel der Bäume gelegt; „jeder Baum, der keine gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen“ (πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται). Das Gericht Gottes steht somit unmittelbar bevor; die Vorbereitungen sind schon getroffen, gleichwohl besteht noch eine letzte Möglichkeit der Rettung.

1.1.2.3 Mt 3,12/Lk 3,17: Der Richter hält die Worfsschaufel in der Hand, um die Spreu vom Weizen zu trennen; der Weizen (ὁ σῦτος) wird in die Scheune gebracht, die Spreu (τὸ ἄχυρον) aber verbrannt. Es wird also ein Gericht sein, bei dem jeder, der nicht umkehrt, damit rechnen muß, daß er an dem kommenden Heil keinen Anteil haben wird.

1.1.3 Unverkennbar ist Johannes der Täufer ein Gerichtsprediger in der Tradition alttestamentlicher Propheten. Entscheidend ist bei seiner Verkündigung, daß es um das nahe, unmittelbar bevorstehende Gottesgericht geht. Johannes weiß aber auch um Rettung und Heil. Im Endgericht wird es ebenso Verurteilung wie Heilswendung geben. Darum ruft er zur Umkehr auf.

1.2 Die Taufe des Johannes

1.2.1 Wer zu rechter Umkehr bereit ist, soll sich taufen lassen. Die Taufe des Johannes ist ein völliges Novum und aus den rituellen Waschungen, wie sie im Alten Testament und Frühjudentum üblich waren, nicht ableitbar. Schon die Tatsache, daß sie im fließenden Wasser stattfindet, ist ungewöhnlich. Auffällig ist sodann, daß sie keine Selbstwaschung ist, sondern durch einen anderen, einen Täufer, vorgenommen wird; deshalb hat Johannes ja auch den Beinamen „der Täufer“ erhalten (ὁ βαπτίζων, ὁ βαπτιστής), was nicht nur in christlicher, sondern auch in jüdischer Tradition begegnet (vgl. Josephus, Ant XVIII 116). Auffällig ist weiter ihre eschatologisch begründete Einmaligkeit: Es ist die letzte und einzige Möglichkeit, die Umkehr „besiegeln“ zu lassen, und wer sich auf diese Weise versiegeln läßt, erhält die Zusage künftiger Errettung. Dabei steht Ez 9,4 im Hintergrund (das Versiegelungsmotiv ist dann auch in die christliche Tauftradition übernommen worden, vgl. 2 Kor 1,21f; Eph 1,13f; Offb 7,3; 9,4; 14,1).

1.2.2 Die Taufe ist nicht gegenwarts-, sondern zukunftsorientiert: sie ist „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ (βάπτισμα μετανόιας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Mk 1,4), wobei εἰς, „zur (Vergabung der Sünden)“,

hier nicht nur eine Zweckbestimmung ist, sondern einen temporalen Bezug auf das bevorstehende, aber noch nicht eingetretene Gericht zum Ausdruck bringt. Es geht um eine Taufe, die ausgerichtet ist auf die künftige Sündenvergebung beim Gottesgericht. Die Taufe im Sinne der Versiegelung ist also Zusage der künftigen Sündenvergebung durch Gott aufgrund einer echten Bereitschaft zur Umkehr.

1.3 Das Selbstverständnis Johannes des Täufers

1.3.1 Schon das Auftreten Johannes des Täufers ist signifikativ: Er lebt im Wüstengebiet in der Nähe des Jordans, er trägt ein Fell von Kamelhaaren mit einem ledernen Gürtel als Gewand, und er ernährt sich von Heuschrecken und wildem Honig (Mk 1,6 parr). Das ist eine deutliche Bezugnahme auf eine asketische Prophetentradition, wie sie durch die Rechabiten geprägt worden ist (2 Kön 10,23; Jer 35,1–19). Der Gedanke der Rückkehr in die Wüste als Zeichen für einen Neuanfang spielt vielfach in der prophetischen Tradition des Alten Testaments und des Frühjudentums eine Rolle (vgl. nur Josephus, Ant XX 97f).

1.3.2 Für das Selbstverständnis des Johannes und das Verständnis seiner Taufe ist das Doppellogion in Mk 1,7f mit den Parallelen aus der Logienquelle in Mt 3,11/Lk 3,16 von besonderer Bedeutung. Es geht um seine Wassertaufe in Relation zur bevorstehenden Taufe eines Stärkeren. Bei Markus ist die Nebeneinanderstellung der beiden Logien von der Taufe und vom Stärkeren ursprünglicher als die Verschränkung, die in der Logienquelle vorgenommen worden ist, umgekehrt ist in der Logienquelle der Wortlaut ursprünglicher.

1.3.2.1 Mk 1,7 stellt die Unterordnung und Niedrigkeit des Beauftragten gegenüber dem „Stärkeren“ heraus: „Nach mir kommt einer, der stärker ist als ich, und ich bin nicht wert, mich zu bücken und den Riemen seiner Sandalen zu lösen“ (ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ). Das entspricht in der Logienquelle der geringfügig abweichenden Formulierung in Mt 3,11b/Lk 3,16b. Der Täufer bezeichnet sich selbst als Sklave, und zwar als ein Sklave, der nicht einmal den allgeringsten Dienst für den erwarteten „Stärkeren“ zu tun fähig ist. Wer ist dieser „Stärkere“?

1.3.2.2 Bei den Fassungen des Logions über die Taufe ist Mk 1,8 zunächst zurückzustellen; es handelt sich hier ganz offensichtlich um eine bereits abgewandelte Gestalt (vgl. 3.3). Die ursprünglichere Fassung des Täuferwortes begegnet uns in Mt 3,11a.c/Lk 3,16a.c: „Ich taufe euch mit

Wasser (zur Umkehr), er aber wird euch mit Heiligem Geist und mit Feuer taufen“ (ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω [ἐν] ὕδατι [εἰς μετάνοιαν], αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ). Die Wassertaufe des Johannes korrespondiert also mit einer kommenden Taufe, die „mit Heiligem Geist und Feuer“ erfolgen wird. Diese Formulierung zielt, wie aus dem Hinweis auf das „Feuer“ hervorgeht, auf das Gericht; aber auch „Heiliger Geist“ ist nach alttestamentlich-jüdischem Verständnis nicht notwendig Heilsgabe, sondern kann ebenso ein machtvolles strafendes Handeln Gottes bezeichnen (vgl. Jes 30,27f; auch Joel 3,1–4.5). Dennoch kann offen bleiben, ob nicht gleichzeitig von Heil und Gericht die Rede ist.

1.3.2.3 Wer ist nun der „Stärkere“ und der „Geist- und Feuertäufer“? Ein Text aus der Kindheitsgeschichte des Johannes, die ursprünglich aus Täuferkreisen stammt, gibt weiteren Aufschluß. Dort heißt es in Lk 1,15f, der angekündigte Sohn des Zacharias wird „groß“ (μέγας) sein vor dem Herrn, wird Wein und starkes Getränk nicht zu sich nehmen, wird vom Heiligen Geist erfüllt sein, „und er wird viele der Kinder Israels bekehren (hinwenden) zu dem Herrn, ihrem Gott“ (... ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν). Hier ist eindeutig vorausgesetzt, daß Johannes nicht Vorläufer eines Messias, sondern Vorläufer Gottes ist, also der letzte Prophet vor dem Kommen des göttlichen Gerichtes. Das ist nicht so überraschend, wie es auf den ersten Blick aussieht; denn es gab im frühjüdischen Denken neben verschiedenen Formen der Erwartung eines Heilsmittlers auch einen breiten Strom einer rein „theokratischen“ Zukunftshoffnung. Selbst für Jesu eigene Verkündigung ist kennzeichnend, daß es stets um Gottes Heil und Gericht geht. Der „Stärkere“ im Verständnis Johannes des Täufers kann also nur Gott sein, der kommen und sein Gericht mit „Heiligem Geist und Feuer“ durchführen wird (die Verbindung von Taufe und Gericht hat sich auch in der Jesusüberlieferung erhalten, wie das Logion Lk 12,49f zeigt).

2. Johannes der Täufer und Jesus

2.1 Die Taufe Jesu durch Johannes

Die Taufe Jesu durch Johannes gehört zu den unbestreitbaren historischen Daten der Vita Jesu. Es stellt sich daher die Frage, welche Bedeutung dieses Geschehen für Johannes und für Jesus gehabt hat.

2.1.1 Die Tatsache, daß Jesus sich von Johannes taufen ließ, ist eine uneingeschränkte Anerkennung der Botschaft des Johannes und seiner Umkehrforderung gewesen. Jesus selbst hat diesen Weg zur Jordantaufer beschrritten und unter dieser Voraussetzung sein eigenes Wirken begon-

nen. Insofern ist Jesus zunächst ein Johannesjünger gewesen, unabhängig von der Frage, die sich durch Joh 3,23–26; 4,1f stellt, ob und inwieweit er als solcher mit oder neben Johannes gewirkt hat.

2.1.2 Für ein „Berufungserlebnis“ Jesu läßt sich die Taufenzählung in Mk 1,9–11 parr und Joh 1,32–34 nicht auswerten. Der Bericht über Jesu Taufe ist in seinen verschiedenen Fassungen viel zu stark christologisch überlagert. Die Einzelzüge sind aus der Entwicklung der frühen Christologie und dem urchristlichen Taufverständnis zu erklären, nicht aus der historischen Situation der Taufe Jesu selbst. Gleichwohl ist festzuhalten, daß die Taufe Jesu durch Johannes Voraussetzung seines eigenen Wirkens gewesen ist.

2.2 Jesu Urteil über den Täufer

Jesus hat sich mehrfach über Johannes geäußert bzw. ist auf ihn angesprochen worden. Dazu sind vor allem die Textabschnitte in Mk 11,27–33 parr und in Lk 7,24–26.28//Mt 11,7–9. 11 (Q) sowie Lk 16,16//Mt 11,12f (Q) zu vergleichen, ferner die Überlieferungen von der Fastenfrage Mk 2,18.19a parr, und der Hinweis auf die Gebetspraxis des Johannes und seiner Jünger Lk 11,1(2–4).

2.2.1 Im Anschluß an die Tempelaustreibung wird die an Jesus gerichtete Vollmachtsfrage von ihm in Mk 11,30 mit der Gegenfrage nach der Legitimation der Johannestaufe beantwortet: „War die Taufe des Johannes vom Himmel oder von Menschen?“ (τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἢ ἐξ ἀνθρώπων;). Dabei ist unverkennbar, daß „vom Himmel“ die göttliche Beauftragung und Bevollmächtigung umschreibt, Jesus demzufolge die Taufe des Johannes als von Gott legitimiert anerkennt.

2.2.2 Sehr aufschlußreich sind die in Lk 7,24–26.28//Mt 11,7–9.11 überlieferten Logien, wozu nach der matthäischen Anordnung auch noch Lk 16,16//Mt 11,12f gehört. Sie machen alle deutlich, daß Jesus dem Täufer eine exzeptionelle Stellung und Funktion zuerkennt:

2.2.2.1 Die dreifache Frage Jesu in Lk 7,24b.25.26a//Mt 11,7b.8.9a, was die Menschen eigentlich bei Johannes sehen wollten, läuft auf das Prophetenprädikat zu, und wird dann von ihm selbst in Lk 7,26b//Mt 11,9b beantwortet mit der Aussage: „Ja, ich sage euch, (er ist) mehr als ein Prophet“ (ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου).

2.2.2.2 Die Doppelaussage in Lk 7,28a.b//Mt 11,11a.b spitzt die vorangegangene Anerkennung des Täufers noch zu, indem gesagt wird, daß es „niemand unter den von Frauen Geborenen gibt, der größer ist als Johannes“ (μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν Ἰωάννου οὐδεὶς ἐστίν). Das wird dann allerdings eingeschränkt durch die Weiterführung: „Aber der

Kleinste in der Gottesherrschaft ist größer als er“ (ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μέζων αὐτοῦ ἐστίν). Johannes steht als Größter am Ende einer Epoche, die durch die anbrechende Gottesherrschaft abgelöst wird; insofern gab es für ihn und zu seiner Zeit keine Teilhabe an dem eschatologischen Heil. Wer dieses erfährt, übertrifft selbst den Täufer. Während der erste Teil dieses Wortes sicher ursprünglich ist, könnte der zweite Teil eine nachträgliche Ergänzung sein.

2.2.2.3 In denselben Zusammenhang gehört auch das uneinheitlich überlieferte und in seiner ursprünglichen Fassung schwer rekonstruierbare Logion in Lk 16,16//Mt 11,12f. Vorzug verdient die Fassung von Lk 16,16. Sie zielt darauf, daß Johannes der Täufer der letzte Repräsentant des bisherigen Handelns Gottes mit Israel ist, während mit der Verkündigung der Gottesherrschaft etwas völlig Neues anbricht: „Das Gesetz und die Propheten (gehen) bis Johannes; seitdem wird die Gottesherrschaft verkündigt und jeder drängt sich hinein“ (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται). Wichtig ist das „seitdem“ (ἀπὸ τότε). Die in der üblichen Übersetzung wiedergegebene Schlußwendung ist schwierig, weil βιάζεσθαι (als mediales Deponens) ein gewaltsames Verhalten umschreibt und in der Verbindung mit „jeder“ (πᾶς) kaum einseitig positiv verstanden werden kann (in Mt 11,12 geht es eindeutig darum, daß der Gottesherrschaft „Gewalt angetan wird“); am ehesten kommt für Lk 16,16 die Bedeutung einer heftigen Reaktion in Frage: „und jeder setzt sich damit auseinander“, was sowohl auf die Anerkennung als auch auf die Ablehnung verweisen kann.

2.2.3 Beachtenswert ist ferner das Streitgespräch über das Fasten in Mk 2,18.19a parr (V.19b.20 ist eine nachösterliche Ergänzung). Es wird von Gegnern auf die Fastenpraxis sowohl der Pharisäer als auch der Johannesjünger hingewiesen und die Frage gestellt, warum Jesu Jünger nicht fasten. Daraufhin antwortet Jesus: „Können die Hochzeitsleute fasten, während der Bräutigam bei ihnen ist?“ (μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ’ αὐτῶν ἐστίν νηστεύειν;). Positiv aufgenommen wird dagegen die Gebetspraxis; so wie Johannes seinen Jünger ein uns nicht bekanntes Gebet beigebracht hat, so lehrt Jesus nach Lk 11,1-4 seine Jünger das Vaterunser.

2.3 Die Haltung des Täufers gegenüber Jesus

2.3.1 Die Matthäusfassung der Erzählung von der Taufe Jesu enthält eine sicher nicht ursprüngliche Tradition, wonach Johannes dessen Taufe ablehnen wollte. Er erhebt nach Mt 3,14f den Einwand: „Ich müßte von

dir getauft werden, und du kommst zu mir?“ (ἐγὼ χρεῖαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρὸς μέ;), woraufhin Jesus auf die notwendige Erfüllung „aller Gerechtigkeit (Gottes)“ hinweist (πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην). Die Urgemeinde hat sich mit der Taufe Jesu durch Johannes schwer getan; sie mußte eine Erklärung dafür finden, warum Jesus sich Johannes dem Täufer mit seiner Bereitschaft zur Taufe untergeordnet hat. Hinzu kam die Schwierigkeit, daß es eine eigene Täufergemeinschaft gab, die sich der Jesusbewegung nicht angeschlossen hatte (vgl. Apg 18,25f; 19,1–6).

2.3.2 Die Anfrage des Täufers Mt 11,2–6 par ist ähnlich wie die Tauf-erzählung stark von christologischen Elementen überlagert. Hier wird Jes 29,18f und 35,5f verwertet und als erfüllt bezeichnet. Immerhin läßt diese Erzählung noch erkennen, daß für Johannes den Täufer das Verhältnis zu Jesus und zu Jesu Funktion und Auftrag ein offenes und ungeklärtes war. Das Überlieferungsstück weist jedenfalls darauf hin, daß Johannes selbst sich sicher nicht als Vorläufer Jesu verstanden und diesen auch nicht von sich aus als Messias anerkannt hat.

3. Die Rezeption der Täufer-Überlieferung durch die Urgemeinde

Neben dem Akt der Taufe Jesu durch Johannes war mit der überaus positiven Stellungnahme Jesu über den Täufer ein wesentlicher sachlicher Anhaltspunkt gegeben, die Täufertradition in die Jesusüberlieferung mit einzubeziehen.

3.1 Um das Verhältnis des Täufers zu Jesus heilsgeschichtlich zu bestimmen, ist die Vorläufertradition aufgenommen worden, die aus dem Alten Testament vorgegeben war.

3.1.1 Die älteste Form dürfte uns in Mt 11,10/Lk 7,27 (Q) begegnen: Johannes wird als der Bote (ἄγγελος) angesehen, der nach Mal 3,1 vor dem Ende der Zeiten auftreten soll: „Dieser ist es, über den geschrieben steht: Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her“ (οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου), wobei das ursprüngliche „vor mir (vor meinem Angesicht)“ in „vor dir“ geändert ist. Auf diese Weise wurde die theokratische Konzeption der Maleachistelle im christologischen Sinn uminterpretiert: Aus dem Vorläufer des zum Gericht kommenden Gottes ist Johannes der Täufer zum Vorläufer Jesu geworden.

3.1.2 Der Bote von Mal 3,1 ist in Mal 3,23f nachträglich mit dem wiederkehrenden Elija gleichgesetzt worden. Die Auffassung, daß Johan-

nes der wiedergekommene Elija sei, ist in der urchristlichen Überlieferung ebenfalls aufgenommen worden. In Mk 9,9–13//Mt 17,9–13 geht es um die Frage, ob nicht Elija zuerst noch kommen müsse; dazu wird gesagt: „Elija ist schon gekommen, und sie haben mit ihm getan, was sie wollten, wie über ihn geschrieben steht“ (Ἡλίας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ’ αὐτόν). Entsprechend heißt es in Mt 11,14(f): „Dieser ist Elija, der kommen soll“ (αὐτός ἐστιν Ἡλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι). Eine Lukas-Parallele fehlt zu dieser Stelle; es handelt sich um matthäische Sondertradition oder um eine redaktionelle Ergänzung.

3.1.3 Daneben gibt es eine Verbindung von Mal 3,1 (in der Formulierung an Ex 23,20 angeglichen) mit Jes 40,3, wie das Mischzitat in Mk 1,2f erkennen läßt. Wie bei der Zitierung von Mal 3,1 in Mt 11,10 par ist auch hier dieser Text geändert, und entsprechend wurde bei der Verwendung von Jes 40,3 mit Hilfe einer kleinen, scheinbar belanglosen Änderung eine weitreichende Neuinterpretation vorgenommen. Die alttestamentliche Stelle lautet am Ende ursprünglich (nach der Septuaginta): „... macht gerade die Pfade unseres Gottes“ (... εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν), jetzt aber: „... macht gerade seine Pfade“ (... τὰς τρίβους αὐτοῦ). Das ist zurückbezogen auf die vorangehende Wendung „Bereitet den Weg des Herrn“ (ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου), in der κύριος, „Herr“, christologisch verstanden wird. In der Folgezeit ist Mal 3,1 zugunsten von Jes 40,3 immer stärker zurückgedrängt worden, wie die Parallelstellen in Mt 3,3; Lk 3,4–6 und Joh 1,23 zeigen.

3.2 Auch dort, wo der Vorläufergedanke relativiert wurde wie im 4. Evangelium, ist die Zuordnung des Täufers zu Jesus beibehalten worden. Die Relativierung des Vorläufergedankens zeigt sich in der Umformung des Logions vom Stärkeren in Joh 1,15.30: Der nach ihm, Johannes, Kommende ist bereits „vor ihm gewesen“; denn als der Präexistente war Jesus „früher als ich“ (ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν). Johannes der Täufer hat hier nun eine andere, nicht minder wichtige Rolle: Er ist von Gott beauftragt, „Zeugnis“ für Jesus abzulegen, und ist damit der erste Christuszeuge (vgl. Joh 1,6–8.19.29.32–34.35f).

3.3 In Mk 1,8 ist das Wort des Johannes über seine Taufe in einer charakteristischen Weise christologisch verändert worden, indem es nun heißt: „... er wird euch mit Heiligem Geist taufen“ (... αὐτός δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Der Bezug auf das Gericht Gottes ist hier nicht mehr vorhanden, es geht um das nachösterliche Wirken des Erhöhten. Entsprechend lautet Joh 1,33c: „Dieser ist der mit Heiligem Geist Taufende“ (οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Beachtenswert ist auch die in Apg 2,1–4 vorliegende pneumatologische Rezeption des Täufers

wortes: Am Pfingsttag erscheint der Geist den Jüngern „in zerteilten Zungen wie von Feuer“ (ἠόφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός). So erfüllt sich hier nach lukanischem Verständnis die Verheißung der Geist- und Feuertaufe.

3.4 Besondere Bedeutung besitzt die Tatsache, daß die Taufe des Johannes in frühester Zeit nach Ostern bzw. Pfingsten übernommen wurde. In ihrer Einmaligkeit, ihrem Vollzug durch einen Täufer und ihrem eschatologischen Horizont wurde sie beibehalten, zugleich aber konsequent christologisch verstanden und fortan als „Taufe im Namen Jesu“ vollzogen. Davon ist an anderer Stelle zu sprechen (vgl. § 9).

§ 4 Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft und sein öffentliches Wirken

1. Methodische Vorfragen

Die methodischen Grundprobleme der Rückfrage nach Jesus sind bereits besprochen (§ 2). Hier geht es eingangs noch um zwei Fragen, die die Darstellung und die Textbasis betreffen.

1.1 Jesu Botschaft und Wirken und seine Person sind nicht voneinander zu trennen. Es legt sich aber in jedem Falle nahe, nicht mit der Besprechung der Stellung und Funktion seiner Person zu beginnen. Bei der Erörterung der Gestalt Jesu ist auch nicht nach seinem Selbstverständnis oder Selbstbewußtsein zu fragen. Das ist anhand der überlieferten Texte nicht oder allenfalls nur sehr bedingt zu beantworten, und es hilft wenig, wenn dabei mit psychologischen Erwägungen gearbeitet und argumentiert wird. Was erlaubt, ja notwendig ist, ist allein die Frage nach Jesu Auftrag und Anspruch, der in seiner Verkündigung und seinem Wirken zum Tragen kommt. Erst wenn diese Frage geklärt ist, können weiterreichende Überlegungen im Blick auf seine Person durchgeführt werden (dazu vgl. § 7).

1.2 Bei der historischen Rückfrage nach Jesus ist von all den Elementen innerhalb der Überlieferung abzusehen, die eindeutig der späteren Rezeption durch die Urgemeinde angehören. Das betrifft erkennbare Erweiterungen der Jesusüberlieferung oder nachösterliche Situationsbezüge, vor allem aber die in die Evangelien übernommenen christologischen Bekenntnisaussagen, und dabei im besonderen die urchristlichen Hoheitstitel. So sind „Christus“, „Davidsson“, „Gottessohn“ und „Kyrios“ in jedem Fall beiseite zu lassen. Auch bei „Menschensohn“ ist mit einer Überlagerung durch die Christologie der Urgemeinde zu rechnen. Selbst die Kategorie des „Propheten“ ist nicht ohne weiteres anwendbar; einerseits gab es verschiedene Vorstellungen (u.a. die Auffassung vom Endzeitpropheten), andererseits wurde diese Kategorie von Jesus selbst schon in Bezug auf Johannes den Täufer problematisiert (vgl. Mt 11,7–9 par). Ohne im voraus zu entscheiden, welche expliziten Hoheitstitel und -aus-

sagen bereits eine Voraussetzung in der vorösterlichen Geschichte Jesu haben, ist es methodisch geboten, von Texten und Aussagekomplexen auszugehen, in denen eindeutig jüngere Elemente keine Rolle spielen.

2. Die Voraussetzungen der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft

Jesu Botschaft hat ihre Mitte in der Proklamation der „Königsherrschaft Gottes“, der βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Ebenso wie Johannes der Täufer steht er in der Tradition einer theozentrischen Eschatologie. Dies hat eine lange Vorgeschichte.

2.1 Die alttestamentliche und frühjüdische Tradition

2.1.1 Die Vorstellung vom Königtum Gottes ist im Alten Testament fest verankert. Sie geht zurück auf Auseinandersetzungen mit der kanaanäischen Religiosität. Sie hat in der erzählenden und in der hymnischen Literatur einen deutlichen Niederschlag gefunden (vgl. *Jörg Jeremias*). Die Auffassung vom Königtum Gottes wurde mit dem Erlösungshandeln Jahwes und mit dem Gedanken der Erwählung Israels verbunden. Im besonderen ist zu verweisen auf die sog. Thronbesteigungspsalmen 47; 93; 96; 97 und 99, wo es ebenso um die bleibende wie die stets wieder erneuerte Königsherrschaft Gottes und deren heilstiftenden Charakter geht. Das Insistieren auf der alleinigen Herrschaft Gottes hat auch zu nicht unerheblichen Spannungen mit der Institution des irdischen Königtums geführt, was sich vor allem in der Erzählungstradition von 1 Sam 8–10 niedergeschlagen hat. Hier ist dann insofern ein Ausgleich erreicht worden, als der von Gott selbst designierte und beauftragte König zu seinem Stellvertreter auf Erden wurde (vgl. 2 Sam 7,14–16).

2.1.2 Von dieser Grundvorstellung aus ergaben sich zwei unterschiedliche Linien in der spätalttestamentlichen und der frühjüdischen Eschatologie: Auf der einen Seite die Erwartung einer noch zukünftigen Realisierung des Königtums Jahwes, auf der anderen Seite die Erwartung eines Nachfahren Davids als des endzeitlichen Messias. Die zweite Linie braucht im vorliegenden Zusammenhang noch nicht berücksichtigt zu werden. Wie sah es aber mit der Eschatologie aus, in deren Zentrum die Vorstellung vom Königtum Gottes stand?

2.1.3 Bei der Eschatologisierung der Vorstellung spielte Jes 52,7f(9f) eine wichtige Rolle, wonach Gott seine Königsherrschaft neu antritt und

verwirklicht. Was zunächst für die unmittelbar bevorstehende Zukunft des in Babylon gefangenen Volkes verheißen wurde, ist alsbald im Sinne einer fernerer Zukunft verstanden worden. Das zeigt sich deutlich an dem Text Jes 33,20–22 (aus dem 5./4. Jh.), an dem Zusatz Obadja 20f (ebenfalls 5./4. Jh.); ferner an Sach 14,9.16f (4./3. Jh.) und Jes 24,21–23 (3./2. Jh.).

2.1.4 Mit dieser Eschatologisierung der Vorstellung vom Königtum Jahwes war dann auch die Voraussetzung für die Apokalyptik gegeben, wie im Blick auf die Gottesherrschaft aus Dan 2,44; 7,14(27) und aus AssMos 10 hervorgeht. Ähnliches gilt für andere apokalyptische Schriften. Im Unterschied zur sonstigen spätalttestamentlichen und frühjüdischen Eschatologie kommt hier noch die konsequente Unterscheidung von gegenwärtigem und zukünftigem Äon hinzu.

2.2 Die Ambivalenz der Vorstellung

2.2.1 Der Begriff βασιλεία τοῦ θεοῦ hat die Doppelbedeutung von „Königsherrschaft Gottes“ und „Königreich Gottes“. Schon im Alten Testament geht es bei מְלֶכֶת und מְלֶכֶת primär um den Aspekt der Herrschaftsausübung, bei dem dann auch ein Herrschaftsbereich entsteht. Sehr bezeichnend dafür sind die Thronbesteigungspsalmen, die darauf zielen, daß Jahwe seine Königsherrschaft ergreift und erfahrbar werden läßt, wodurch er zugleich sein Reich verwirklicht.

2.2.2 Diese doppelte Dimension ist in der Verwendung des griechischen Begriffs erhalten geblieben. Auch hier geht es um die Herrschaft, die sich in einem Reich konkretisiert, unabhängig davon, ob dieses Reich schon gegenwärtig oder noch zukünftig ist. Die Doppelbedeutung läßt sich im Deutschen nicht mit einem einzigen Wort wiedergeben; auch die Übersetzung mit „Königtum“ bringt dies nicht hinreichend zum Ausdruck. Jedenfalls muß der dynamische Charakter der βασιλεία τοῦ θεοῦ beachtet werden; er spielt eine besondere Rolle, wenn es um die anbrechende Gottesherrschaft geht. Insofern verdient die Übersetzung „(Königs-)Herrschaft Gottes“ den Vorzug vor „(König-)Reich Gottes“.

3. Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft

Jesus knüpft wie Johannes der Täufer an die apokalyptische Tradition an. Bei der von ihm verkündigten eschatologischen Gottesherrschaft handelt es sich um eine konsequent theokratische Vorstellung. Beides ist seit

den grundlegenden Untersuchungen von *Johannes Weiß* aus dem Jahre 1892 und *Albert Schweitzer* aus dem Jahre 1906 ein in der Exegese weitgehend anerkannter Sachverhalt.

3.1 Die Proklamation der anbrechenden Gottesherrschaft

Der tiefgreifende Unterschied zwischen der apokalyptischen Tradition und Jesu Auffassung liegt darin, daß es keinen Unterschied zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Äon mehr gibt.

3.1.1 Die von Jesus verkündigte Gottesherrschaft ist nicht nur in unmittelbare Nähe gerückt, sie bricht in der Gegenwart und innerhalb der noch bestehenden alten Welt bereits an. In dem Summarium Mk 1,15 heißt es: „Die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekommen“ (ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), was auf den ersten Blick lediglich deren Nähe und unmittelbares Bevorstehen zu signalisieren scheint. Es geht aber die Aussage voran: „Die Zeit ist erfüllt“ (πεπλήρωται ὁ καιρός), so daß durch das Nebeneinander der beiden Formulierungen die Gegenwartigkeit und die bleibende Zukünftigkeit der Gottesherrschaft ihren Ausdruck finden. Daß das Gegenwartigwerden der Gottesherrschaft für Jesus eine zentrale Rolle spielt, geht aus dem zweifellos authentischen Logion in Lk 11,20 eindeutig hervor: „Wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, so ist die Gottesherrschaft bereits zu euch gelangt“ (εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). In dem Nebeneinander dieser Formulierungen in Mk 1,15 und Lk 11,20 (ἤγγικεν – ἔφθασεν) zeigt sich ein aufschlußreiches Übersetzungsproblem: Im Griechischen konnte man entweder von der Nähe oder von dem völligen Angekommensein sprechen; im Hintergrund steht aber unverkennbar ein aramäischer Begriff, der die bedingte Ankunft bezeichnen kann, nämlich כְּרִיב, „(bis zu etwas) hinreichen“, „berühren“ (verwandt mit hebräisch כָּרַב). Die Gegenwart wird bereits vom Kommenden tangiert; die Gottesherrschaft kommt auf die Menschen zu. Es geht um ein Gegenwartigwerden, das die Zukunft nicht aufhebt, sondern diese erschließt und zu ihr hinführt.

3.1.2 Dasselbe gilt für das im einzelnen umstrittene, aber in seiner Grundintention eindeutige Logion Lk 17,20b.21: „Die Gottesherrschaft kommt nicht mit beobachtbaren Merkmalen, man kann auch nicht sagen: Siehe, hier oder dort; denn siehe, die Gottesherrschaft ist mitten unter euch“ (οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἑροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ, ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν). Entscheidend ist, daß die Gottesherrschaft in der Gegenwart

wirksam wird, obwohl man sie nicht dingfest machen und objektiv nachweisen kann. Sie wird auch nicht nur innerlich erfahren, weswegen ἐν τῷ ὑμῶν nicht mit „in euch“ zu übersetzen ist, sondern sie greift in die Weltwirklichkeit ein, ist deshalb „mitten unter euch“.

3.1.3 In diesen Zusammenhang gehört auch der schwierige „Stürmerspruch“, der in Mt 11,12f und Lk 16,16 in verschiedener Fassung vorliegt. Sieht man einmal ab von der Stellung Johannes des Täufers, der bei Lukas gegenüber der Gottesherrschaft abgegrenzt wird (was dem Logion Lk 7,28 par entspricht), bei Matthäus aber mit dem Jetzt der Gottesherrschaft in Verbindung gesetzt ist, so geht es um das Verständnis des Wortes βιάζεσθαι, das negativ im Sinn von „Gewalt antun“ oder positiv im Sinn von „sich (gewaltsam) hineindrängen“ verstanden werden kann. Schroffe Bildmotive hat Jesus auch sonst verwendet. In der Regel wird angenommen, daß nach dem Lukastext „jeder sich in sie hineindrängt“ (παῖς εἰς αὐτήν βιάζεται) und auf diese Weise die Annahme der von Jesus verkündigten Gottesherrschaft bezeichnet ist, während bei Matthäus mit der Wendung, daß „der Gottesherrschaft Gewalt angetan wird und Gewalttäter sie an sich zu reißen versuchen“ (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν) die Ablehnung zum Ausdruck gebracht wird. Das ist in Mt 11,12f eindeutig, nicht dagegen in Lk 16,16 (vgl. dazu § 3, 2.2). Wie immer das Logion ursprünglich verstanden wurde, unverkennbar ist jedenfalls, daß die Gottesherrschaft als gegenwärtig angesehen wird.

3.1.4 Von der gegenwärtig werdenden Gottesherrschaft her erhalten auch die Seligpreisungen ihre besondere Bedeutung. Wenn in Mt 13,16f//Lk 10,23f die Augen und Ohren der Jünger seliggepriesen werden, dann findet das seine Begründung darin, daß „viele Propheten und Gerechte das sehen wollten, was ihr seht, und es nicht sahen, und hören wollten, was ihr hört, und es nicht hörten“ (πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν). Das steht nicht in Gegensatz zu Lk 17,20b, denn hier geht es um ein Wahrnehmen, das dem Wesen der Gottesherrschaft entspricht. Entsprechend sind auch die Seligpreisungen in Lk 6,20f par zu verstehen. Nicht zufällig wird bei der Seligpreisung der Armen zunächst gesagt: „denn euch ist/gehört die Gottesherrschaft“ (ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), während in den folgenden Zusagen das Futur steht. Die Teilhabe an der gegenwärtig werdenden Gottesherrschaft hat konstitutiv eine Zukunftsdimension. Bei aller Stilisierung und Neuformulierung von Seligpreisungen ist hier ein Kennzeichen der Verkündigung Jesu von der anbrechenden Gottesherrschaft festgehalten.

3.2 Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft

Wie sich Gegenwart und Zukunft in der Verkündigung Jesu genauer zueinander verhalten, ist eine vielerörterte Frage. Hierauf sind unterschiedliche Antworten gegeben worden:

3.2.1 Von zahlreichen Forschern ist immer wieder die Auffassung vertreten worden, daß nur die Zukunftsaussagen maßgebend seien. Wie bei Johannes dem Täufer sei die Nähe und das unmittelbare Bevorstehen der Gottesherrschaft ausschlaggebend, bei Jesus jedoch nicht unter dem Aspekt des Gerichts, sondern des Heils. Diese Auffassung ist beispielsweise von *Albert Schweitzer* in seinem berühmten Kapitel „Die Lösung der konsequenten Eschatologie“ (ursprünglich Schlußkapitel) des Buches „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ vertreten worden. Aber dagegen erheben sich schwerwiegende Bedenken, weil die Aussagen über den gegenwärtigen Anbruch der Gottesherrschaft für die Jesustradition konstitutiv sind und nicht einfach nur im Sinne einer übersteigerten Naherwartung interpretiert werden können.

3.2.2 Von einigen Forschern sind umgekehrt nur die Gegenwartsaussagen als authentisch angesehen worden, die Zukunftsaussagen dagegen als bloße Anlehnung an die traditionelle Eschatologie. So spricht *Charles Harold Dodd* von der „realized eschatology“. Aber diese einseitige Orientierung an der bereits verwirklichten und darum im Vollsinn vergegenwärtigten Eschatologie dürfte die Eigenart der Verkündigung Jesu kaum hinreichend treffen. Mit Recht hat *Joachim Jeremias* demgegenüber festgestellt, es handle sich bei Jesus nicht um eine „realisierte“, sondern um eine „sich realisierende Eschatologie“. Ganz abgesehen sei an dieser Stelle von der in jüngster Zeit gelegentlich vertretenen Auffassung, Jesu Verkündigung sei ganz uneschatologisch gewesen und habe sich im Sinn weisheitlicher Lebensgestaltung allein auf die Gegenwart bezogen.

3.2.3 In der Regel wird in der Forschung nach einer genaueren Verhältnisbestimmung von Gegenwarts- und Zukunftsaussagen gefragt. Dabei gibt es mehrere Modelle, um diese Relation genauer zu beschreiben.

3.2.3.1 Es ist sicher unzureichend, die Gegenwart der Gottesherrschaft im Sinn einer „numinosen Erfahrung“ zu kennzeichnen, wie das *Rudolf Otto* getan hat. Mag die Erfahrungskomponente dabei eine Rolle spielen, es geht keinesfalls um eine nur vom religiösen Individuum zu erfassende Gegenwärtigkeit der Gottesherrschaft, die sich psychologisch umschreiben ließe.

3.2.3.2 Demgegenüber hat *Martin Dibelius* in seinem Jesusbuch von den „Zeichen der Gottesherrschaft“ gesprochen, die allgemein erkennbar waren, wenn auch nicht von allen verstanden wurden. Auf diese Weise

gehören Jesu Taten mit den Gegenwartsaussagen seiner Verkündigung zusammen. Durch ein zeichenhaftes Geschehen in der Gegenwart soll auf die zukünftige Wirklichkeit der Gottesherrschaft verwiesen werden.

3.2.3.3 Ähnlich, aber mit anderer Akzentuierung, spricht *Oscar Cullmann* im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Konzeption von dem bereits angebrochenen „Victory Day“, dem allerdings eine noch weitergehende Überwindung des Bösen und eine abschließende Verwirklichung der Gottesherrschaft folgen werden.

3.2.3.4 Andere Exegeten gehen von dem komplexen Ineinander der Gegenwarts- und Zukunftskomponente in Jesu Auffassung von der Gottesherrschaft aus. So weist *Günther Bornkamm* darauf hin, daß die Spannung zwischen Gegenwarts- und Zukunftsaussagen in jedem Falle kennzeichnend ist und durchgehalten werden muß. Die Gottesherrschaft greift in die Gegenwart ein, sie hinterläßt in der Gegenwart bereits ihre Spuren, bleibt aber gleichwohl zukünftig. *Rudolf Schnackenburg* kennzeichnet die Gottesherrschaft als eine dynamische Realität; sie ist bereits „als eine wirksame da“ (S. 87). *Eberhard Jüngel* hat die Gegenwartsaussagen in Beziehung gesetzt mit einem neuen und veränderten Zeitverständnis, welches aber das reale Gegenwärtigwerden der βασιλεία τοῦ θεοῦ voraussetzt.

3.3 Jesu Handeln im Zusammenhang mit der anbrechenden Gottesherrschaft

Jesus hat die anbrechende Gottesherrschaft nicht nur verkündigt, er hat sie in seinem Handeln auch konkret verwirklicht. Wort und Tat gehören bei ihm zusammen. Wie sieht nun die gegenwärtige Verwirklichung der Gottesherrschaft in Jesu Handeln aus? Drei Sachverhalte sind besonders aufschlußreich:

3.3.1 Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus „Wunder“ vollbracht hat, d.h. Taten, die nach damaligem Verständnis als Wunder verstanden wurden, also durch das Eingreifen einer wie immer verstandenen übernatürlichen Macht ermöglicht worden sind. Das ist auch von seinen Gegnern nicht bestritten worden, wie der Vorwurf zeigt, daß er in der Vollmacht Beelzebuls handle (Mk 3,22–30 parr). Bei vielen der in den Evangelien überlieferten Wundererzählungen sind christologische Tendenzen und Überlagerungen maßgebend. Es bleibt jedoch ein Kernbestand, der uns erlaubt festzustellen, daß Jesus Dämonen ausgetrieben und Menschen gesund gemacht hat (vgl. nur Mk 1,23–27 parr; 1,30f parr). Daß Dämonenaustreibungen dabei im Vordergrund stehen, ist nicht zu-

fällig: Es geht hier um mehr als um die Befreiung von einer Krankheit, es geht um das Freiwerden von widergöttlichen Mächten, von den Mächten dieser Welt, die den Menschen in Gefangenschaft halten. Bei diesen Dämonenaustreibungen wird erkennbar, daß gottfeindliche Mächte nicht mehr über die Menschen herrschen, daß Gott sich der von Unheilsgewalten heimgesuchten Menschheit annimmt. In analoger Weise stehen die sonstigen Heilungen im Zusammenhang mit dem Heilwerden der menschlichen Existenz.

3.3.2 Jesus hat sich der Ausgestoßenen angenommen, ganz gleich, ob es sich dabei um krankheitsbedingte Absonderung wie beim Aussatz handelte oder um eine religiös-politische Ausgrenzung wie bei den Zöllnern, die mit der römischen Besatzungsmacht kollaborierten, oder um moralisch Diffamierte wie Dirnen oder Ehebrecher. Jesus wendet sich ihnen zu, weil die Gottesherrschaft anbricht und auch für diese Menschen die Heilszuwendung Gottes wirksam wird. Ganz eng mit dieser Zuwendung ist das Motiv der Sündenvergebung verbunden. Einmal abgesehen von der Frage, ob Jesus *expressis verbis* Vergebung der Sünden zugesprochen hat, was nicht grundsätzlich auszuschließen ist (vgl. Mk 2,5 parr; Lk 7,47f), so ist in jedem Fall zu sagen, daß er durch sein Verhalten Sündenvergebung gewährt hat. Daß gerade diesbezüglich ein scharfer Einspruch seitens der Repräsentanten des offiziellen Judentums erfolgte, war nahelegend, und ist vor allem durch Mk 2,7 parr belegt.

3.3.3 Schließlich sind die zahlreichen Mahlfeiern zu erwähnen, von denen die Evangelienüberlieferung berichtet. Es handelt sich um Mahlfeiern nicht nur mit den Jüngern, sondern ebenso auch mit Gegnern (so z.B. Lk 14,12–14) und mit dem Volk, von dem die jüdische Tradition sagt, daß es das Gesetz nicht hinreichend kenne (vgl. Joh 7,49). Die Mahlfeiern waren schon in der späten Überlieferung des Alten Testaments ein „stehendes Bild“ für das endzeitliche Heil (vgl. Jes 25,6; entsprechend Lk 14,15). Wer hier auf Erden in der Weise Mahlfeiern durchführt, wie Jesus das mehrfach getan hat, der macht damit sichtbar, daß die endzeitliche Gottesherrschaft bereits anbricht. Das Mahl der Vollendung wird antizipierend in der Gegenwart gefeiert.

3.4 Jesu Gleichnisrede

Eine zentrale Stellung in Jesu Verkündigung besitzt die Gleichnisrede. In der Überlieferung seiner Worte begegnet eine Fülle von Metaphern, paradoxalen Aussagen, Bildworten und ausgeführten Gleichnissen. Es geht nicht bloß um Veranschaulichung. Es geht auch nicht nur um argu-

mentative, Überzeugung schaffende Rede, so sehr auch diese Komponente zur Gleichnisrede Jesu hinzugehört. Es handelt sich um ein notwendiges und konstitutives Element seiner Verkündigung.

3.4.1 Zur Bedeutung der Gleichnisrede

Auf das in jüngster Zeit intensiv erörterte Problem der Metaphorik ist hier nicht näher einzugehen. Aber einige allgemeine Überlegungen zum Phänomen bildhafter Sprache sind zu berücksichtigen.

3.4.1.1 Der Mensch vermag in der Sprache alles, was objektiv erfaßbar ist und ihm konkret gegenübersteht, direkt zu bezeichnen. Anders steht es, wenn es um geistige Sachverhalte geht. Hier bestehen zwei Möglichkeiten: Entweder werden Abstraktbegriffe verwendet (Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe), die erst noch einer näheren Deutung bedürfen, oder man bedient sich metaphorischer Motive. Um schwer erkennbare oder verborgene Zusammenhänge des Lebens und der Weltwirklichkeit aufzudecken, kann die Sprache sich in verstärktem Maße bildhafter Motive bedienen. So werden durch eine übertragene Erzählweise vielfach Begründungszusammenhänge aufgezeigt und Deutungen gegeben, die das Menschsein oder die Weltwirklichkeit betreffen, was gegebenenfalls auch die Gestalt des Mythos annehmen kann.

3.4.1.2 Bedient sich Sprache bereits für schwer zugängliche und nicht unmittelbar vor Augen liegende irdische Sachverhalte der übertragenen und bildhaften Redeweise, dann gilt das erst recht, wenn es um Aussagen über göttliche Wirklichkeit im Sinn des biblischen Gottesglaubens geht. Zwar gibt es auch dabei gewisse Abstraktbegriffe (Gott, im Alten Testament bezeichnenderweise mit einem Namen verbunden), aber weithin ist hier nur eine Rede *per analogiam* möglich. Dabei muß die nur partielle Entsprechung bildhafter Redeweise mitbedacht werden; sie hat ja eine Verweisfunktion und bezeichnet sehr viel mehr, als das Bild vordergründig enthält. Im Zusammenhang mit der Bildrede haben sich in der Sprachtradition bestimmte Motive und Vorstellungskomplexe ergeben, die zu „stehenden Bildern“ wurden und einen Symbolcharakter haben (Mahlfeier, Hochzeit). Sie deuten auf das hin, was innerweltlich nicht erklärbar und nicht ohne weiteres erkennbar ist. Haben geprägte oder neu eingeführte Bildmotive eine eher statische Funktion, so kann mit einer Gleichniserzählung der Geschehenscharakter hervorgehoben werden. So dienen die Bildrede und in besonderer Weise die Gleichniserzählung dazu, Begebenheiten, die sich zwischen himmlischer und irdischer Wirklichkeit, zwischen Gott und Mensch abspielen, zu schildern und auf diesem Wege zu vermitteln.

3.4.2 Zum Verständnis der Gleichnisrede

Bevor auf Jesu Gleichnisrede näher einzugehen ist, muß ein Blick auf die Auslegungsgeschichte geworfen werden. Im Laufe der letzten 100 Jahre hat es dabei wichtige Diskussionen gegeben.

3.4.2.1 Nachdem jahrhundertlang die allegorische Interpretation vorherrschte, erkannte *Adolf Jülicher* in seinem grundlegenden, 1888 erstmals veröffentlichten Werk, daß man auf diese Weise der Gleichnisrede Jesu nicht gerecht wird. Allegorische Deutung bedeutete lange Zeit, daß jedes einzelne Motiv einer Gleichniserzählung übertragbar sei, daß sich also wegen des mehr oder weniger feststehenden metaphorischen Sinnes eine Wiedergabe in nichtbildhafter Rede erreichen lasse. Allegorische Deutung dieser Art geht zwar von dem Verweischarakter der Gleichnisrede aus und ist darin zunächst im Recht; sie meint aber, den Verweischarakter zugunsten direkter Rede auflösen zu können, und genau dies ist unzulässig, einmal ganz abgesehen von dem Bemühen um eine Ausdeutung jeder Einzelheit. Damit wird der Gleichnischarakter als solcher aufgehoben; er ist hier nicht konstitutiv, sondern lediglich illustrativ.

3.4.2.2 *Jülicher* selbst hat in Anlehnung an die aristotelische Gleichnisdefinition eine völlig andere Gleichnistheorie entwickelt und gleichsam das entgegengesetzte Extrem vertreten. Für ihn ist die Unterscheidung von „Bild“ und „Sache“ ausschlaggebend, zwischen denen es lediglich einen einzigen Berührungspunkt geben kann, das sogenannte *tertium comparationis*. Das Gleichnis dient nach seiner Auffassung nicht der Übertragung und Veranschaulichung, sondern ist Argumentationsmittel, soll Überzeugung schaffen. Im Sinn der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts ging es ihm allerdings bei der Interpretation der Gleichnisse Jesu lediglich um die Erkenntnis von allgemein gültigen religiösen Wahrheiten.

3.4.2.3 Demgegenüber hat *Joachim Jeremias* im Anschluß an *Charles Harold Dodd* den eschatologischen Horizont der Gleichnisse Jesu hervorgehoben. Während aber *Dodd*, wie schon erwähnt, von einer realisierten Eschatologie sprach, geht es nach *Jeremias* um die sich realisierende Eschatologie, die durch Gleichnisse ihren Ausdruck findet. Dabei bleibt er wie *Jülicher* bei einem einzigen Vergleichspunkt, betont aber im besonderen die Kontrastfunktion: die Gleichnisse wollen auf den unscheinbaren irdischen Anfang des Heils hinweisen im Gegensatz zur unvergleichlichen Größe und Herrlichkeit der noch zukünftigen Vollendung der Gottesherrschaft.

3.4.2.4 Gegen die bloße Gegenüberstellung eines Kontrastes hat sich *Nils Alstrup Dahl* gewandt. Er stellt anhand der sogenannten Wachstums-

gleichnisse heraus, daß es um eine ganz bestimmte Dynamik und eine Bewegung gehe, die von den unscheinbaren Anfängen der Gottesherrschaft zu ihrem Ziel hinführt. Das heißt natürlich nicht, daß man, wie das häufig bei einer allegorischen Deutung geschehen ist, Beziehungsverhältnisse zu innergeschichtlichen Ereignissen herstellen könne; gerade die Unverfügbarkeit des innerweltlich bereits wirklich werdenden Gotteshandelns bleibt wesentlich.

3.4.2.5 Noch einen Schritt weiter geht *Eberhard Jüngel*. Seine These, daß die βασιλεία nur „im Gleichnis als Gleichnis da ist“, wird dadurch gestützt, daß er nicht vom *tertium comparationis* spricht, was ein Nebeneinander von Bild und Sache voraussetzt, sondern vom *primum* und vom *ultimum comparationis*, womit ebenso das Ineinander von Bild und Sache berücksichtigt werden soll als auch die Zielgerichtetheit. Zugleich ist damit die Autonomie des Gleichnisses betont, was in anderer Weise *Wolfgang Harnisch* literaturwissenschaftlich mit seinem ästhetischen Ansatz hervorhebt.

3.4.2.6 Eine weitere Konsequenz zog *Hans Weder* in seinem Gleichnisbuch. Hatte schon *Jüngel* die Unterscheidbarkeit von Bild und Sache problematisiert, so wird nun gefordert, diese Unterscheidung völlig aufzugeben. Im Anschluß an *Paul Ricoeur* wird der metaphorische Charakter der menschlichen Rede als sinnstiftender Rede herausgestellt und deshalb eine „Übertragung“ bildhafter Rede als Irrweg hingestellt.

3.4.2.7 Nun muß man bei diesen zuletzt erwähnten Bemühungen, die grundsätzlich Zustimmung verdienen, darauf achten, daß nicht unzutreffende Alternativen aufgerichtet werden. Die Unterscheidung von Bild und Sache ist auf keinen Fall aufzugeben; denn Bild und Sache (nicht „Bildhälfte“ und „Sachhälfte“) fallen nicht von vornherein zusammen. Hier unterscheidet sich, wie *Jülicher* mit Recht betont hat, die Gleichnisrede von der traditionell verstandenen allegorischen Rede. Bild und Sache sollen vielmehr im Vollzug der Rede zur Deckung kommen. Gerade wegen dieser anzustrebenden Deckungsgleichheit muß aber die inhaltliche Differenz zwischen dem Bild und der bezeichneten Sache erkennbar bleiben, da die Sache das Bild stets übergreift und nicht einfach im jeweiligen Bild aufgeht. So sehr Bild und Sache sich gegenseitig durchdringen, ist die Unterscheidung beider auch deshalb unerlässlich, weil der Sache im Bild gleichsam erst auf die Spur zu kommen ist.

3.4.2.8 Anhangsweise ist kurz noch auf den Begriff παραβολή, „Gleichnis“ bzw. „Parabel“, einzugehen. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß dieser Begriff mit dem alttestamentlichen und nachalttestamentlichen Verständnis von „Maschal“ (מָשָׁל) in Zusammenhang steht. Dieser hebräische Begriff hat einen außerordentlich breiten Bedeutungsspielraum

und umfaßt die verschiedensten Gattungen von der sentenzartigen Aussage bis hin zur ausgeführten Gleichnisrede. Der Übergang von direkter zu bildhafter Rede ist dabei durchaus fließend gewesen. Ebenso war der Übergang von einer vergleichenden zu einer erstarrt-übertragenen Rede fließend. Das hebräische Wort ist in der Septuaginta in der Regel mit παραβολή wiedergegeben worden. Die Tatsache, daß dieser griechische Begriff sich mit der Rätselrede berührt, hat dazu geführt, daß παραβολή im hellenistischen Judentum auch für die Rätselrede verwendet worden ist, während es im Hebräischen dafür einen eigenen Terminus gibt (מִשְׁלָּה). Auch im Neuen Testament begegnet παραβολή im Sinn von Rätselrede, doch das kann im Zusammenhang der Verkündigung Jesu unberücksichtigt bleiben; es ist aber im Zusammenhang mit der Rezeption der βασιλεία-Botschaft Jesu zu beachten.

3.4.3 Eigenart und Relevanz der Gleichnisse Jesu

Bei Jesus nimmt das Gleichnis eine zentrale Stellung ein, ohne daß dadurch anders geartete Aussagen über die Gottesherrschaft ausgeschlossen wären. Die Gleichnisrede steht mit der Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft in engstem Zusammenhang und ist dafür in besonderer Weise aufschlußreich. Hinzu kommt, daß die Gleichnisse Jesu in ihrer Grundgestalt deutlich zu erheben sind; Zusätze und Neubildungen heben sich davon ab. So stoßen wir im Rahmen einer historischen Rückfrage gerade an dieser Stelle auf einen Kernbestand der Botschaft Jesu, von dem aus die Eigenart seiner Verkündigung und seines Wirkens besonders gut zu bestimmen ist.

3.4.3.1 Jesus bedient sich der Gleichnisrede, um ein Geschehen zu beschreiben, das eschatologisch-zukünftig und jenseitig ist, sich aber gleichzeitig in der Gegenwart irdisch realisiert. Es ist ein Geschehen, das konkrete Gestalt annimmt, aber aus innerweltlichen Bedingungen nicht erklärt werden kann und sich auch nicht verobjektivieren läßt. Es geht im besonderen um ein Handeln Gottes, bei dem die Kontinuität zu seinem bisherigen geschichtlichen Handeln zurücktritt; es handelt sich bei dem, was gegenwärtig geschieht, vielmehr um einen Vorgriff auf die Zukunft. Insofern geht es um ein Geschehen, das trotz seiner jeweiligen Kontingenz in einem nach vorwärts weisenden Zusammenhang steht. Die Gegenwart wird davon nicht nur tangiert, sie wird in die zukünftige Heilsverwirklichung bereits einbezogen. So ist gerade die Gleichnisrede kennzeichnend für Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft: Er verkündigt ein transzendentes Handeln Gottes, das sich bereits im irdischen Bereich

zu verwirklichen beginnt. Die Gleichnisrede Jesu verweist auf die im Sichtbaren erkennbar und erfahrbar werdende göttliche Heilswirklichkeit, ohne daß diese im Innerweltlichen aufgeht.

3.4.3.2 Die Gleichnisrede begegnet in verschiedenen Formen, wobei zunächst das Bildwort und die Gleichniserzählung zu unterscheiden sind. Sodann ist es aufschlußreich, welche Gruppen von Gleichniserzählungen in der Jesusüberlieferung vorliegen. Formal fällt auf, daß es Erzählungen gibt, die ein regelmäßiges oder weitergehendes Geschehen beschreiben (meist im Präsens), daneben Gleichnisdarstellungen, die ein einmaliges Ereignis schildern (in der Regel im Aorist). Fragen wir inhaltlich nach der Botschaft der Gleichniserzählungen, so lassen sich folgende Unterscheidungen treffen:

3.4.3.2.1 Im Zentrum stehen Gleichniserzählungen, die von dem Anbruch der Gottesherrschaft handeln. Das sind vor allem die sogenannten Wachstumsgleichnisse in Mk 4 und Mt 13. Es ist sehr bezeichnend, daß diese Texte, die vom Anbruch der Gottesherrschaft reden, weitgehend Bildmaterial aus dem Naturgeschehen, insbesondere Saat und Ernte, verwenden und dabei auch die „Regelmäßigkeit“ und „Notwendigkeit“ solchen Geschehens hervorheben (vgl. ἀπομάτῃ in Mk 4,28). Im Hintergrund steht dabei die biblische Auffassung, daß es auch beim Geschehen in der Natur kein kausales Bedingtheit gibt, sondern daß Gott in allem wirkt.

3.4.3.2.2 Daneben stehen Erzählungen, die die Reaktion der Menschen, positiv oder negativ, auf die Gottesherrschaft schildern. Dabei wird die Reaktion der Menschen meist in Gestalt eines einmaligen Ereignisses beschrieben, weil es dabei vor allem auch um die Annahme oder Ablehnung der Heilsbotschaft geht. Als Textbeispiele seien das Doppelgleichnis vom Schatz im Acker und der Perle in Mt 13,44–46 genannt oder das Gleichnis vom Haushalter in Lk 16,1–8 (9–13).

3.4.3.2.3 Schließlich gibt es Gleichnistexte, die gleichzeitig von der Zuwendung Gottes und der Reaktion der Menschen handeln. Hier sind das Gleichnis vom verlorenen Sohn in Lk 15,11–32 oder das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg in Mt 20,1–16 besonders zu erwähnen.

3.4.3.3 Jesu Proklamation der anbrechenden Gottesherrschaft fand in solchen Gleichnissen einen charakteristischen Ausdruck, weil er damit die Eigenart des eschatologischen Gotteshandelns in einer adäquaten Weise zur Sprache bringen konnte. Seine Botschaft war in ihrer raum- und zeitübergreifenden Dimension letztlich nur in dieser Gestalt artikulierbar. Die Gleichnisse müssen daher in ihrer spezifischen Gestalt gewahrt bleiben und sind nicht in eine andere Redeform zu übertragen. Als Gleichnisse wollen sie gehört und weitergegeben werden. Gleichnisrede ist eben

nicht uneigentliche Rede, die erst in eigentliche Rede übersetzt werden müßte, sondern sie ist eine konstitutive Redeform innerhalb der Verkündigung und Botschaft Jesu. Da die Gleichniserzählungen allerdings sehr stark auf die Situation der damaligen Zeit bezogen sind und andere Lebensbedingungen voraussetzen, als wir sie kennen, bedürfen sie in zahlreichen Fällen einer Erläuterung. Doch diese Erläuterung darf nichts anderes und nicht mehr sein, als daß das Gleichnis selbst seine Aussagekraft und Sprachmächtigkeit behält bzw. zurückgewinnt. In diesem Sinne sind bei einer Auslegung von Gleichnistexten Brücken des Verstehens zu bauen, ohne daß der Gleichnischarakter preisgegeben wird.

3.4.3.4 Auch wenn man nicht, wozu *Jünger* tendiert, alle Rede Jesu ihrem Wesen nach als Gleichnisrede kennzeichnet, so wird man doch sagen können, daß die Gleichnisrede im Zentrum steht und die sonstigen Aussageformen Jesu seiner Gleichnisrede zugeordnet sind. Trotz aller Vorstufen im Alten Testament und Frühjudentum nehmen Jesu Gleichnisse eine besondere Stellung ein, was mit ihrer Anwendung auf die Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft zusammenhängt.

3.5 Jesu heilstiftendes irdisches Wirken

Wie im Alten Testament Wort und Tat Gottes zusammengehören, so stellen in Jesu irdischem Wirken seine Botschaft und sein Handeln eine Einheit dar. Beides ist Ausdruck der in der Gegenwart offenbar werdenden eschatologischen Gottesherrschaft. Drei Aspekte sind dabei besonders hervorzuheben:

3.5.1 Jesu Botschaft ist im Unterschied zu der Verkündigung Johannes des Täufers nicht Gerichts-, sondern Heilsbotschaft. Jesus setzt aber den Auftrag und den Inhalt der Predigt des Täufers voraus. Zwar gilt die Zuwendung des Heils für alle Menschen, aber das Heilsangebot kann ausgeschlagen werden und führt dann zum Gericht. Das ist nach Jesu Botschaft allerdings ein Gericht, bei dem ganz andere Maßstäbe gelten, als es nach damaliger traditioneller Auffassung vorgestellt wurde. Nach Mt 25,31–46, einem Text, der am Anfang christologisch erweitert worden ist, aber sonst auf Jesus zurückgehen dürfte, ist es ein gnädiges Gericht, bei dem viele Menschen Rettung finden werden, die es selbst nicht für möglich gehalten haben.

3.5.2 Entscheidend ist sodann für Jesu irdisches Wirken, daß das Heil bedingungslos gilt und jeder, auch ein Sünder oder Ausgestoßener, daran teilhaben kann. Es gibt keinerlei Voraussetzungen, die erst erfüllt werden müßten. Die Heilszusage ist ein Angebot, das bereitwillig und dankbar

angenommen sein will. Insofern steht die Bereitschaft zur Nachfolge Jesu in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Botschaft.

3-5-3 Mit dem Heilszuspruch ist eine Erneuerung des Lebens verbunden. Es geht um die Ermöglichung eines Neuanfangs, der unter dem Vorzeichen des bereits anbrechenden Heiles steht (dazu §§ 5+6). Die Gottesherrschaft eröffnet nicht nur Zukunft, sie läßt Zukunft bereits wirksam werden und führt zur zukünftigen Vollendung hin.

4. Die Rezeption der Botschaft und des Wirkens Jesu durch die Urgemeinde

Bei der nachösterlichen Rezeption der Botschaft Jesu lassen sich drei Tendenzen unterscheiden: Einmal die Bewahrung der Botschaft Jesu, also das entschiedene Festhalten an der zentralen Thematik der anbrechenden Gottesherrschaft; sodann die Verbindung der Verkündigung Jesu mit der Christologie; und schließlich die selbständige Weiterführung, die eine Interpretation der Botschaft Jesu mit Hilfe anderer Begriffe und Vorstellungen durchführt.

4.1 Die Bewahrung der Jesusüberlieferung

Wir kennen Jesu Botschaft nur, soweit sie in den Überlieferungen der Urgemeinde erhalten geblieben ist. Insofern ist es wichtig zu sehen, wie bewußt und in welchem Umfang sie aufbewahrt worden ist. Zwar erfolgt auch bei der bewahrenden Weitergabe schon ein Selektions- und Rezeptionsprozeß, aber im Vordergrund steht die Kontinuität. Das nachösterliche Bekenntnis wird dabei nur behutsam mit der Botschaft Jesu in Beziehung gesetzt, so daß der erhaltene Grundbestand sich relativ gut erkennen und erheben läßt.

4.1.1 In der Logienquelle ist Jesu vorösterliche Botschaft am konsequentesten aufbewahrt worden. Die Logienquelle beschränkt sich weitgehend auf Redestoffe, sie enthält nur wenig Erzähltradition und keine Passionsgeschichte, was natürlich nicht bedeutet, daß sie ohne jede Beziehung zur Passions- und Ostergeschichte steht. Ausschlaggebend ist jedenfalls, daß Jesu eigene Botschaft weitergegeben werden soll.

4.1.2 Die Markusüberlieferung hat neben Einzelüberlieferungen kleinere Blöcke mit Erzählungen sowie mit Spruch- oder Gleichnisgut aufbewahrt. Dazu kommt die Passions- und Ostergeschichte. Trotz beginnender Überlagerung durch die Christologie ist ursprüngliches Traditionsgut

noch deutlich zu erkennen. Dabei zeigt sich, wie richtungsbestimmend die Worte und Taten Jesu geblieben sind.

4.1.3 Zahlreiche Elemente der vorösterlichen Jesusüberlieferung sind im Sondergut des Lukas- und des Matthäusevangeliums festgehalten. Bei Lukas betrifft das weniger das Spruchgut, wohl aber Erzählungen und Gleichnisse. Demgegenüber enthält das matthäische Sondergut vor allem Logien, daneben aber ebenfalls Gleichnisse und vereinzelt auch Erzählungen.

4.2 Die Verbindung der Jesusüberlieferung mit der Christologie

Die Urgemeinde hat Jesu Botschaft bewußt festgehalten, sich aber nicht mit der bloßen Weitergabe begnügt. Sie hat ihr christologisches Bekenntnis damit verbunden und zunehmend damit verschmolzen.

4.2.1 In der Logienquelle wurde das vorösterliche Traditionsgut durch die Menschensohn-Christologie ergänzt. Im Sinn der frühjüdischen apokalyptischen Tradition wird Jesus als der himmlische „Menschensohn“ gekennzeichnet, der als künftiger Richter erwartet wird, vor dem alle Welt sich verantworten muß, der aber bereits in Vollmacht auf Erden erschienen ist und den Anbruch der Gottesherrschaft verkündigt hat. Auf diese Weise ist die Weiterverkündigung der Botschaft Jesu mit einer Christologie verbunden, die in Jesus den vollmächtigen Boten Gottes und den künftigen Repräsentanten Gottes im Gericht sieht. Die eigene Botschaft Jesu konnte auf diese Weise im wesentlichen unverändert übernommen werden.

4.2.2 Im Sondergut ist ebenfalls eine Verbindung mit der Christologie und mit nachösterlichem Traditionsgut zu erkennen. Das geschieht in der lukanischen Tradition in der Art, daß etwa Textabschnitte mit „Kommentarworten“ versehen werden, die zusätzliche Aspekte berücksichtigen, wie das beispielsweise im Anschluß an das Gleichnis vom Haushalter in Lk 16,9–13 der Fall ist. Umgekehrt zeigt das matthäische Sondergut eine unverkennbar judenchristliche Tendenz, wie das besonders deutlich aus Mt 10,5b.6, der Aufforderung an die Jünger, nur unter den verlorenen Schafen Israels zu verkündigen, hervorgeht. Gleichwohl ist hier wie dort im Sondergut unverkennbar ein jesuanischer Grundbestand festgehalten.

4.2.3 Eine sehr viel intensivere Verschmelzung mit der nachösterlichen Verkündigung des Evangeliums ist im Markusevangelium zu beobachten. Im Zusammenhang mit der hier erstmals vorliegenden Zusammenfassung und Vereinheitlichung verschiedenartigen Traditionsgutes wird Jesu

Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft aufgenommen und weitergeführt, zugleich aber mit christologischen Aussagen verschränkt, vor allem auch mit Aussagen, die im Zusammenhang mit Jesu Tod und Auferweckung stehen. Was Jesus gesagt und getan hat, soll transparent werden im Blick auf seine Person und seine Heilsfunktion. Die Christologie des Markusevangeliums ist wie die der Logienquelle durch die Menschensohn-Christologie geprägt, die hier ausdrücklich auch den Tod und die Auferstehung Jesu mit einschließt (vgl. die Leidensweissagungen). Hinzu kommt die Auffassung Jesu von dem geisterfüllten und geistesmächtigen Gottessohn. Beides findet nach Mk 8,27–33 eine Verbindung in dem recht verstandenen Bekenntnis zu Jesus als Messias. Sehr aufschlußreich ist die Rezeption der Gleichnisrede Jesu. Im Zusammenhang damit ist in Mk 4,10f(12) die Rede vom „Geheimnis der Gottesherrschaft“ (μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ), das den Außenstehenden „in Gleichnis-/Rätselrede“ (ἐν παραβολαῖς) begegnet, während die Jünger von Jesus eine „Auflösung“ (ἐπίλυσις) empfangen (vgl. 4,34). Der Sinn der Gleichnisse wird für diejenigen erkennbar, die in der Nachfolge stehen. Unter dieser Voraussetzung wird zu dem Sämannsgleichnis eine Auslegung beigefügt, die ihrerseits gewisse allegorisierende Tendenzen enthält. Die Gleichnisrede ist insofern nur noch bedingt eine öffentliche Proklamation der anbrechenden Gottesherrschaft, wie das bei Jesus der Fall war.

4.2.4 Matthäus hat bei Übernahme der Markustradition, der Logienquelle und des ihm verfügbaren Sonderguts vor allem die Lehre Jesu betont. Die Verkündigung der anbrechenden Gottesherrschaft für alle Menschen und die Lehre, die denen gilt, die zur Nachfolge bereit sind, ergänzen einander. Das findet in der Komposition des Evangeliums darin seinen Ausdruck, daß der Verfasser fünf große Reden gestaltet hat, in denen das Spruchgut aus den vorgegebenen Überlieferungsschichten zusammengefaßt ist. Verkündigung und Lehre stehen ihrerseits in deutlichem Zusammenhang mit einer weiter ausgebauten Christologie, gleichwohl ist Jesustradition bewußt beibehalten worden.

4.2.5 Dem Evangelisten Lukas liegt vor allem an Jesu heilstiftendem Wirken. Er hat die Botschaft Jesu nicht so programmatisch wie Matthäus zusammengefaßt. Die aus der Logienquelle und seinem Sondergut übernommenen Elemente der Verkündigung Jesu tauchen an ganz verschiedenen Stellen auf. Unverkennbar ist jedoch auch hier, daß Jesu Verkündigung von der anbrechenden Gottesherrschaft festgehalten ist. Die Christologie ist dem vorgeordnet, so daß sie den Verständnisrahmen darstellt, ohne charakteristische Elemente der Jesustradition zu verdecken.

4.3 Die Transformation der Jesusüberlieferung

Anders liegen die Dinge bei Paulus und Johannes. Hier geht es um eine wesentlich andere Art der Weiterführung der Botschaft Jesu. In beiden Fällen liegt eine tiefgreifende Neuinterpretation vor.

4.3.1 Nur vereinzelt taucht bei Paulus der Begriff der Gottesherrschaft innerhalb der Paränese auf. Er hat keine Leitfunktion mehr. Jesu Verkündigung von der gegenwärtigen Heilzuwendung und der bedingungslosen Gnade wird in einer anderen Vorstellungsweise aufgenommen und in einer anderen Terminologie expliziert. Gleichwohl hat Paulus den entscheidenden Inhalt der Botschaft Jesu festgehalten, indem er das Gegenwärtigwerden des Heils betont sowie in der Rechtfertigungslehre die Bedingungslosigkeit der Heilzusage hervorhebt.

4.3.2 Auch im Johannesevangelium begegnet nur vereinzelt der Begriff der Gottesherrschaft. Entscheidend ist das gegenwärtig werdende Heil, das sich in der Gabe des „ewigen Lebens“, der ζωή αἰώνιος, manifestiert. Dabei ist alles einbezogen in die Botschaft von dem präexistenten und von Gott gesandten menschengewordenen Logos, der diese Heilsgabe vermittelt.

4.3.3 Bis in die großen theologischen Entwürfe hinein ist die Grundintention Jesu, wie sie in seiner Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft zum Ausdruck kommt, erhalten geblieben. Das schließt tiefgreifende Modifikationen nicht aus, zeigt aber, daß Jesu Ansage des anbrechenden eschatologischen Heils von entscheidender Bedeutung für das gesamte Neue Testament geblieben ist.

§ 5 Nachfolge Jesu und Sammlung des neuen Gottesvolkes

1. Die Nachfolge Jesu in vorösterlicher Zeit

1.1 Zur Begrifflichkeit

1.1.1 Der neutestamentliche Begriff „nachfolgen“, ἀκολουθεῖν, geht auf die alttestamentliche Wendung $\text{חָזַק אַחֲרָי$, „hinterhergehen“, zurück. Dieser Sachverhalt ist eindeutig belegbar, weil in den Nachfolgeerzählungen die Aufforderung ἀκολούθει μοι wechseln kann mit δεῦτε ὀπίσω μου (vgl. Mk 1,17 mit 2,14, aber auch Mk 1,17 mit 1,18). Die alttestamentliche Wendung beschreibt nicht nur das äußere Hinterhergehen, sondern ist gleichzeitig ein Ausdruck für Schülerschaft, sowohl gegenüber einem Propheten als auch gegenüber einem Weisheitslehrer, im Frühjudentum auch gegenüber einem Gesetzeslehrer. Das konkrete Hinterhergehen ist Zeichen der Unterordnung und Dienstbereitschaft, und zwar im Rahmen einer – in der Regel befristeten – Lebensgemeinschaft. Es beinhaltet zugleich das Unterwiesenwerden und Lernen sowie die Weitergabe des Gelernten. Dabei kann der Schüler seinerseits in die Rolle des Lehrers eintreten, sei es nach dessen Tod oder nach einer bestimmten Zeit des Lernens. Wichtig ist, daß trotz aller Unterordnung nicht die Person des Lehrers im Vordergrund steht, sondern die Lehre. Zudem ist es der Schüler, der sich einen Meister sucht.

1.1.2 Vergleicht man damit die griechische Tradition, so gibt es keine wirkliche Entsprechung. Das Wort ἀκολουθεῖν wird außerhalb des Neuen Testaments nur im Sinne des äußeren Hinterhergehens und Folgens gebraucht, hat jedoch keinerlei übertragene Bedeutung. Wenn eine andere Bedeutungsdimension, vor allem in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis, bezeichnet werden soll, dann ist es nicht der Gedanke der Nachfolge, sondern der „Nachahmung“. Es geht um die *imitatio* des jeweiligen Vorbildes. Der dafür maßgebende Begriff lautet μιμεῖσθαι bzw. μίμησις.

1.1.3 Das Motiv der Nachahmung eines Vorbildes ist dem jüdischen Nachfolgedanken fremd, weil es dort nicht in erster Linie um die Person

und deren Verhalten, sondern um die anzueignende Lehre geht. Immerhin ist in der urchristlichen Tradition beim Übergang in die hellenistische Welt neben dem Nachfolgemotiv auch der Gedanke der Nachahmung verwendet worden, wie Paulus erkennen läßt (1 Thess 1,6; 1 Kor 4,16; 11,1). Das hängt vor allem damit zusammen, daß der Begriff der Nachahmung dem griechisch sprechenden Hörer besser vertraut war. Der Nachahmungsgedanke wurde aber im Urchristentum sehr viel stärker im Sinn der personalen Bindung bestimmt. In der späteren christlichen Tradition hat der Gedanke der Nachahmung bekanntlich eine nicht unerhebliche, allerdings auch stark modifizierte Rolle gespielt (vgl. nur *Thomas a Kempis*).

1.2 Die Nachfolgeerzählungen

1.2.1 Bei aller Nähe zur alttestamentlich-jüdischen Tradition lassen die Evangelien deutliche Unterschiede in der Auffassung von der Nachfolge erkennen. Zwar geht es auch hier um eine Dienst- und Lerngemeinschaft, wobei die Botschaft der Gottesherrschaft im Zentrum steht. Aber es ist Jesus selbst, der sich die Jünger erwählt und Menschen, die zu ihm kommen, sogar vor den Konsequenzen der Nachfolge warnt (Lk 9,57f). Vor allem steht die Person Jesu im Zentrum: Die Bindung an seine Person ist ein konstitutives Element. Wo von „Jüngern“, *μαθηταί*, die Rede ist, steht dies in unmittelbarem Zusammenhang mit „nachfolgen“ (ein Substantiv „Nachfolge“ gibt es im Neuen Testament nicht).

1.2.2 Was Nachfolge bedeutet, wird in charakteristischen Erzählungen zum Ausdruck gebracht. Unter diesen sind Mk 2,14 parr und Mk 1,16–20 par wegen ihrer Prägnanz besonders aufschlußreich.

1.2.2.1 Die äußerst knapp gehaltene Erzählung in Mk 2,14 parr ist dreiteilig: Sie enthält zu Beginn eine kurze Situationsschilderung: Jesus trifft den Zöllner Levi (Matthäus) an der Zollstation; es folgt der vollmächtige Ruf: „Folge mir nach“ (*ἀκολούθει μοι*), und am Ende steht der „Vollzugsbericht“ über die sofortige Bereitschaft des Berufenen zur Nachfolge. Selbstverständlich liegt hier eine paradigmatische Stilisierung vor. Aber gerade dadurch treten die für eine Berufungserzählung wesentlichen Elemente deutlich hervor: Die konkrete Lebenssituation, in die hinein der Nachfolgeruf ergeht; das autoritative Wort Jesu, und die Bedingungslosigkeit der Nachfolge auf seiten des Berufenen.

1.2.2.2 Es ist aufschlußreich, hiermit die Erzählung in 1 Kön 19,19–21 zu vergleichen, die gattungsmäßig zweifellos als Modell gedient hat. Die Gestalt der Erzählung ist vorgegeben, aber charakteristisch verändert

worden. Zwischen Situationsangabe und Berufung einerseits und dem Vollzugsbericht andererseits findet in der alttestamentlichen Erzählung ein Abschied von den Angehörigen statt. Das aber wird in den Nachfolgeerzählungen der Evangelien ausgespart, was keineswegs zufällig ist, wie aus dem Nachfolgewort Lk 9,59f par hervorgeht (dazu vgl. 1.3.2).

1.2.2.3 Neben Mk 2,14 parr ist die Erzählung Mk 1,16–20 par über die Berufung der beiden Brüderpaare Petrus-Andreas und der Zebedaiden Jakobus-Johannes besonders aufschlußreich. Mit dem Ruf in die Nachfolge wird gleichzeitig die Indienstnahme signalisiert: „Folgt mir nach, und ich werde euch zu Menschenfischern machen“ (δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων, V. 17b). Dabei wird mit „Menschenfischer“ ein in der damaligen Zeit grobes Wort der profanen Sprache aufgegriffen. Es steht hier in Relation zu dem bisherigen Beruf der beiden Brüder und bezeichnet den Wechsel ihrer Aufgabe; denn für die Nachfolgeerzählungen ist es konstitutiv, daß die Berufenen ihren Beruf aufgeben. Das gilt in analoger Weise für Mk 1,19f, wo aufgrund der Doppelung der Erzählung kein eigenes Nachfolgewort berichtet wird, sondern statt dessen der *terminus technicus* „(be)rufen“, καλεῖν, für den Berufungsvorgang verwendet ist.

1.2.3 Neben diesen beiden charakteristischen Berufungserzählungen ist noch ein weiterer Textabschnitt zu beachten, die Erzählung von dem (reichen) Jüngling in Mk 10,17–22 parr. *Hans von Campenhausen* hat sie einmal als Darstellung einer „mißglückten“ Berufung bezeichnet. In der Tat sind hier typische Elemente einer Nachfolgeerzählung erkennbar, zugleich wird hervorgehoben, daß der junge Mann in entscheidender Hinsicht, nämlich im Blick auf seinen Besitz, innerlich so fest gebunden war, daß er zur Nachfolge nicht bereit gewesen ist.

1.3 Die Nachfolgeworte

Im Sinn der Erzählungen bedeutet Nachfolge bedingungslose Bereitschaft, aufgrund eines vollmächtigen Wortes Jesu die bisherigen Lebensbedingungen aufzugeben und stattdessen in die Lebensgemeinschaft mit Jesus einzutreten. Unter den Lebensbedingungen, die aufgegeben werden sollen, werden Beruf und Besitz, indirekt auch Familie, hervorgehoben. Das wird bestätigt durch die Nachfolgeworte. Es handelt sich um die Textkomplexe in Lk 9,57–60 par; Lk 9,61f; Mk 8,34–37 parr und Mk 10,23–31 parr; ferner um Lk 14,26f par und Lk 14,28–32.

1.3.1 In Lk 9,57f//Mt 8,19f geht es um Besitz- und Heimatlosigkeit, weswegen Jesus darauf hinweist, daß er nicht einmal einen Platz hat, um

sein Haupt hinzulegen, daher vor den Konsequenzen der Nachfolge warnt (vgl. das Doppelgleichnis vom Turmbau und der Kriegführung in Lk 14,28–32). Lk 9,59f//Mt 8,21f betrifft den Verzicht auf einen Abschied von den Angehörigen und sogar auf die Erfüllung der rituellen Pflicht der Bestattung des Vaters, wozu das Wort gesprochen wird: „Laß die Toten ihre Toten begraben“ (ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς); bei Lukas ist hinzugefügt: „du aber gehe hin und verkündige die Gottesherrschaft“ (σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). Lk 9,61f verwendet das Bild vom Handanlegen an den Pflug im Sinn der konsequenten Ausrichtung auf die Zukunft ohne Rückblick auf das Vergangene. Mk 10,23–27 parr betont im Anschluß an die Erzählung vom reichen Jüngling die innere Bereitschaft zum Besitzverzicht; denn für ein Kamel sei es leichter durch ein Nadelöhr zu gehen, als für einen Reichen in die Gottesherrschaft einzugehen.

1.3.2 Das mit Lk 9,59f verwandte Logion in Lk 14,26//Mt 10,37 bedarf einer eigenen Erläuterung. In der Lukasfassung lautet es: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht seinen Vater, die Mutter, die Ehefrau und die Kinder, die Brüder und die Schwestern und darüber hinaus sein eigenes Leben haßt, kann er nicht mein Jünger sein“ (εἴ τις ἔρχεται πρὸς με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ ... οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής). Hier tritt die Wendung „zu mir kommen“ an die Stelle von „nachfolgen“, was auch sonst gelegentlich geschieht. Verbunden ist die Nachfolge mit der Erwartung des „Hassens“ der Angehörigen. Die Aussage darf nicht mißverstanden werden. Das griechische Wort *μισεῖν*, das den alttestamentlichen Begriff *שׂוֹנֵא* wiedergibt, bezeichnet hier nicht wie das deutsche Wort eine emotionale Haltung, vielmehr die Notwendigkeit der Distanzierung und des LoslöSENS im Zusammenhang mit der Nachfolgegemeinschaft. Sehr bezeichnend die Umformung dieser Aussage in der Fassung von Mt 10,37, wo nicht vom „Hassen“ die Rede ist, sondern von einem „Mehr-Lieben“: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig; und wer den Sohn oder die Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig“ (ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος ...). In beiden Fällen geht es also um die Frage der Priorität, wobei die Lebensgemeinschaft mit Jesus eindeutigen Vorrang vor allen familiären Bindungen besitzt.

1.3.3 Neben diesen Logien, die sich wie die Nachfolgerzählungen vor allem auf Besitz, Familie und Beruf beziehen, stehen die Nachfolgeworte Mk 8,35–37 parr. Hier handelt es sich wie in Lk 14,26b um die Bereitschaft, auch das eigene Leben preiszugeben, ja noch mehr: zu erkennen, daß in der Preisgabe des eigenen Lebens bzw. in dem Nichtfesthalten am eigenen Leben das wahre Leben beschlossen ist. Das geht vor allem aus

Mk 8,35 parr deutlich hervor: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer es aber verliert ..., wird es erretten“ (ὁς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν· ὁς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ... σώσει αὐτήν). Jeder Versuch, das irdische Leben „retten“ zu wollen, bedeutet in Wahrheit Verlust; umgekehrt bedeutet die Preisgabe des eigenen Lebens dessen Rettung. Das steht natürlich unter einer eindeutigen Voraussetzung. Vergleicht man die drei Paralleltexte in Mk 8,35; Mt 16,25; Lk 9,24 und nimmt das stark umformulierte Logion Lk 17,33 noch hinzu, so ist festzustellen, daß in Lk 17,33 eine Begründung fehlt; dagegen heißt es bei Matthäus und Lukas „um meinetwillen“ (ἐνεκεν ἐμοῦ) und bei Markus „um meinet- und des Evangeliums willen“ (ἐνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου). So stellt sich die Frage nach der Ursprünglichkeit dieser Wendungen; beide Formulierungen dürften nachösterlich sein. Nun gibt es in Mk 10,29 parr noch ein verwandtes Logion über das Verlassen von Haus und Familie, das in der Fassung Lk 18,29 die Wendung enthält „um der Gottesherrschaft willen“ (ἐνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ), die als ursprünglich anzusehen und höchstwahrscheinlich auch in Mk 8,35 parr vorauszusetzen ist. In Mk 8,36 parr wird das zuvor Gesagte nochmals verdeutlicht: ein Gewinn der „Welt“ (κόσμος) bedeutet Verlust des eigenen Lebens. Das wird in Mk 8,37 par noch dadurch unterstrichen, daß der Mensch nichts besitzt, was er als „Gegengabe“ bzw. „Tauschmittel“ (ἀντάλλαγμα) einsetzen könnte, um damit sein Leben zurückzugewinnen.

1.3.4 Den Nachfolgeworten in Mk 8,35–37 parr geht die Aussage über die Kreuzesnachfolge in Mk 8,34 parr voran, die in Lk 14,27//Mt 10,38 (Q) eine Parallele hat. Die Nachfolge Jesu schließt hiernach das „Kreuztragen“ ein: Wer hinter Jesus hergehen will, soll sich selbst verleugnen und „soll sein Kreuz auf sich nehmen“ (ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ). Für die nachösterliche Gemeinde ist dies im Sinne des Passionsweges Jesu zu verstehen, als bereitwillige Annahme von Leiden und Sterben um der Gottesherrschaft bzw. um der Person Jesu willen. Ursprünglich hatte das Wort, wie *Erich Dinkler* gezeigt hat, aber offensichtlich eine andere Bedeutung gehabt. Ähnlich wie die Johannestaufe steht die Nachfolge Jesu hiernach als Versiegelungsakt in Beziehung zu Ez 9,4. Das dort erwähnte Zeichen hat in der althebräischen Schrift die Form eines schräg liegenden Kreuzes. Nun ist natürlich nicht wie in Ez 9,4 an einen Tätowierungsakt gedacht. Die Nachfolge Jesu wird vielmehr im Sinne eines Versiegelungsaktes verstanden. Wer in der Nachfolge steht, trägt das Zeichen Jesu an sich, was in der Zugehörigkeit zu ihm Ausdruck findet. Nicht zufällig ist in früher nachösterlicher Zeit das Motiv der Nachfolge mit der wieder aufgenommenen Johannestaufe verbunden und die „Taufe im Namen

Jesu“ als Versiegelungsakt verstanden worden (vgl. 2 Kor 1,21f; Eph 1,13; Offb 7,3; 9,4; 14,1).

1.4 Die Verwirklichung der Nachfolge

Die Frage der Realisierbarkeit der Forderungen Jesu stellt sich nicht erst bei den ethischen Weisungen der Bergpredigt, sondern bereits bei der Nachfolgeforderung. Die Bergpredigt ist ja Nachfolge-Ethik und kann nur als solche recht verstanden werden; das gilt nicht erst für die matthäische Redekomposition, sondern bereits für die dort zusammengefaßten Worte Jesu. Im vorliegenden Zusammenhang geht es um die Frage, ob die Nachfolge von jedem gefordert ist, und ob von jedem, der zur Nachfolge bereit ist, alles gefordert wird.

1.4.1 In der Geschichte der Kirche wurde mehrfach versucht, eine konsequente „Nachfolge Jesu“ und ein „normales Christsein“ zu unterscheiden; das gilt insbesondere für die Zweistufen-Ethik der Mönchstradition. Dies scheint deshalb nicht einfach falsch zu sein, weil Jesus selbst nicht von allen Menschen, die seine Botschaft angenommen haben, eine totale Lebensgemeinschaft gefordert hat. Man braucht nur an die Erzählung von Zachäus in Lk 19,1–10 zu denken. Es gibt umgekehrt eine modellhafte christliche Existenz, die im Zusammenhang mit einer bestimmten Aufgabe steht (Mk 1,17) und deshalb die Lösung von der Familie, den Verzicht auf Besitz und die Heimatlosigkeit notwendig macht.

1.4.2 Zweierlei muß hierbei beachtet werden: So sehr Jesu Ruf in die Nachfolge eine den Menschen total beanspruchende Forderung ist, geht es dabei nicht um gesetzliche Bestimmungen oder um einen vom Menschen erwarteten Perfektionismus. Wie sich Nachfolge konkret realisiert, ist von Fall zu Fall verschieden. Entscheidend ist, daß nicht um irdischer Bindungen und Güter willen ein Vorbehalt bleibt, der letztlich die Nachfolge Jesu unmöglich macht, wie das in der Erzählung Mk 10,17–22 der Fall ist. Hinzu kommt, daß Nachfolge nicht nur in außergewöhnlichen Lebensformen realisiert wird, und entsprechend lassen die jeweiligen Lebensformen auch keine Unterscheidung zwischen guten und weniger guten Jüngern zu. Jeder, der Jesu Ruf annimmt, ist ganz gefordert; für jeden geht es um eine totale Lebenshingabe an Jesus, wie immer sich das konkret auswirkt. Aus diesem Grunde gelten auch alle Forderungen allen Menschen, aber es ist nicht von jedem alles gleichzeitig gefordert.

1.5 Nachfolge und Glaube

1.5.1 Im Zusammenhang mit der Nachfolge Jesu in vorösterlicher Zeit muß noch ein Sachverhalt beachtet werden, der bei der Rezeption durch die Urgemeinde eine wichtige Rolle gespielt hat. Während im Urchristentum der Glaube an Jesus mit der Nachfolge identifiziert wurde und weitgehend an deren Stelle trat, ist für die ursprüngliche Jesus-Überlieferung die Nachfolge die entscheidende und umfassende Existenzbestimmung des Jüngers, während der Glaube dem zu- und untergeordnet ist.

1.5.2 Wo von πιστεύειν bzw. πίστις, „glauben“ bzw. „Glaube“, die Rede ist, geht es um das unbedingte Vertrauen, das in bestimmten Einzelsituationen von einem Menschen bzw. Jünger gefordert ist. Aus diesem Grunde kommt πιστεύειν/πίστις auch nur in zwei Sachzusammenhängen vor, beim Wunder und beim Gebet.

1.5.2.1 Kennzeichnend für den Zusammenhang mit dem Wunder ist die mehrfach begegnende Formel: „Dein Glaube hat dir geholfen“ (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε, vgl. Mk 5,34 parr; 10,52 par; Lk 7,50; 17,19). Darin ist zusammengefaßt, was in Mk 7,27–29 par im Wort der Syrophönikierin von den Hündlein zum Ausdruck kommt, das Jesus als Vertrauensakt akzeptiert, oder in der Erzählung vom Hauptmann von Kafarnaum, wo er in Mt 8,10 par sagt: „Solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden“. Hierhin gehört auch das Logion Mk 9,23: „Alles ist möglich dem, der glaubt“ (πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι, vgl. dazu auch Mk 9,24 und 10,27 parr).

1.5.2.2 Für das Gebet ist auf Jesu Wort vom bergeversetzenden Glauben in Mk 11,22b.23//Mt 21,21 und in Lk 17,6//Mt 17,20 (Q) zu verweisen. In beiden Fassungen geht es um die Rückhaltlosigkeit des menschlichen Vertrauens, was jeden Zweifel ausschließt. Wo in dieser Weise das alleinige Vertrauen auf Gott gesetzt wird, ist dem Menschen eine Teilhabe an dem eschatologischen Handeln Gottes verheißen, da ja nach der traditionellen Erwartung alles Unebene aufgehoben und gleichgemacht werden soll. Natürlich ist das Bildmotiv vom Versetzen eines Berges oder Maulbeerbaumes im übertragenen Sinne gebraucht und bezieht sich auf die Teilhabe an jedem göttlichen Wirken, auf das der Mensch sich verläßt.

2. Das neue Gottesvolk

Die Nachfolge Jesu betrifft den Einzelnen, er wird aber hineingestellt in die Gemeinschaft der Jünger. Wo die „Herrschaft Gottes“ anbricht, entsteht ein Herrschaftsbereich, der in der Jüngerschaft konkrete Gestalt

annimmt. So entsteht durch die „Herrschaft Gottes“ zugleich das „Reich Gottes“. Die Doppeldeutigkeit des Begriffs der βασιλεία τοῦ θεοῦ will gerade auch in diesem Zusammenhang beachtet werden. Wie die Herrschaft Gottes im Anbruch ist, so auch dieses Reich. Obwohl es Texte im Neuen Testament gibt, die die „Gottesherrschaft“ bzw. „Himmelsherrschaft“ auf die zukünftige Vollendung beziehen, geht es ursprünglich darum, daß zusammen mit Gottes Herrschaft auch sein Reich bereits auf Erden wirksam wird. Insofern gehört zur βασιλεία τοῦ θεοῦ das sich sammelnde „Gottesvolk“. Für die Sammlung des eschatologischen Gottesvolkes besitzen nun Simon Petrus und der Kreis der Zwölf eine besondere Bedeutung.

2.1 Die Stellung des Petrus

2.1.1 Unter den Jüngern Jesu spielte von Anfang an Simon Petrus eine herausragende Rolle. Nach Mk 1,16–18 gehörte er zu den erstberufenen Jüngern, und das dürfte auch historisch zutreffend sein trotz der abweichenden Darstellung in Joh 1,37–40.41f; dort ist Andreas, sein Bruder, durch Johannes den Täufer an Jesus gewiesen worden und hat dann seinerseits Simon zu Jesus geführt.

2.1.2 Jesus hat dem Jünger Simon den Beinamen Πέτρος, „Fels“, gegeben. Anders als in der Berichterstattung von Joh 1,42 ist nach Mk 3,16// Lk 6,14, aber auch nach Mt 16,17–19, diese Namensverleihung nicht gleichzeitig mit der Berufung erfolgt, was dem ursprünglichen Sachverhalt sicher entspricht.

2.1.2.1 Daß die Namensverleihung der vorösterlichen Zeit und dem Handeln Jesu zugehört, dürfte kaum zu bestreiten sein. Das geht allein aus der parallelen Namensverleihung für die beiden Zebedaiden hervor, die von Jesus die schwer erklärbare Bezeichnung „Boanerges“ erhalten haben (Βοανηργές, Mk 3,17), eine Benennung, die in der Urchristenheit beibehalten und im Sinn von „Donnersöhne“ (ὁ ἔστιν υἱοὶ βροντῆς) erklärt worden ist, aber offensichtlich ohne konkrete Bedeutung blieb. Umgekehrt hat der Petrusname, wie aus Mt 16,18f hervorgeht, in nachösterlicher Zeit eine ekklesiologische Ausdeutung erfahren.

2.1.2.2 Mit Mk 3,16//Lk 6,14 ist davon auszugehen, daß die Verleihung des Beinamens „Petrus“ im Zusammenhang mit der Einsetzung des Zwölferkreises steht: Jesus „setzte die Zwölf ein, und er verlieh dem Simon den Namen Petrus“ (ἐποίησεν τοὺς δώδεκα, καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον). Dessen besondere Stellung und Funktion steht somit in Verbindung mit dem Kreis der Zwölf. Abgesehen von der aus der

frühen Urgemeinde stammenden ekklesiologischen Interpretation läßt Mt 16,18 noch etwas über die Namensform erkennen. Im griechischen Wortlaut sind hier „Petrus“ (Πέτρος) und „Fels“ (πέτρα) nebeneinander gestellt. Im zweifellos vorauszusetzenden aramäischen Text war diese Unterscheidung nicht erforderlich; die Bezeichnung ܦܬܪܘܬܐ, die in der Transkription „Kephass“ noch erhalten geblieben ist (Κηφᾶς, vgl. Joh 1,42; 1 Kor 1,12; Gal 1,18 u.ö.), bezeichnet den Fundamentfelsen und konnte auch als Name verwendet werden. Im Griechischen mußte dagegen mit Rücksicht auf die maskulinische Form des Beinamens zwischen den Bezeichnungen für den „Felsblock“ (πέτρος) und den gewachsenen „Felsen“ (πέτρα, so auch im Doppelgleichnis vom Hausbau Mt 7,24f par) unterschieden werden. Natürlich wurde „Petrus“ dann im Sinn eines Fundamentfelsens verstanden (im Griechischen sonst θεμέλιον, vgl. 1 Kor 3,11; Eph 2,20). Mit der Namensverleihung durch Jesus ist Simon zwar nicht als Anfänger der „Kirche“ bezeichnet worden, wohl aber als Fundament der Jünergemeinschaft und speziell des Zwölferkreises. Der Beiname weist auf eine Vorrangstellung hin, die dem Jünger höchstwahrscheinlich aufgrund der Tatsache zugefallen ist, daß er der erstberufene Jünger war und die anderen Jünger sich um ihn gesammelt haben.

2.2 Die Einsetzung der Zwölf

2.2.1 Nachfolge war Berufung in die Jüngerschaft. Neben dem größeren Kreis der μαθηταί, der „Jünger“, gab es aber auch noch den engeren Kreis der δώδεκα, der „Zwölf“.

2.2.1.1 Die Gleichsetzung der „Zwölf“ mit den „Jüngern“ ist erst im Matthäusevangelium erfolgt; bei Markus und bei Lukas wird konsequent zwischen einem größeren und einem engeren Kreis der Nachfolgenden unterschieden. Wenn Matthäus die „Zwölf“ und die „Jünger“ gleichsetzt, dann sieht er in den „zwölf Jüngern“ die Repräsentanten der ganzen Gemeinde. Demgegenüber hat Lukas seinerseits die „Zwölf“ mit den „Aposteln“ identifiziert (was Matthäus in 10,2–4 auch tut), aber die Sonderstellung der „Zwölf“ gegenüber dem Jüngerkreis ist in jedem Falle beibehalten. 1 Kor 15,5–7 zeigt im übrigen deutlich, daß es ursprünglich weder eine Gleichsetzung der „Jünger“ mit den „Zwölf“ noch eine Identifizierung mit den „Aposteln“ gegeben hat. Außerhalb der Synoptiker ist die Vorstellung von den „Zwölf“ zurückgetreten. Bei Johannes wird sie nur in 6,67.70f und 20,24 erwähnt, in der Apostelgeschichte lediglich in den Anfangskapiteln, und in der Offenbarung in 7,5–8 und in 21,14 (an der letztgenannten Stelle im Sinne der „zwölf Apostel“).

2.2.1.2 Im Blick auf die vorösterliche Geschichte Jesu ist von der Unterscheidung zwischen den „Jüngern“ und dem Kreis der „Zwölf“ auszugehen, zumal neben den Berufungserzählungen eine eigene Tradition von der Einsetzung der Zwölf in Mk 3,13f parr erhalten geblieben ist. Dazu kommt die Zwölfer-Liste in Mk 3,16b–19 parr (vgl. Apg 1,13), die zwar nicht in allen Einzelheiten der Namen übereinstimmt, aber in ihrem Grundbestand als alte Tradition angesehen werden darf.

2.2.2 Ein unbestreitbarer Hinweis auf die in der Forschung gelegentlich umstrittene vorösterliche Einsetzung des Zwölferkreises ist damit gegeben, daß Judas Iskariot nach der Evangelienüberlieferung diesem Kreis angehört hat, was der nachösterlichen Gemeinde nicht unerhebliche Schwierigkeiten bereitete. Immerhin hat man daran festgehalten, daß Judas zum engsten Kreis Jesu gehörte. Zu seinem Namen wird nicht nur die Wendung „der ihn ausgeliefert hat“ (ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν bzw. ὁ παραδούς αὐτόν) hinzugefügt, es wird auch die geradezu stereotype Formel „einer von den Zwölf“ (εἷς τῶν δώδεκα) verwendet (vgl. Mk 3,19 par; 14,42.44 par; Mt 27,3; Joh 13,11; 18,2.5, ferner Mk 14,10; Joh 6,71). Wenn demgegenüber in 1 Kor 15,5 von den „Zwölf“ als Auferstehungszeugen die Rede ist, dann ist dies trotz des Ausscheidens des Judas kein Widerspruch, weil an dieser Stelle der Zwölferkreis nicht im Blick auf seine zahlenmäßige Vollständigkeit, sondern als Institution Berücksichtigung findet.

2.3 Die Zwölf als Repräsentanten des erneuerten Gottesvolkes

2.3.1 Fragt man nach Sinn und Funktion des Zwölferkreises in Zusammenhang mit dem Wirken Jesu, so ist unverkennbar, daß der Zwölferkreis von ihm in Entsprechung zu den zwölf Söhnen Jakobs als den Stammvätern Israels eingesetzt worden ist. Die „Zwölf“ sind die Repräsentanten des eschatologisch erneuerten Gottesvolkes. Kontinuität und Diskontinuität zum alten Zwölf-Stämme-Volk wollen beachtet sein. Die Kontinuität besteht darin, daß es um ein erneuertes Israel geht; aber es handelt sich nicht um eine einfache Fortsetzung der Geschichte des alten Gottesvolkes oder um eine Restitution der alten Stämme einschließlich der verlorenen Stämme des Nordreichs. Unter dem Vorzeichen der anbrechenden endzeitlichen Gottesherrschaft wird ein neues Israel gesammelt, und es werden deshalb auch neue „Stammväter“ eingesetzt. Das hebt den Zusammenhang mit der Erwählung und Geschichte Israels nicht auf, setzt aber eine Zäsur aufgrund des eschatologisch Neuen, das mit der Gottesherrschaft anbricht.

2.3.2 Für Jesus ist bezeichnenderweise nicht die seit Jesaja im Alten Testament und im Frühjudentum beliebte Vorstellung vom „heiligen Rest“ maßgebend, vielmehr orientiert er sich an der Konzeption des Gottesvolkes, d.h. an der alttestamentlichen Auffassung von dem *קְהָל יְהוָה*. Dieser alttestamentliche Begriff ist dann beim Übergang in den griechischen Sprachbereich entsprechend der Übersetzungstradition der Septuaginta mit *ἐκκλησία* wiedergegeben worden. Dabei geht es zunächst weder um die Auffassung von „Gemeinde“ noch von „Kirche“ wie im späteren urchristlichen Sprachgebrauch, sondern um das zu sammelnde eschatologische „Gottesvolk“. Der Gottesvolkgedanke ist insofern für Jesu Wirken ebenso konstitutiv wie seine Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft.

2.4 Der Dienst der Jünger

2.4.1 Von der Lebensordnung der Jünger und der Jüngergemeinschaft muß an anderer Stelle ausführlich gesprochen werden (vgl. § 6). Hier ist im Anschluß an die Berufungserzählung von Mk 1,16–18 par auf die Indienstnahme der Berufenen zurückzukommen. Die Grundregel für den Dienst der Jünger ist in Mk 10,42–44(45)//Mt 20,25–27(28) und Lk 22,24–27 festgehalten: Im Unterschied zu jeder menschlichen Lebensordnung gilt für die Jüngerschaft Jesu die Dienstbereitschaft im Sinn der freiwilligen Unterordnung. Daher gilt: „Wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein“ (*ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν, ἔσται ὑμῶν διάκονος· καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔσται πάντων δοῦλος*, Mk 10,43); denn „Ich bin unter euch als der Dienende“ (*ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν*, Lk 22,27b; demgegenüber ist das Lösegeldwort in Mk 10,45 par eine sekundäre christologische Deutung).

2.4.2 Die Dienstbereitschaft findet ihre konkrete Gestalt in der Aussendung der Jünger. Wir besitzen zwei Fassungen der Aussendungsrede Jesu in Mk 6,6b–13//Lk 9,1–6 und in Lk 10,1–12 par (Q). Während Lukas die Markus-Überlieferung und die Überlieferung der Logienquelle nebeneinandergestellt hat, hat Matthäus in 9,35f; 10,1.5–16 diese beiden Überlieferungsstränge miteinander verschmolzen und zusätzlich Sondergut eingefügt. Sieht man von den nachösterlichen Überlagerungen ab, so geht aus Lk 9,1f und Mt 10,7f hervor, daß es sich um einen Auftrag zur Weiterverkündigung der Gottesherrschaft und zum Wunderwirken handelt (bei Markus wird in 6,7 nur das Wunderwirken ausdrücklich erwähnt, die Verkündigung ist in den Sendungsauftrag mit eingeschlossen).

Das entscheidende Motiv ist die Vollmachtsübertragung. Wie Jesus selbst seine „Vollmacht“ (ἐξουσία) vom Vater erhalten hat, so überträgt er diese auf seine Jünger. Sie partizipieren an seinem Auftrag, haben daher bereits in vorösterlicher Zeit teil an der Verkündigung derselben Botschaft und am Vollzug derselben Taten, die Jesus vollbringt (vgl. auch Lk 9,60). In dieser Aussendung durch den irdischen Jesus ist eine entscheidende Voraussetzung gegeben für die nachösterliche Funktion der Jünger. Zugleich liegen darin Ansätze zur Traditionsbildung, die in der Zeit nach Ostern weitergeführt werden konnte; denn das selbständige Handeln der Jünger erforderte genaue Kenntnis der von Jesus verkündigten Botschaft.

2.5 Die Offenheit der Jüngergemeinschaft

2.5.1 Jesu Botschaft und Wirken gilt der Sammlung des eschatologischen Gottesvolkes. Aufgrund der Analogie zum Zwölf-Stämme-Volk bedeutete dies, daß die Erneuerung von Israel ausgeht. Daß Jesus religiös und sozial Ausgestoßene in seinen Anhänger- und Jüngerkreis, ja in der Gestalt des Simon Kananäus auch einen Zeloten in den Zwölferkreis aufgenommen hat (vgl. Mk 3,18 parr), ist für seine Botschaft und sein Wirken kennzeichnend, sofern es um eine grundlegende Erneuerung alles menschlichen Lebens und der Lebensgemeinschaft geht. Da die anbrechende Gottesherrschaft bisher Gültiges aufhebt, sind sowohl die bestehenden Ordnungen als auch die Verfehlungen des Einzelnen nicht mehr ausschlaggebend. So werden die traditionellen Grenzen von Jesus bewußt überschritten.

2.5.2 Jesu Wirken ist zweifellos auf den jüdischen Bereich konzentriert gewesen. Seine Wanderungen im Umkreis Galiläas galten in erster Linie den in diesen Gebieten zerstreuten Juden. Das führte aber notwendigerweise auch zu Begegnungen mit der heidnischen Bevölkerung. In den Evangelien ist dies festgehalten, insbesondere in der Erzählung von der Syrophönizierin Mk 7,24–30 par und in der Erzählung vom Hauptmann von Kafarnaum Mt 8,5–13//Lk 7,1–10 (Q). Auch hier geht es um Grenzüberschreitung.

2.5.3 Hinsichtlich der Stellung Jesu zu den Heiden gibt es nun aber unterschiedliche Auffassungen unter den Exegeten:

- Die Heidenmission habe völlig außerhalb des Gesichtskreises Jesu gelegen (*Harnack*).

- Jesus habe seine Wirksamkeit wie die seiner Jünger auf Israel beschränkt; die Bekehrung der Heiden sei von ihm erst in der Zukunft erwartet worden aufgrund eines eigenen endzeitlichen Handelns Gottes (*Jeremias*).

– Jesus habe Heidenmission für die Zeit nach seiner Auferstehung angekündigt (*Meinertz*);

– Jesus selbst sei der erste Heidenmissionar gewesen (*Spitta*).

2.5.3.1 Unbestreitbar ist zunächst, daß sich die Urchristenheit mit dem Übergang zur Heidenmission schwer getan hat. Das gilt für Petrus (Apg 10) und in anderer Weise für Paulus in seiner Auseinandersetzung mit der Jerusalemer Gemeinde (Gal 2; Apg 15). Heidenmission kann also nicht einfach durch Jesus vorprogrammiert gewesen sein (gegen *Spitta*).

2.5.3.2 Die Auffassung, daß die endzeitliche Bekehrung der Heiden durch Gottes Eingreifen und ihr Kommen zum Zion wie in alttestamentlich-jüdischer Tradition auch im Urchristentum vertreten worden ist, zeigt eine Stelle wie Offb 14,6, wonach ein Engel vom Himmel allen Völkern das „ewige Evangelium“ verkündigt (vgl. auch Offb 21,24–26). Dies ist wohl in erster Linie die Auffassung der judenchristlichen Kreise gewesen, die ihrerseits gemäß Mt 10,5b.6 eine konsequente Beschränkung der Mission auf Israel vertreten haben; weder unter Samaritanern noch unter Heiden sollte daher die Botschaft verkündigt werden. Aber ob damit Jesu eigene Auffassung wiedergegeben und weitergeführt ist, ist äußerst fraglich (gegen *Jeremias*).

2.5.3.3 Die These, daß Jesus Heidenmission für die Zeit nach seiner Auferstehung angekündigt habe, geht von einer Historisierung des Missionsbefehls in Mt 28,16–20 aus, bei dem es sich aber um einen jüngeren, aus der Retrospektive formulierten Text handelt. Heidenmission ist für die Mehrheit der Urgemeinde zweifellos in der universalen Vollmacht des Auferstandenen und Erhöhten begründet, nur kann diese Konzeption nicht ohne weiteres für die Verkündigung Jesu vorausgesetzt werden (gegen *Meinertz*).

2.5.3.4 Bleibt dann nur noch die Auffassung *Harnacks*? Keineswegs. Wir besitzen die beiden sehr aufschlußreichen Erzählungen in Mk 7,24–30 par und Lk 7,1–10 par. Bei aller Konzentration auf Israel und das eschatologisch erneuerte Gottesvolkes wird im Blick auf die Heiden das grenzüberschreitende Handeln Jesu erkennbar. Vermutlich hat er nicht ohne Grund sein Wirken über Galiläa hinaus ausgedehnt, wo ihm auch Heiden begegnet sind. So kam es offensichtlich schon bei seinem vorösterlichen Wirken zur Annahme und Aufnahme von Heiden, ohne daß damit eine programmatische Tätigkeit unter den Heiden oder eine Aussendung der Jünger zu den Heiden verbunden gewesen ist.

2.5.4 Die grundsätzliche Offenheit der Jüngergemeinschaft wird in Jesu Rede vom Weltgericht in Mt 25,31–46 unmißverständlich hervorgehoben. Es handelt sich hier zwar um einen am Anfang nachösterlich überarbeiteten Text, wie vor allem die dort berücksichtigte Menschen-

sohn-Christologie zeigt, aber die gleichnishafte Rede selbst läßt erkennen, daß es für Jesus keine prinzipielle Beschränkung auf Israel gab, daß vielmehr alle Menschen, die in Jesu Sinn leben und handeln, der Heilsgemeinschaft zugerechnet werden, während andere, die sich zu Unrecht auf ihn berufen, ausgeschlossen sind (vgl. Mt 7,21). Bei aller Offenheit geht es um einen klaren und unübersehbaren Mittelpunkt, das eschatologisch erneuerte Gottesvolk, das angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft zusammengerufen wird.

2.6 Die Verheißung der eschatologisch vollendeten Jünger-gemeinschaft

Der Anbruch der Gottesherrschaft setzt deren Vollendung voraus. In den Gleichnissen, aber auch in einzelnen Logien, ist von der vollen Verwirklichung der eschatologischen Gottesherrschaft immer wieder die Rede (vgl. nur Mk 4). Dasselbe gilt für die beginnende Sammlung des Gottesvolkes. Auch für die sich zusammenfindende Jünergemeinschaft wird es eine abschließende Vollverwirklichung geben. Das ist in der Jesusüberlieferung nur an wenigen Stellen ausdrücklich gesagt, doch sind die dafür heranzuziehenden Worte Jesu von erheblichem Gewicht:

2.6.1 Hinzuweisen ist zunächst auf das bei Matthäus in die Erzählung vom Hauptmann von Kafarnaum eingegliederte Logion Mt 8,11f (es begegnet bei Lukas unabhängig davon und mit etwas verändertem Wortlaut in Lk 13,29): „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen“ (πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἔξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαάκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν). Hier wird wieder die Offenheit der Jünergemeinschaft betont, wobei das Hinzukommen von außen sowie das Motiv der endzeitlichen Tischgemeinschaft besonders hervorgehoben sind; entscheidend ist aber der Vollendungsgedanke.

2.6.2 Hinzu kommt der zweifellos authentische Text aus der Situation des Abschiedsmahls Jesu mit seinen Jüngern in Mk 14,25 parr: „Amen, ich sage euch, ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu jenem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes“ (ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ). Matthäus hat in 26,29 sachlich mit vollem Recht hinzugefügt: „mit euch“ (μεθ' ὑμῶν). Beachtenswert ist auch hier wieder das Motiv der himmlischen Tischgemeinschaft.

3. Die Rezeption der Auffassung Jesu von der Nachfolge und der Sammlung des eschatologischen Gottesvolkes

3.1 Die Nachfolge

3.1.1 Unverkennbar ist zunächst, daß die Nachfolgeerzählungen in der synoptischen Tradition eine paradigmatische Dimension erhalten haben, also auch für die nachösterliche Zeit Gültigkeit besitzen. Das setzt voraus, daß Nachfolge nicht nur Gemeinschaft mit dem irdischen Jesus war, sondern ebenso Gemeinschaft mit dem auferstandenen Jesus ist. Dabei gilt nach Mt 23,8, daß es keinen anderen Meister gibt, der an die Stelle Jesu treten darf: „Einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder“ (εἷς γὰρ ἐστὶν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε). Es geht um eine bleibende Nachfolge, und im Sinn der Jesusüberlieferung der Synoptiker handelt es sich dabei weiterhin um die umfassende Existenzbestimmung des Jüngers.

3.1.2 Im Vergleich zu der synoptischen Tradition repräsentieren die Nachfolgeerzählungen in Joh 1,35–51 eine weitergeführte Reflexionsstufe. Hier geht es, ganz abgesehen von der Rückbindung an das Zeugnis Johannes des Täufers, nicht nur um den paradigmatischen Charakter der Nachfolgeerzählungen, also um die Beziehung auf den irdischen wie auf den auferstandenen und erhöhten Herrn; darüber hinaus wird hier deutlich gemacht, daß der Ruf in die Nachfolge nicht bloß von Jesus selbst ausgeht (so V.43), sondern stellvertretend auch von seinen Jüngern, die einen Neuberufenen zu Jesus hinführen. In diesem Sinne gibt Andreas das Zeugnis und Berufungswort an Petrus weiter (V.40f), und Philippus ist es, der Natanael mit der Botschaft Jesu konfrontiert (V.45). Im übrigen werden Nachfolge und Glaube parallelisiert und können sich gegenseitig vertreten (vgl. V.50). Aufschlußreich ist dafür das Ich-bin-Wort in Joh 6,35, wo nach der Aussage „Ich bin das Brot des Lebens“ die Doppelaussage folgt: „Wer zu mir kommt (ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ), wird nicht hungern, und wer an mich glaubt (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ), wird niemals mehr dürsten“. Das bedeutet, daß Glaube als Glaube an Jesus ebenso wie die Nachfolge im Sinn einer umfassenden Existenzbestimmung verstanden wird, was sich im frühen Christentum ja allgemein durchgesetzt hat.

3.1.3 Im Johannesevangelium ist zwar die Nachfolgetradition erhalten, aber im Vordergrund steht das „Glauben an den, der mich gesandt hat“ (πιστεῦειν εἰς τὸν ἀποστείλαντά με). Bei Paulus begegnet der Nachfolgegedanke gar nicht mehr, bei ihm ist der Glaube im Sinne des Glaubens an Jesu Person und Heilswerk an die Stelle der Nachfolge getreten, was eben besagt, daß nun der Glaube die umfassende Bestim-

mung des Jüngerseins bzw. Christseins ist. Auf die gelegentliche Rezeption der Nachahmungsauffassung ist bereits hingewiesen worden (I.1.3).

3.2 Die Sammlung des Gottesvolkes

3.2.1 Die Auffassung von der Sammlung des Gottesvolkes ist zusammen mit der Weiterverkündigung der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft in der ältesten nachösterlichen Gemeinde festgehalten worden. Nicht zufällig wurde der Zwölferkreis nach dem Ausscheiden und Tod des Judas durch die Nachwahl des Matthias wieder vervollständigt, wie aus Apg 1,15–26 hervorgeht. Aus Apg 1,13; 2,14 und 6,1 ist ferner zu entnehmen, daß der Zwölferkreis in der Frühzeit der Urgemeinde eine repräsentative und auch eine leitende Funktion hatte. Allerdings ist bezeichnend, daß es nach dem Tod einzelner Mitglieder dieses Kreises nicht mehr zu weiteren Nachwahlen gekommen ist. Der Zwölferkreis ist ebenso wie Jesu Person und Geschichte als eine geschichtlich einmalige Erscheinung verstanden worden, die am Anfang der Sammlung des neuen Gottesvolkes steht, so wie die zwölf Söhne Jakobs am Anfang der Stammesgeschichte Israels standen.

3.2.2 Wie schon erwähnt, ist es teilweise zu einer Identifizierung der „Zwölf“ mit den „Aposteln“ gekommen. Dabei ist eine Auffassung vom Apostolat vorausgesetzt, die ebenfalls von der geschichtlichen Einmaligkeit ausgeht. Die *ἀπόστολοι* sind die von dem auferstandenen Herrn selbst eingesetzten Boten des Evangeliums. Insofern handelt es sich, wie aus 1 Kor 15,7 (*οἱ ἀπόστολοι πάντες*) und aus Gal 1,17 (*οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι*) hervorgeht, um einen zahlenmäßig begrenzten Kreis, der nicht erweitert oder ergänzt werden konnte.

3.2.3 Daß der Gottesvolkgedanke zunehmend zurückgedrängt worden ist, hängt vor allem mit dem im hellenistischen Bereich der frühen Kirche anders verstandenen Begriff der *ἐκκλησία* zusammen. Der Begriff wurde zwar als Übersetzungswort eingeführt, wie am deutlichsten noch aus der Genitivverbindung *ἐκκλησία (τοῦ) θεοῦ* hervorgeht, aber es hat sich mehr und mehr die griechische Bedeutung durchgesetzt, die sich auf die konkrete Ortsgemeinschaft bezieht. Von daher ist es zur Bedeutung „Gemeinde“, und zwar der konkreten Ortsgemeinde gekommen. Immerhin blieb der umfassende Charakter als Gesamtgemeinschaft erhalten, so daß an die Stelle von „Volk Gottes“ die „Kirche Jesu Christi“ trat (*ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Damit wurde zweifellos an die Vorstellung Jesu angeknüpft, wonach es im Zusammenhang mit der Proklamation der anbrechenden Gottesherrschaft um die Sammlung des eschatologischen Gottesvolkes

geht. In nachösterlicher Zeit wurde daraus die von Jesus gestiftete Heilsgemeinschaft.

3.2.4 Das zeigt sich deutlich in dem aus aramäischer Sprachtradition stammenden Logion Mt 16,18f, das seine Ausformung in der frühen Urgemeinde erhalten hat. Mit der Wendung „und auf diesen Felsen werde/will ich meine Kirche bauen“ (καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν) wird auf Petrus als den Fundamentfelsen der nachösterlichen „Kirche“ hingewiesen. Das Futur ist hierbei eindeutig ein Verweis auf eine spätere Zeit, und die Wendung „meine Kirche“ (ἐκκλησία μου) korrespondiert mit der vor allem in 1 Kor 15,25–28 belegten nachösterlichen Auffassung der „Herrschaft Christi“ (βασιλεία Χριστοῦ), die in der Zeit zwischen Ostern und Parusie an die Stelle der „Herrschaft Gottes“ getreten ist.

3.3 Die Vorrangstellung des Petrus

Auch in der nachösterlichen Zeit hat Petrus eine Vorrangstellung innegehabt. Abgesehen davon, daß er durch die Verleihung des Kephas-Namens von Jesus als Fundamentfelsen für das zu sammelnde eschatologische Gottesvolk eingesetzt wurde, ist er nach 1 Kor 15,5 und Lk 24,34 der erste Auferstehungszeuge gewesen. Unter dieser doppelten Voraussetzung ist er der maßgebende Repräsentant der sich bildenden Urgemeinde geworden.

3.3.1 In Lk 5,1–11 liegt eine höchst aufschlußreiche Abwandlung der Berufungsgeschichte des Petrus vor, die in zweifellos älterer Fassung bei Mk 1,16–18 par vorliegt. Mit dem Motiv des Fischzugs ist ein Motiv integriert worden, das auch in der Auferstehungsgeschichte Joh 21,1–14 begegnet. Das ist unverkennbar unter der Voraussetzung geschehen, daß die vorösterliche Berufung und die österliche Erscheinung zusammengeschaut werden sollten. Der erstberufene Jünger Jesu ist der erste Zeuge seiner Auferstehung gewesen, die vorösterliche Berufung des Petrus steht daher bereits im Licht der Begegnung mit dem Auferstandenen.

3.3.2 Von der besonderen Vollmacht des Petrus in nachösterlicher Zeit ist in der matthäischen Sondertradition Mt 16,18f gesprochen. Im Blick auf den angekündigten Bau der Kirche Christi sind dem Jünger Petrus als dem Fundamentfelsen die „Schlüssel der Himmelsheerrschaft“ anvertraut (δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν). Dementsprechend soll alles, „was du auf Erden bindest“, auch „im Himmel gebunden sein“ (καὶ ὃ ἐὰν δέσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς), und „was du auf Erden lösest“, soll auch „im Himmel gelöst sein“ (καὶ ὃ ἐὰν

λύσης ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Das bedeutet einerseits, daß hier zwischen der „Kirche Christi“ und der „Himmels-herrschaft“ ein Unterschied in dem Sinne gemacht wird, daß die „Kirche Christi“ die konkrete Gestalt der anbrechenden Heilsverwirklichung auf Erden ist, während die „Himmels-herrschaft“ in diesem Zusammenhang die künftige Heilsvollendung bezeichnet. Andererseits verbindet sich mit der Übergabe der „Schlüssel des Himmelreichs“ die Vollmacht des Heils-zuspruchs und der Sündenvergebung. Was für Jesu eigenes Wirken kennzeichnend war, die Heilszuwendung und die Befreiung aus der Macht der Sünde, das ist nun die wesentliche Aufgabe und Funktion der nach-österlichen „Kirche Christi“. Wie der Vergleich mit Mt 18,18 zeigt, wo-nach die Vollmacht der Sündenvergebung nicht nur Petrus, sondern allen Jüngern zugesprochen ist, muß zwischen der einmaligen Funktion des Petrus als Fundamentfelsen nach Mt 16,18 und seiner erstmaligen Funk-tion als Vollmachtsträger zur Vergebung der Sünden nach 16,19 klar unterschieden werden. Petrus partizipiert wie der ganze Zwölferkreis an der Einmaligkeit der Geschichte Jesu, und er repräsentiert zugleich die Vollmacht, die der nachösterlichen Kirche insgesamt und auf Dauer über-tragen ist.

§ 6 Die eschatologische Ethik Jesu

Verständnis und Explikation des Willens Gottes spielen bei Jesu Verkündigung eine zentrale Rolle. Bisweilen werden die Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft und die ethische Verkündigung Jesu einfach nur nebeneinandergestellt. Aber dabei fehlen die wesentlichen Zwischenglieder der Nachfolge und der Sammlung des neuen Gottesvolkes. Die Auslegung des Gotteswillens steht für Jesus unter dem Vorzeichen des jetzt schon anbrechenden Heiles, zugleich aber in Zusammenhang mit der Jüngerschaft. Daß bei der ethischen Verkündigung auch wieder Jesu Anspruch eine Rolle spielt, kann ebensowenig wie bei der Botschaft und der Nachfolgeforderung übersehen werden, ist aber erneut zurückzustellen.

1. Die Hörer der ethischen Verkündigung Jesu

In der Bergpredigt Mt 5–7 liegt eine redaktionelle Komposition vor. Allein der Vergleich mit der Feldrede in Lk 6,20–49 zeigt, daß der Evangelist Matthäus Material aus der Logienquelle mit umfangreichem Sondergut verbunden und durch eigene Interpretamente ergänzt hat. Gleichwohl ist die Bergpredigt für die Frage der eschatologischen Ethik besonders aufschlußreich, weil hier das dafür maßgebende Überlieferungsgut gesammelt ist. Beachtenswert ist speziell auch der Rahmen, den Matthäus dieser Redekomposition gegeben hat.

1.1 Nach Mt 5,1f treten die Jünger, als Jesus von einer großen Menschenmenge bedrängt wird und auf einen Berg steigt, „zu ihm heran“ (προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ). Gleichwohl ist die anschließende Rede ebenso an das Volk wie an die Jünger gerichtet. Das zeigt sich vor allem in der Abschlußformulierung 7,28f, wo es heißt, daß „die Menge außer sich war über seine Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten“ (ἔξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδασκίᾳ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν). Entsprechend ist festzustellen, daß die Seligpreisungen in 5,3–10 für alle Hörer bestimmt sind, während von 5,11f an die Jünger angesprochen werden. Die ersten acht Seligpreisungen machen

deutlich, daß jeder eingeladen ist, zu hören und teilzuhaben an der Gottesherrschaft. Der große Hauptteil der Predigt ist aber, wie die Anrede in der 2. Person Plural in der letzten Seligpreisung 5,11f und dem Übergangsschnitt 5,13–16 zeigt, an die Jünger gerichtet. Hier geht es um diejenigen, die sich in die Nachfolge haben rufen lassen. Ihnen gelten nicht nur die Bildworte in 5,13–16, sondern im besonderen die Ausführungen über das Gesetz in 5,17–7,12 sowie die abschließenden Ermahnungen in 7,13–23. Im Schlußgleichnis 7,24–27 richtet sich Jesus dann wieder an alle.

1.2 Der Evangelist Matthäus hat auf diese Weise die Eigenart der ethischen Verkündigung Jesu treffend festgehalten: Jesus wendet sich mit seiner ethischen Verkündigung allen Menschen zu, wie das auch für seine Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft gilt, seine Auslegung des Gotteswillens setzt jedoch die Nachfolge voraus, gilt daher speziell den Jüngern. Implizit handelt es sich daher auch im Hauptteil der Bergpredigt um einen Aufruf zu Nachfolge und Jüngerschaft. Jeder ist aufgefordert, die ethische Botschaft zu hören und anzunehmen, deren Realisierung bedarf jedoch einer ganzheitlichen Existenzentscheidung für das Heilsangebot.

2. Die Eigenart der Ethik Jesu

Was in der eschatologischen Ethik Jesu vom Menschen erwartet wird, geht über das, was innerhalb gewohnter menschlicher Lebensordnungen üblich ist, weit hinaus. Das gilt auch im Vergleich mit einer sehr strengen religiösen Lebensordnung, wie sie in damaliger Zeit von den Pharisäern oder den Essenern vertreten und gefordert worden ist. Jesu Auslegung des Gotteswillens hat insofern erhebliche Konsequenzen für das Dasein und Verhalten des Menschen. Umso mehr stellt sich die Frage, wie diese Ethik einzuordnen und zu kennzeichnen ist.

2.1 Traditionelle Auslegungsmodelle

Es gibt eine ganze Reihe von Auslegungsmodellen, die in der Forschungsgeschichte eine Rolle gespielt haben. Sie verdienen Beachtung, weil daran Grundprobleme der Interpretation der Ethik Jesu sichtbar werden.

2.1.1 Vielfach wird die Auffassung vertreten, es handle sich bei Jesu Auslegung des Gotteswillens um „Schöpfungsethik“, d.h. um eine Ethik, die die ursprüngliche göttliche Schöpfung voraussetzt, unabhängig vom

Sündenfall. Darauf scheint der Begründungszusammenhang zu verweisen, sofern es gerade hier um eine Argumentation geht, bei der der protologische Aspekt eine Rolle spielt. Geht man von diesem Modell einer Schöpfungsethik aus, dann wird allerdings mit Recht festgestellt, daß sie relativ unverbunden neben der eschatologischen Heilsbotschaft Jesu steht (*Hans Conzelmann*).

2.1.2 Es ist ferner erwogen worden, ob es sich um eine „Torverschärfung“ (*Herbert Braun*) und letztlich um eine „perfektionistische Ethik“ (*Leo Tolstoj*) handeln könne. Hier würde dann, ähnlich wie in bestimmten frühjüdischen Gruppen, die Radikalisierung der Forderungen der Tora im Zentrum stehen und eine Totalerfüllung seitens des Menschen erwartet werden. Eine perfektionistische Ethik in diesem Sinn wäre eine bis zum äußersten gesteigerte Gesetzespraxis. Während die Schöpfungsethik relativ unverbunden neben der eschatologischen Heilsverkündigung Jesu stehen würde, stünde eine perfektionistische Ethik in offenkundiger Spannung zur sonstigen Verkündigung und Haltung Jesu.

2.1.3 Im Gegensatz dazu wurde von einer „Gesinnungsethik“ gesprochen (*Wilhelm Herrmann*). Dabei geht es nicht um eine bis in alle Einzelheiten konsequent zu erfüllende Gesetzespraxis, sondern um eine Grundhaltung, die alles menschliche Handeln bestimmt. Aber eine an der menschlichen Gesinnung orientierte Ethik ist unter den geistes- und religionsgeschichtlichen Prämissen der damaligen Zeit schwer denkbar, wäre in dieser Form auch kaum mit der eschatologischen Verkündigung Jesu zu vereinbaren.

2.1.4 Wegen des Zusammenhangs mit der Verkündigung der eschatologischen Gottesherrschaft ist Jesu Ethik als „Interimsethik“ gekennzeichnet worden (*Albert Schweitzer*). Hierbei ist allerdings nicht der Anbruch der Gottesherrschaft vorausgesetzt, sondern die Ankündigung der unmittelbar bevorstehenden Verwirklichung derselben; die ethischen Forderungen Jesu sind für diese Zwischenzeit bestimmt. Da die Zwischenzeit nur noch ganz kurz sein wird, besteht eine Ausnahmesituation, und dementsprechend gilt nun eine Lebensordnung, in der angesichts des nahen Weltendes die sonst gültigen Formen der Lebensgestaltung aufgehoben sind. Jesu Ethik kann jedoch nicht in dieser Weise seiner Heilsbotschaft vorgeschaltet werden; sie hätte dann lediglich eine Übergangsfunktion und besäße keine integrale Bedeutung für die Existenz in der erneuerten Wirklichkeit.

2.1.5 Schließlich ist seit der Reformationszeit die Auffassung vertreten worden, die ethischen Forderungen Jesu seien keine Handlungsanweisungen, sondern würden ausschließlich dazu dienen, dem Menschen einen „Spiegel der Sünde“ vorzuhalten und ihm seine Erlösungsbedürftigkeit

vor Augen zu führen. Doch allein die Worte vom „Tun“ und „Nichttun“ im Gleichnis vom Hausbau Mt 7,24–27 par lassen erkennen, daß dies von Jesus sicher nicht gemeint ist.

2.2 Die Gottesherrschaft als Grund und Ermöglichung des Handelns

Es bleibt nur die Möglichkeit, Jesu Auslegung des Gotteswillens in dem Sinn als „eschatologische Ethik“ zu begreifen, daß es um die Ordnung der neuen Welt, des anbrechenden Gottesreiches geht. Hier besteht dann keinerlei Spannung zur sonstigen Verkündigung Jesu, und der gelegentliche Rückgriff auf die Schöpfung hat, wie noch zu zeigen ist, im Rahmen einer so verstandenen eschatologischen Ethik eine spezifische Funktion.

2.2.1 Jesu ethische Verkündigung ist nur zu verstehen im unmittelbaren Zusammenhang mit seiner Botschaft von der anbrechenden βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Insofern ist die Gottesherrschaft von *Helmut Merklein* als „Handlungsprinzip“ für die Ethik Jesu gekennzeichnet worden (*Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, 1978). Wegen der Mißverständlichkeit des Begriffs „Prinzip“ hat er später diese Formulierung aufgegeben und spricht von „Grund und Ermöglichung des geforderten Handelns“, wobei er zugleich ein der Weisung Jesu entsprechendes Handeln „als Geschehensereignis der Gotterherrschaft“ kennzeichnet (*Jesu Botschaft*, 1983, S. 120). Aufgrund der Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft erhalten Jesu Handlungsanweisungen ihren Charakter als zu verwirklichende eschatologische Ethik.

2.2.2 Jesu Handlungsanweisungen bedeuten einerseits, daß der Mensch angesichts der hereinbrechenden Gottesherrschaft zur Distanz gegenüber allem Bisherigen und Bestehenden aufgerufen ist. Sie bedeuten andererseits, daß diejenigen, die zur Nachfolge bereit sind, von der gegenwärtig werdenden Gottesherrschaft erfaßt werden und sich im Blick auf das Handeln daran orientieren. Der Mensch kann sich unter der Prämisse der Heilszusage radikal Gott zuwenden und dann auch in neuer Weise handeln. Die Verwirklichung eines neuen Handelns setzt demnach die Erfahrung des angebrochenen Heils voraus.

2.2.3 Kennzeichnend dafür ist das Doppelgleichnis in Mt 13,44–46 vom Schatz im Acker und der kostbaren Perle. Das Handeln des Menschen hat seinen Grund in einem Widerfahrnis. Ob dieses unerwartet begegnet (Schatz) oder ob es seit langem ersehnt wurde (Perle), ist von untergeordneter Bedeutung. Ausschlaggebend ist, daß aus dem Betroffensein die Kraft zu Entschlossenheit und Handlungsfähigkeit erwächst. Hier werden neue Möglichkeiten und Wege erschlossen. „Wer von der Freude über

solch einen Schatz bewegt ist, braucht sich nicht mehr zu entscheiden. Die Entscheidung ist schon gefallen. Der Fund hat sie dem Finder abgenommen“ (*Eberhard Jünger*, Paulus und Jesus, S. 143).

2.2.4 Wie Jesus mit der Botschaft von der Gottesherrschaft deren Anbruch und noch ausstehende Vollendung verkündigt, so hat seine eschatologische Ethik einen richtungsweisenden Sinn. Die hier entworfene und den Menschen vor Augen gestellte Lebensordnung gilt im Vorgriff auf die vollendete Gottesherrschaft. Sie hat eine zukunftsorientierte Funktion für das Leben in der Nachfolge. Bei dieser eschatologischen Ethik geht es um eine Handlungsweise für Menschen, die Jesu Ruf zu hören bereit sind und mitten in der alten Welt schon etwas von Gottes endzeitlicher Ordnung verwirklichen. Die Heilsordnung, die Gott in der Zukunft in vollendeter Gestalt gewähren will, soll jetzt bereits aufleuchten. So kann gesagt werden, daß die Ethik Jesu ein dem angebrochenen Heil entsprechendes Handeln fordert, das ausgeht von der Heilszusage, sich bereits in der Gegenwart verwirklicht, aber ausgerichtet ist auf die Zukunft der vollendeten Gottesherrschaft.

3. Jesu Gesetzesverständnis und Forderungen

Jesu ethische Weisungen sind nicht zu trennen von seinem Gesetzesverständnis. Es muß daher gefragt werden, welche Bedeutung seine Verkündigung für die Stellung und Geltung der Tora hat.

3.1 Voraussetzungen

3.1.1 Jesus ist Jude gewesen und wußte sich als solcher gebunden an das Grundbekenntnis Israels, an die Gebote der Tora und die Verheißungen der Propheten. Nach dem jüdischen Verständnis seiner Zeit war die Tora nicht nur Grundstock der gesamten Heiligen Schrift, sondern ihr Wortlaut galt in allen Gruppen des damaligen Judentums als unantastbar. Wieweit eine weiterführende Auslegung der Tora Anerkennung beanspruchte, war zwischen den einzelnen Gruppen strittig. Von den Sadduzäern wurde bekanntlich jede zusätzliche Auslegung der Tora abgelehnt, während die Essener eine ausgesprochene Radikalisierung der Tora für ihre Gemeinschaft gefordert haben; demgegenüber lag den Pharisäern daran, einer möglichst großen Zahl von Menschen eine gewissenhafte Gesetzespraxis durch Zusatzbestimmungen, einen „Zaun um die Tora“, zu ermöglichen. Streitfragen über die Gesetzesauslegung waren deshalb

an der Tagesordnung, sowohl zwischen den einzelnen Gruppen als auch innerhalb der Gruppen in den verschiedenen Schulen. Das schloß aber die grundsätzliche Anerkennung der Tora nicht aus, sondern setzte sie voraus.

3.1.2 Unterschiedliche Auffassungen bestanden vor allem im Blick auf die Geltung der Tora im Eschaton. Die vorherrschende Meinung ist zweifellos gewesen, daß die Tora immerwährende Gültigkeit hat, auch in den Tagen des Heils. Daneben lassen sich aber auch andere Auffassungen nachweisen, so die Ansicht, daß die Tora als Schrift nicht mehr benötigt werde, weil allen Menschen im Sinn von Jer 31,31–34 das Gesetz ins Herz geschrieben sein wird, oder daß die Tora erneuert bzw. neu ausgelegt werde. Von einer Aufhebung der Tora als der grundlegenden Selbstmitteilung Gottes ist jedenfalls nicht die Rede; denn unter allen Umständen gilt, daß die Tora als göttliche Willensoffenbarung Gültigkeit besitzt.

3.1.3 Wegen Jesu Aussagen über die Tora kam es häufig zu Auseinandersetzungen. Darauf ist noch näher einzugehen (vgl. § 7). Wichtig ist im vorliegenden Zusammenhang, daß Jesus die gängigen Auslegungen der Tora wohl grundsätzlich ablehnte und sich seinerseits nur auf den Text der Tora selbst bezog. Es ging ihm auch nicht um strittige Einzelfragen, sondern um ein verändertes Grundverständnis. Daher lassen sich die Auseinandersetzungen trotz aller Entsprechungen auch nicht ohne weiteres mit den damals üblichen Streitfragen parallelisieren.

3.2 Die Gültigkeit der Tora

So sehr die Tora von Jesus in einen veränderten Sachzusammenhang gestellt und unter dieser Voraussetzung auch in einer neuen Weise verstanden worden ist, ihre Gültigkeit wurde von ihm nicht bestritten. Das wurde in judenchristlicher Tradition nachhaltig unterstrichen, wie vor allem Mt 5,17–19 zeigt, hat aber sicher einen Anhaltspunkt in Jesu eigener Haltung.

3.2.1 Der reiche Mann in Mk 10,17–22 par wird von Jesus bei der Frage „Was muß ich tun, um das ewige Leben zu erben?“ auf den Dekalog verwiesen. Das mag in der jetzigen Gestalt der Erzählung eine katechetische Stilisierung sein, aber keinesfalls eine grundsätzliche Verzeichnung. Die Forderungen der Tora sind in jedem Falle Richtschnur für eine Erkenntnis des Willens Gottes und für eine dem Gotteswillen entsprechende Lebensführung.

3.2.2 Insofern überrascht es nicht, daß innerhalb der Antithesen der Bergpredigt – wobei offenbleiben kann, ob die antithetische Form als ursprünglich anzusehen ist – die Gebote der Tora nicht nur festgehalten,

sondern in einer neuen, sehr viel umfassenderen Bedeutung aufgedeckt werden. Das bedeutet umgekehrt aber nicht, daß für Jesus eine rückhaltlose Anerkennung aller Einzelbestimmungen der Tora mit ihren 613 Geboten und Verboten maßgebend gewesen wäre. Innerhalb der Antithesen selbst werden ja einzelne Bestimmungen der Tora ganz unterschiedlich gewertet.

3.2.3 Noch unmißverständlicher zeigt das Streitgespräch über die Ehescheidung in Mk 10,1–9 par, daß es für Jesus nicht um eine formale Anerkennung aller Einzelgebote geht. Im Gegenteil, er spricht hier von einer Konzession des Mose, die dieser um der „Herzeshärtigkeit“ (σκληροκαρδία) der Menschen berücksichtigt habe. So ist das, was „seit Anfang der Schöpfung“ (ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως) gilt, der Rücksichtnahme auf die menschliche Herzeshärtigkeit gegenübergestellt. Es kommt also durchaus auch zu einem kritischen Umgang mit einzelnen Bestimmungen der Tora.

3.2.4 Das alles bedeutet, daß Jesus sich auf den Gotteswillen beruft, wie er in der Tora zum Ausdruck kommt. Er erkennt sie als Grundlage und Richtschnur an, ohne alle Einzelbestimmungen in gleicher Weise als verbindlich anzusehen. Sein Verständnis setzt den Anbruch der Gottes Herrschaft voraus, und unter dieser Voraussetzung interpretiert er die Tora von ihrem Zentrum her, dem Doppelgebot der Liebe.

3.3 Das Doppelgebot der Liebe

3.3.1 Grundsätzliches

Vorausgesetzt sind zwei Gebote des Alten Testaments, die dort nicht beisammen stehen, nämlich die mit dem „Sch^ema“ in Verbindung stehende Aussage über die Gottesliebe Dtn 6,4f und die aus dem Heiligkeitsgesetz stammende Aussage über die Nächstenliebe Lev 19,18. Trotz mancher Vorformen in frühjüdischer Tradition, in denen diese beiden Gebote besonders betont wurden, hat das Doppelgebot der Liebe für Jesus eine sehr viel zentralere Stellung aufgrund der Zusammengehörigkeit mit der eschatologischen Heilsverwirklichung.

3.3.1.1 Für Jesus stellen die beiden Gebote eine Einheit dar. Obwohl das Gebot der Nächstenliebe in Lk 6,27–36//Mt 5,38–48 eine selbständige Interpretation erhalten hat, stehen die beiden Liebesgebote für ihn nicht unverbunden nebeneinander, sondern gehören unlösbar zusammen. Sie sind nicht mehr Leitsätze für eine Gruppe von Einzelgeboten, sondern sie sind die Basis für das Verständnis sämtlicher Gebote. Das Doppelgebot ist Grundprinzip und Kriterium für alles menschliche Verhalten.

Dadurch gewinnen im Rahmen der Verkündigung Jesu alle Einzelbestimmungen der Tora eine andere Funktion und einen anderen Stellenwert. Das so verstandene Doppelgebot macht deutlich, daß es für Jesus um eine an die Tora gebundene und zugleich über sie hinausführende Richtschnur für das Handeln geht.

3.3.1.2 Das Gespräch über das Doppelgebot der Liebe ist in Mk 12,28–34, Mt 22,34–40 und Lk 10,25–37 nicht einheitlich überliefert. Hinter den verschiedenen Fassungen steht eine ältere und ursprüngliche Tradition, deren Herkunft von Jesus selbst nicht bestritten werden kann. Die uns vorliegenden Fassungen haben unterschiedliche Intention, sind aber alle im Zusammenhang mit der rekonstruierbaren Urgestalt höchst aufschlußreich. Markus, der den Textabschnitt als Schulgespräch überliefert, legt den Akzent auf die Konsequenzen, die sich aus der Vorrangstellung des Doppelgebots ergeben; denn die Konzentration der Tora auf die beiden Hauptgebote bedeutet, daß bestimmte Gebote, vor allem die kultischen, dadurch in den Hintergrund rücken. Matthäus dagegen hat den Textabschnitt als Streitgespräch überliefert, wobei das am Liebesgebot orientierte Gesetzesverständnis Jesu ausschlaggebend ist, wie vor allem aus 22,40 hervorgeht: „In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten“ (ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέματαί καὶ οἱ προφῆται). Das Doppelgebot wird verstanden im Sinne einer Türangel, in der alle sonstigen Gesetzesbestimmungen und die Worte der Propheten ihre Verankerung haben. Lukas, der ebenfalls die Stilisierung als Streitgespräch voraussetzt, diese aber nicht konsequent durchführt, zielt vor allem, wie die Beifügung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter in 10,29–37 zeigt, auf eine Gesetzespraxis im Sinne Jesu.

3.3.2 Das Gebot der Gottesliebe

Das Doppelgebot der Liebe darf unter keinen Umständen so interpretiert werden, daß die Liebe zu Gott in der Liebe zu den Mitmenschen Gestalt annehme, daß also die beiden Gebote deckungsgleich seien. Weder darf das Gebot der Gottesliebe abgelöst, noch einfach durch das der Nächstenliebe ersetzt werden.

3.3.2.1 Das Gebot der Gottesliebe setzt voraus, daß der Mensch die Zuwendung Gottes erfahren hat und daß er sich vom Erbarmen Gottes getragen weiß. Daß Gott sich unser annimmt, daß er uns bei allem Versagen in unserer Schwachheit und unserer Verlorenheit aufsucht, ist ja das Herzstück der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft, ist deshalb Grund und Triebkraft für alles menschliche Verhalten. Insofern ist auch die

Tatsache, daß Liebe „gefordert“ wird, keine *contradictio in adiecto*, sondern ein Hinweis darauf, daß Gottes Zuwendung uns eine neue Ausrichtung für unser Leben gibt, die ergriffen sein will.

3.3.2.2 Für die Liebe zu Gott ist entscheidend, daß der Mensch aufgrund des Widerfahrnisses der Zuwendung Gottes sich seinerseits Gott zuwendet, sein Leben ganz auf Gott hin ausrichtet. Wer sich angenommen weiß, setzt sein Vertrauen auf den, der sich seiner annimmt. Das ist in einer sehr eindrucksvollen Weise in Mt 6,25–33 zum Ausdruck gebracht, dem Abschnitt über die Sorglosigkeit, die einmündet in die Aussage V.33: „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes ..., so wird euch solches alles zufallen“ (ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ... καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν). Es handelt sich hier nicht um Leichtfertigkeit und oberflächliche Unbekümmertheit, sondern um das Sich-Verlassen auf Gott im Letzten und Wesentlichen.

3.3.2.3 Aber die Liebe zu Gott hat für Jesus über dieses Grundvertrauen hinaus konkrete Ausdrucksformen. Dazu gehört an erster Stelle das Gebet, bei dem jeder sich Gott als seinem „Vater“ (ἄββᾶ) zuwenden darf; es ist nach Mt 6,5–15 ein Gebet, das von jedem äußerlichen Ritual befreit ist und zur persönlichen Zwiesprache wird. Nicht zufällig gibt es zahlreiche Gleichnisse, die zum Gebet ermutigen (Lk 11,5–8; Lk 11,11–13//Mt 7,9–11; ferner die Spruchgruppe Lk 11,9f//Mt 7,7f). Dazu kommt nach Mt 6,16–18 ein Fasten, das im Unterschied zu jeder ritualisierten Fastenpraxis in Dankbarkeit und Freude durchgeführt wird, und zwar im Sinne eines freiwilligen Verzichtes um des Dienstes willen, der Gott gebührt.

3.3.3 Das Gebot der Nächstenliebe

3.3.3.1 Aus der Zuwendung Gottes resultiert nicht nur die Liebe zu Gott selbst, sondern auch die Liebe zum Nächsten. In dem Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner in Mt 18,23–35 wird dieser Sachverhalt erläutert und sichtbar gemacht, daß der, der Liebe und Erbarmen erfahren hat, zur Liebe und Barmherzigkeit gegenüber anderen Menschen aufgerufen ist, daß von ihm also Taten der Liebe erwartet werden.

3.3.3.2 Entscheidend für das neue Verständnis, das dem Gebot der Nächstenliebe von Jesus gegeben wurde, ist der Gedanke der Feindesliebe. War für alttestamentlich-jüdisches Denken der „Nächste“ (עֲרֵב, πλησίον) im Gebot von Lev 19,18 der dem erwählten Volk Israel Angehörige und gab es eine generelle Ausnahmeregelung lediglich für den im Land wohnenden „Beisassen“ (בְּשֵׂרֵי), so werden alle Beschränkungen von Jesus aufgehoben. Bei dem „Feind“ (ἐχθρός) ist in Lk 6,27f. 32–35//

Mt 5,44f.46f nicht ausschließlich, ja nicht einmal in erster Linie, an den persönlichen Feind gedacht, sondern an denjenigen, der der Glaubensgemeinschaft feindlich gegenübersteht, also den Gottlosen und den Heiden. Sehr bezeichnend ist gerade in diesem Zusammenhang die Begründung mit dem Schöpfungsgedanken Mt 5,44f par. Wie Gott sich aller Menschen annimmt und für sie sorgt, so gilt auch die Nächstenliebe allen Mitmenschen.

3.3.3.3 Was Feindesliebe bedeutet, hat Jesus in einem Gleichnis anschaulich vor Augen geführt, der Erzählung vom barmherzigen Samaritaner Lk 10,(29)30–37, das von Lukas mit gutem Grund an das Gespräch über das Doppelgebot der Liebe angehängt worden ist. Was nicht einmal von den maßgebenden Repräsentanten des Judentums gegenüber ihren eigenen Volks- und Glaubensgenossen erfüllt wird, das wird von einem Fremden, einem verhassten Samaritaner getan (vgl. Joh 4,9, wonach Juden und Samaritaner keine Gemeinschaft haben). Und die abschließende Frage wird dann sehr pointiert nicht aus der Perspektive des Fremden, sondern aus der des notleidenden Juden gestellt: „Wer von diesen dreien dünkt dir der Nächste geworden zu sein für den, der unter die Räuber gefallen war?“ (*τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγεμέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς ληστὰς; V.36*). Wo grenzüberschreitende Liebe erfahren wird, da gerade gilt die Weisung Jesu: „Gehe hin und tue desgleichen“ (*πορεύου καὶ σὺ ποιεῖ ὁμοίως*).

3.4 Toraauslegung Jesu im Lichte der anbrechenden Gottesherrschaft

3.4.1 Wo die eschatologische Gottesherrschaft bereits wirksam wird und demzufolge das Doppelgebot der Liebe ins Zentrum rückt, ergeben sich Konsequenzen für das Verständnis des in der Tora bezeugten Willens Gottes. Das ist beispielhaft an einigen wenigen Geboten expliziert, hat aber Gültigkeit für alles, was in der Tora gefordert ist. In dreifacher Weise läßt sich dies beim Umgang Jesu mit Einzelbestimmungen erkennen:

3.4.1.1 Wenn die Liebe aufgrund der Kraft der Gottesherrschaft das menschliche Leben bestimmt, verlieren bestimmte Einzelgebote ihre Bedeutung, sie sind nicht mehr erforderlich. Das wird aufgezeigt an dem Gebot über das Schwören in Mt 5,33–37 (vgl. Jak 5,12): Bei der Praktizierung uneingeschränkter Wahrhaftigkeit, für die das Ja oder Nein genügt, bedarf es des Schwurs überhaupt nicht mehr. Auch der Grundsatz der Wiedervergeltung hat nach Mt 5,38–42 angesichts der eschatologischen Wirklichkeit keine Bedeutung mehr. Das gilt in gleicher Weise für die Versöhnung mit anderen Menschen, wodurch nach Mt 5,23f kulti-

sche Gebote belanglos werden, oder nach Mk 3,1–5 parr u.ö. für das Sabbatgebot, wenn menschliche Not ein Eingreifen nötig macht.

3.4.1.2 Andere Gebote werden in ihrer Bedingungslosigkeit festgehalten und Einschränkungen sind aufgehoben. Wo die Gottesherrschaft anbricht, soll rückhaltlose Erfüllung möglich werden. Das wird am Beispiel der Ehescheidung dargelegt, die nach Dtn 24,1f erlaubt ist, aber nach Mk 10,1–9 dem Willen des Schöpfers nicht entspricht (in Mt 5,31f ist demgegenüber erneut eine Konzession berücksichtigt). Unter eschatologischen Voraussetzungen sind derartige Konzessionen überholt; der ursprüngliche Wille des Schöpfers kommt wieder zur Geltung. In die eschatologische Wirklichkeit ist die Schöpfung in ihrer wahren Gestalt mit eingeschlossen, ohne daß es um eine bloße Restitution ginge.

3.4.1.3 Die meisten Gebote werden im Licht der Gottesherrschaft so interpretiert, daß ihre Verwirklichung weit über das hinausführt, was in dem im Alten Testament zum Ausdruck kommenden Willen Gottes gefordert ist. Das gilt für das Gebot „Du sollst nicht töten“, das nach Mt 5,21f schon den Zorn auf andere Menschen einschließt; es betrifft das Gebot „Du sollst nicht ehebrechen“, das nach Mt 5,27f bereits jedes begehrlche Verhalten gegenüber dem anderen Geschlecht umfaßt; und es betrifft das Gebot der Nächstenliebe, die nach Mt 5,43–47 auch dem Feind zu gewähren ist.

3.4.2 Insgesamt wird damit die Tora nicht aufgehoben, aber sie wird durch die anbrechende eschatologische Wirklichkeit tiefgreifend modifiziert. Sie wird auf das Wesentliche konzentriert und so verstanden, daß ihre Gebote auf eine Erfüllung verweisen, die im ursprünglichen Text noch nicht zum Ausdruck kommt. Sie führt insofern hinaus über die bisherige Konfrontation der Menschen mit Gottes Willen. Das gilt nicht nur für die Lebensordnung Israels, sondern bezieht sich auch auf den ursprünglichen Willen des Schöpfers. Es wird nicht nur der vorgegebene Rahmen der Tora überschritten, sondern auch die ursprüngliche Ordnung der Schöpfung wird in den Horizont des Eschaton hineingestellt.

3.5 Die Realisierbarkeit der Forderungen Jesu

Im Zusammenhang des Gesetzesverständnisses Jesu stellt sich wie bei der Nachfolge die Frage nach der Realisierbarkeit der Forderungen. Stößt nicht jeder Versuch, im Sinne des doppelten Liebesgebotes und der Gebotsauslegung Jesu zu handeln, auf unüberwindbare Grenzen? Zeigen nicht allein die Antithesen in Mt 5,21f.27f die Unmöglichkeit einer Verwirklichung?

3.5.1 Unverkennbar handelt es sich um die Lebensordnung in der eschatologischen Gottesherrschaft. Es geht um eine neue Gestalt des menschlichen Lebens und Zusammenlebens, die aber nicht rein zukünftig ist, sondern sich in der Gegenwart bereits verwirklicht. In Entsprechung zur heilstiftenden Herrschaft Gottes, die jetzt schon anbricht und wirksam wird, soll auch die neue Lebensordnung hier in dieser Welt bereits konkrete Gestalt annehmen. Wie aber die beginnende Gottesherrschaft sich dereinst vollkommen durchsetzen muß, so ist auch das erneuerte Leben ein Anfang, der sich umfassend erst noch verwirklichen wird. Jesu eschatologische Forderungen sind nicht so zu verstehen, als ginge es um ein letztlich unerreichbares Fernziel, vielmehr soll diese Ethik gelebt und realisiert werden, aber sie verwirklicht sich vorläufig nur ansatzweise und bruchstückhaft. Wie wir nach Paulus das anbrechende Heil nur „stückweise“ (ἐκ μέρους) erkennen, solange wir auf Erden sind (1 Kor 13,12), so gilt dieses auch für die Verwirklichung der eschatologischen Ethik Jesu.

3.5.2 Damit wird das Problem der „Erfüllbarkeit“ nicht entschärft, aber es wird abgehoben von jeder Form eines der Botschaft Jesu widersprechenden Nomismus oder Perfektionismus. Es geht sehr wohl darum, daß diese Forderungen als eine der Umkehr entsprechende totale Inanspruchnahme ernstgenommen und in konkrete Lebenspraxis umgesetzt werden. Wer gar zu schnell von der Nichtrealisierbarkeit spricht, weicht jenem totalen Zugriff auf unser menschliches Leben aus, der für Jesu Umkehrruf ebenso kennzeichnend ist wie für seine ethischen Weisungen. Alle einzelnen ethischen Forderungen Jesu stehen in Zusammenhang mit dem doppelten Liebesgebot, das jetzt schon alleiniges Kriterium für menschliches Tun sein soll. Nicht zufällig enden die Antithesen in Mt 5,48 mit dem Wort: „Ihr sollt vollkommen sein wie euer Vater vollkommen ist“ (ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν). Auch wenn das eine Umformulierung der Fassung von Lk 6,36 sein sollte, wo es um die Entsprechung der menschlichen und göttlichen Barmherzigkeit geht (οἰκτιρμονες – οἰκτιρῶν), mit der Forderung der Vollkommenheit ist im Sinn der biblischen Sprachtradition die Ganzheitlichkeit gemeint, mit der der Nachfolgende sich einsetzen soll.

4. Die Rezeption der eschatologischen Ethik Jesu durch die Urgemeinde

In der urchristlichen Ethik ist es zu erheblichen Transformationen der Ethik Jesu gekommen. Das ist im einzelnen an anderen Stellen zu unter-

suchen. Hier ist zu klären, wieweit die ursprünglichen Intentionen erhalten geblieben sind.

4.1 Urchristliche Ethik als Gemeindeethik

Wie die ethische Verkündigung Jesu für die in der Nachfolge stehenden Jünger bestimmt ist, so gilt die urchristliche Ethik den Gliedern der Gemeinde. Es ist nicht daran gedacht, eine allgemein menschliche Ethik zu entwerfen. Es geht um eine spezifische Ethik für die, die sich zu Jesus Christus bekennen.

4.1.1 In den synoptischen Evangelien ist Jesu ethische Verkündigung ganz bewußt auch für die nachösterliche Jüngerschaft festgehalten. Sie betrifft das Handeln unter Voraussetzung der Nachfolge. Das geschieht in den einzelnen Synoptikern zwar in unterschiedlicher Ausführlichkeit, ist aber durchweg erkennbar. Mit besonderem Nachdruck hat der Evangelist Matthäus in der Bergpredigt die Nachfolgeethik thematisiert.

4.1.2 Die eigenständig konzipierte urchristliche Ethik in Gestalt der Paränese, wie sie in den neutestamentlichen Briefen begegnet, ist ebenso Anweisung für eine spezifisch christliche Lebensführung. Die Ermahnungen setzen die Zugehörigkeit zur Gemeinde voraus. Einzelermahnungen außerhalb der paränetischen Abschnitte richten sich in gleicher Weise an Menschen, die die Botschaft Jesu und das Bekenntnis der nachösterlichen Gemeinde zu Jesus Christus angenommen haben. Hier hat nun die urchristliche Ethik ihren Ansatz nicht in der Nachfolge, sondern in dem Getauftsein der Glaubenden. Insofern ist der Gedanke der Zugehörigkeit zu Jesus und einer seinem Heilshandeln entsprechenden Lebensweise in einer veränderten Gestalt festgehalten.

4.2 Die christologische und pneumatologische Begründung der Ethik

Die eschatologische Ethik Jesu setzt die Gottesherrschaft als Begründung und Motivation voraus. Zunehmend verbindet sich in urchristlicher Tradition die Botschaft der Gottesherrschaft mit der Christologie, was zur Folge hat, daß es auch zu einer rein christologischen oder einer pneumatologischen Begründung der Ethik kommt.

4.2.1 Soweit die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft weiterverkündigt wurde, stand auch fest, daß die anbrechende Gottesherrschaft Voraussetzung und Kraft des Handelns ist. Eine erste Veränderung ist in der Urgemeinde dadurch eingetreten, daß Jesu Ethik stärker mit seiner

eigenen Vollmacht und Autorität begründet worden ist. Deutlich tritt das etwa in Mt 5,17–20 und der Verbindung dieses Textabschnittes mit den Antithesen in Erscheinung. Es ist Jesu eigenes vollmächtiges Wort, das nicht die Auflösung von Gesetz oder Propheten, sondern deren Erfüllung beinhaltet. So wird durch ihn ein Handeln, das besser ist als das der Pharisäer und Schriftgelehrten, ermöglicht und eine fortan gültige Handlungsanweisung gegeben.

4.2.2 In den neutestamentlichen Briefen tritt die Gottesherrschaft fast völlig zurück. Nur das Motiv vom „Erben der Gottesherrschaft“ (*βασιλείαν θεοῦ κληρονομεῖν*) ist vereinzelt erhalten geblieben (1 Kor 6,9f; Gal 5,21; Eph 5,5; Jak 2,5). Wie in der urchristlichen Verkündigung im Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu und seiner Erhöhung zur Rechten Gottes die „Herrschaft Christi“ an die Stelle der „Herrschaft Gottes“ treten konnte (vgl. 1 Kor 15,25–28), so kam es zu einer christologischen Begründung der urchristlichen Ethik. Die Grundintention Jesu, daß das Verhalten der Glaubenden von der eschatologischen Erneuerung abhängt, ist damit aber festgehalten.

4.2.3 Die erneuerte Lebensgestaltung ist nach Röm 8,3–8 in der einmaligen Heilstat Jesu Christi begründet. Sie empfängt ihre lebendige Kraft aber durch das Wirken des Geistes Christi. So ist das Leben der Glaubenden ein „Wandeln gemäß dem Geist“ (*περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα*). In ganz ähnlicher Weise spricht der Jakobusbrief in 3,13–18 von der „von oben kommenden Weisheit“ (*σωφία ἄνωθεν κατερχομένη*), was dem Wirken des Geistes entspricht, wie die Parallelität der Aussagen dieser Stelle mit Gal 5,18–25 zeigt. Dabei handelt es sich um einen anderen, aber in der Intention gleichartigen Modus der ursprünglich theologischen, dann christologischen Motivation der Ethik.

4.3 Das urchristliche Gesetzesverständnis

Eine besondere Rolle spielt im Zusammenhang mit der Rezeption der ethischen Verkündigung Jesu das Gesetzesverständnis. Zweifellos ist die Gesetzesthematik relativ früh zurückgetreten; das Problem hat in den zunehmend heidenchristlichen Gemeinden eine geringere Rolle gespielt als in judenchristlichen. Es darf aber nicht übersehen werden, daß sich dabei ein Prozeß vollzogen hat, der in Jesu eigenem Gesetzesverständnis schon angelegt war.

4.3.1 Für Jesus selbst war die Tora unbestrittene Voraussetzung, zugleich hat er im Lichte des anbrechenden Eschaton die Gebote auf ihr wesentliches Zentrum konzentriert. Die Frage nach der bleibenden Gül-

tigkeit des Gesetzes und der Freiheit vom Gesetz hat sich insofern nicht zufällig aufgrund der Verkündigung Jesu gestellt. Er hat mit dem Doppelgebot der Liebe eine Zusammenfassung gegeben, die an die Stelle der Vielzahl der Gebote treten konnte.

4.3.2 Die synoptischen Evangelien haben Gesetzesverständnis und Gesetzesinterpretation Jesu übernommen. Das Doppelgebot der Liebe ist dabei Grundlage und Kriterium für das Verständnis des Willens Gottes, der im Zusammenhang mit der anbrechenden Gottesherrschaft jetzt verkörpert werden soll. Einzelgebote werden dabei so interpretiert, daß ihr eschatologischer Sinn zur Geltung kommt.

4.3.3 In der urchristlichen Paränese ist eine zunehmende Beschränkung auf das Liebesgebot festzustellen; Handlungsanweisungen aus der Jesustradition werden nur gelegentlich noch berücksichtigt (so das Ehescheidungsverbot in 1 Kor 7,10). Das Liebesgebot ist überall explizit oder implizit Richtschnur der Ermahnungen.

4.3.3.1 Dabei tritt allerdings das Gebot der Gottesliebe zurück. Immerhin begegnet mehrfach die formelhafte Wendung von „denen, die Gott lieben“ (οἱ ἀγαπῶντες τὸν θεόν, Röm 8,28; Jak 2,5 u.ö.). Außerdem wird in 1 Joh 4,19–21 die Zusammengehörigkeit von Gottes- und Bruderliebe ausdrücklich hervorgehoben. Weithin ist aber die Liebe zu Gott ersetzt durch den Glauben an Gottes Handeln in Jesus Christus. Aus diesem Grund wird auf den engen Zusammenhang von Glaube und Liebe hingewiesen, weswegen es in Gal 5,6b heißt, daß „der Glaube durch die Liebe wirksam ist“ (πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη).

4.3.3.2 Umso nachdrücklicher wird innerhalb der Paränese das Gebot der Nächstenliebe betont. Es steht als Grundbestimmung und Kriterium im Zentrum der Ermahnungen. Daß es im Sinn der Botschaft Jesu dabei gerade auch um Feindesliebe geht, ist nicht vergessen, wie am deutlichsten der Abschnitt Röm 12,14.17–21 zeigt, wird aber weitgehend im Sinn der Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft verstanden, die sich gemäß Gal 6,10 vornehmlich auf die Mitchristen bezogen: „Laßt uns Gutes tun an allen Menschen, vor allem aber an den Hausgenossen des Glaubens“ (ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως).

4.3.3.3 Noch einen Schritt weiter geht das Johannesevangelium. Soweit hier von „Geboten“ (ἐντολαί) gesprochen wird, geht es nicht um „Gebote“ im alttestamentlich-jüdischen Sinn, vielmehr um Worte Jesu, die Ruf zum Glauben sind und das Handeln in der Liebe einschließen. Dabei wird in 13,34f das Liebesgebot als das „neue Gebot“ (ἐντολή καινή) hervorgehoben, das seine Neuheit in der Qualifizierung durch Jesu eschatologische Offenbarung hat. Das Liebesgebot ist hier nun aber

weder Feindes- noch Nächstenliebe, sondern „gegenseitige Liebe“ oder „Liebe des Bruders“ (ἀγαπᾶν ἀλλήλους, ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν). In dieser gegenseitigen Liebe soll sichtbar werden, was erneuertes Leben ist, und die Verwirklichung dieser Liebe soll ausstrahlen und dadurch Zeugnischarakter gewinnen.

4.3.4 Ausschlaggebend für die Paränese wie für Jesu eigene ethische Verkündigung ist, daß die Ermahnungen keinerlei gesetzlichen Charakter haben, sondern Orientierungshilfen bieten wollen. Sie sollen den Glaubenden eine Entscheidungsfindung bei der Realisierung des Liebesgebotes ermöglichen. In Röm 12,1f weist Paulus darauf hin, daß alles Leben und Handeln des Menschen in der erfahrenen Barmherzigkeitstat Gottes gründet und daß unter dieser Voraussetzung menschliches Handeln ein freies Prüfen und Entscheiden darüber ist, was in der konkreten Situation Gottes Wille ist.

4.3.5 Jesu ethische Verkündigung stand unter dem Vorzeichen der anbrechenden und der Vollendung entgegengehenden Gottesherrschaft. Für die urchristliche Paränese ist es kennzeichnend, daß sie in analoger Weise einen Ausblick auf die Vollendung berücksichtigt. Das gilt generell für die usuelle Paränese (vgl. z.B. Röm 13,11–14; Jak 5,7–11), es wird aber auch bei der aktuellen Paränese in bestimmten Fällen zum Ausdruck gebracht (so etwa 1 Kor 7,29–31).

4.4 Die Praktikabilität der ethischen Anweisungen

Stellt sich bei Jesu ethischer Verkündigung angesichts der weitreichenden Forderungen die Frage der Realisierbarkeit, so ist in der Urgemeinde durch die Ausbildung der Paränese die Praktikabilität in hohem Maße berücksichtigt worden.

4.4.1 Jesus hatte nur vereinzelt durch Gleichnisse eine gewisse Anleitung zur Praktizierung seiner ethischen Richtlinien gegeben. In ähnlicher Weise sind im Urchristentum Beispielerzählungen entstanden, in denen rechtes christliches Verhalten dargestellt wird. Besonders der Jakobusbrief ist in dieser Hinsicht aufschlußreich.

4.4.2 Wichtiger wurde die Ausbildung einer Spruchparänese, in der in hohem Maße Tradition aus der alttestamentlich-frühjüdischen Weisheit aufgegriffen worden ist. Diese war, soweit sie sich auf menschliches Verhalten bezog, schon immer im Sinn einer Ergänzung der Tora als konkrete Handlungsanweisung verstanden worden, ohne gesetzlichen Charakter zu haben. Dabei wurde auch weisheitliche Tradition aus der Umwelt aufgenommen, und das geschah ebenso in der Urchristenheit, wie zahlrei-

che Parallelen aus dem hellenistischen Bereich zeigen. Nicht zufällig heißt es bei Paulus in Phil 4,8: „Im übrigen, Brüder, was wahrhaft, was ehrbar, was gerecht, was lauter, was liebenswert ist, was einen guten Ruf hat, sei es eine Tugend oder etwas Lobenswertes, dem sinnet nach!“ (τὸ λοιπὸν, ἀδελφοί, ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἀγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὐφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε).

4.4.3 Insgesamt läßt sich also feststellen, daß Grundelemente der ethischen Verkündigung Jesu in der urchristlichen Tradition festgehalten, wenn auch modifiziert worden sind. Unter Beibehaltung der im Liebesgebot enthaltenen Grundforderung wurden konkrete Anweisungen formuliert, die für das Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft bestimmend sein sollten, ohne einen gesetzlichen Charakter anzunehmen. Im einzelnen ist auf die urchristliche Ethik an anderen Stellen zurückzukommen.

§ 7 Jesu Vollmacht, seine Auseinandersetzungen und sein Tod

1. Vorüberlegungen

1.1 Jesu Auftreten, seine Botschaft und sein Handeln sind letztlich von der Frage nach seiner Vollmacht und seinem Anspruch abhängig. Sie ist aber bewußt zurückgestellt worden, damit deutlich wird, wie die verschiedenen Aspekte seines Wirkens zu dieser Frage hinführen. Andererseits sollte nicht gleich zu Beginn eine Vorentscheidung über die geschichtliche Person Jesu getroffen werden.

1.2 Jesu Auftreten hat, wie die Evangelien noch deutlich erkennen lassen, erhebliches Aufsehen erregt. Rein phänomenologisch kann man zunächst feststellen, daß bei ihm Züge des Schriftgelehrten, des Charismatikers und des Propheten erkennbar sind. So wurde er nicht zufällig mit „Rabbi“ oder „Meister“ angesprochen (ῥαββί, ὃ λέγεται μεθερμηνευόμενον διδάσκαλε, Joh 1,38), es wurden Wunder von ihm erwartet (passim), und er wurde als Prophet bezeichnet (vgl. Mk 8,27b.28 parr; Mt 21,11 oder Joh 6,14). Auch die Erwägung, ob er der Messias im Sinn eines irdischen königlichen Heilsbringers sei, muß eine Rolle gespielt haben (Mk 8,29.33). Es ist aber nirgendwo zu erkennen, daß Jesus selbst ein Würdeprädikat für sich in Anspruch genommen oder akzeptiert hat. Auch in der Passionsgeschichte ist davon auszugehen, daß Jesu bejahende Antworten gegenüber dem Hohenpriester und Pilatus (Mk 14,61f parr; 15,2 parr) der nachösterlichen Bekenntnistradition entstammen. Die mehrfach gestellte Frage nach seiner Vollmacht hat Jesus nicht beantwortet (Mk 8,11f parr; 11,27–33 parr), sie blieb zu seinen Lebzeiten offen.

1.3 Die nachösterliche Christologie hat sich primär darum bemüht, auf die Vollmachtsfrage eine Antwort zu geben. Das hat seinen zusammenfassenden Ausdruck in den verschiedenen Hoheitstiteln gefunden. Bei der historischen Rückfrage nach Jesus muß davon abgesehen werden. Andererseits bleibt zu klären, wieweit die Würdeaussagen als Explikation der Vollmacht und des Anspruchs Jesu auf Ansatzpunkte in seiner Verkündigung und seinem Verhalten zurückgehen. Auch wenn die nachösterlichen Aussagen über seine Person in hohem Maße die Ostererfahrung voraus-

setzen, dienen sie jedenfalls dazu, auch sein vorösterliches Wirken zu deuten und charakteristische Züge hervorzuheben.

1.4 Die Erörterungen über Jesu Vollmacht und Anspruch zielen auf die Näherbestimmung der Besonderheit seiner Person und seines Wirkens. Das bedeutet keineswegs, ihn aus seiner jüdischen Umwelt auszugrenzen. Seine Verkündigung und sein Handeln sind nur unter der Voraussetzung der alttestamentlichen und frühjüdischen Tradition zu verstehen. Es läßt sich dabei aber entgegen gewisser gegenwärtiger Forschungstendenzen die Frage nach der Originalität und gegebenenfalls der Einzigartigkeit Jesu nicht ausschließen. Eine außergewöhnliche geschichtliche Erscheinung kann keinesfalls nur aus vorgegebenen Komponenten erklärt werden, sondern es muß gefragt werden, wie das Gesamtgefüge seines Wirkens aussieht und welche Bedeutung traditionelle Einzelelemente dabei gewonnen haben. So hebt sich dann die Gesamtkonzeption in vielen Fällen von der Tradition unverkennbar ab. Nicht zuletzt die Auseinandersetzungen Jesu mit Gegnern zeigen, daß es hier um strittige Themen fundamentaler Art ging, was sich nicht auf die Ebene der Diskussionen zwischen Schriftgelehrten reduzieren läßt. Entsprechend ist auch Jesu Tod trotz aller politischer Implikationen nicht einfach nur im Kontext politischer Machenschaften und Intrigen zu verstehen.

1.5 Trotz der hohen Bedeutung des Osterereignisses (dazu § 8) wäre Jesu enorme Nachwirkung nicht zu begreifen, wenn er nicht in einer besonderen Weise verkündigt und gehandelt hätte. In seiner Vollmacht und seinem Anspruch ist das Zentrum erkennbar für sein vorösterliches Wirken und seine irdische Person. Deshalb geht es vor allem um die Frage, in welcher Weise diese Vollmacht und dieser Anspruch in Erscheinung getreten sind und sich auszeichnen.

2. Jesu vollmächtiges Reden und Handeln

Jesu Auftreten war für Anhänger wie für Gegner durch einen besonderen Anspruch gekennzeichnet. Dieser wurde anerkannt oder bestritten, in jedem Fall ging es darum, wie dieser Anspruch zu beurteilen sei.

2.1 Jesu Anspruch

Jesu Vollmacht und Anspruch gehören zusammen. Die Vollmacht begründet den Anspruch, der Anspruch resultiert aus der Vollmacht. So wenig über Jesu Selbstbewußtsein oder Selbstverständnis gesagt werden

kann, so eindeutig ist umgekehrt sein vollmächtiger Anspruch, mit dem er aufgetreten ist. Drei Sachverhalte spielen eine besondere Rolle und bilden eine Einheit: Jesus tritt auf als Bringer der Gottesherrschaft, er erwartet bedingungslose Nachfolge, und er interpretiert in autoritativer Weise die Tora.

2.1.1 Der besondere Anspruch Jesu hängt damit zusammen, daß er nicht nur als Prophet oder Bote, sondern als Bringer der Gottesherrschaft aufgetreten ist. Das kommt in den Worten über den Anbruch der Gottesherrschaft in Lk 11,20; 17,20f bzw. Mk 1,15a klar zum Ausdruck. In diesen Zusammenhang gehören auch die Bildworte Mk 2,21f par, nach denen kein neuer Flicker auf ein altes Kleid gehört und kein junger Wein in einen alten Schlauch. Damit ist unmißverständlich signalisiert, daß Jesus mit seinem Wirken das eschatologisch Neue der Gottesherrschaft heraufführt. Das hat seinen Grund in dem Logion Lk 10,18, daß er „den Satan wie einen Blitz vom Himmel stürzen sah“ (ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα). Die Zeit der Macht des Bösen geht zu Ende, das Heil setzt sich mit seinem Kommen durch. Mit Jesus als dem Bringer der Gottesherrschaft ist die entscheidende Wende im Welt- und Heilsgeschehen eingetreten.

2.1.2 Jesus hat Menschen in die Nachfolge gerufen und auf Dauer an sich gebunden. Dabei spielt die Bedingungslosigkeit der Forderungen eine besondere Rolle, die nur unter dem Aspekt der anbrechenden Gottesherrschaft verstanden werden kann. Weder auf Beruf noch Besitz oder Familie, nicht einmal auf das eigene Leben darf dabei Rücksicht genommen werden, wie aus den Nachfolgererzählungen und -worten hervorgeht (Mk 1,16–20 par; 2,14 par; 8,35–37 par; Lk 14,26f). Im besonderen wird dabei die Entschiedenheit der Bereitschaft zur Nachfolge betont; so gilt es nach Mk 9,45.47 par, gegebenenfalls auf Fuß, Hand oder Auge zu verzichten um der Gottesherrschaft willen, oder nach Mt 7,13f, durch die enge Pforte einzugehen.

2.1.3 Jesu Interpretation der Tora und seine ethische Verkündigung als Auslegung des Gotteswillens überschreiten den Rahmen der schriftgelehrten Diskussionen (vgl. § 6). So wenig er damit aus der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition einfach ausbricht, so unverkennbar ist die veränderte Zielrichtung. Auch hier geht es um eine Neuorientierung unter der Prämisse der anbrechenden Gottesherrschaft. Das zeigt sich noch verstärkt bei den Auseinandersetzungen.

2.2 Implizite Vollmachtsaussagen Jesu?

Angesichts dieser Kennzeichen seines Anspruchs stellt sich die Frage, ob und gegebenenfalls inwieweit Jesus zumindest indirekte Aussagen über seine Vollmacht gemacht hat. Bei der historischen Rückfrage nach Jesus ist jedenfalls mit eigentlichen Selbstaussagen nicht zu rechnen.

2.2.1 Am ehesten läßt sich bei den Bildworten in Mk 3,24f.27 eine implizite Selbstaussage erkennen. Indem Jesus nicht nur von dem zerteilten Königreich und der zerstrittenen Hausgemeinschaft redet, sondern auch von dem, der in das Haus eines Starken eindringt und diesen fesselt, deutet er auf die ihm eigene Vollmacht hin.

2.2.2 Wie Jesus in Mt 11,9 par über den Täufer sagt, hier sei „mehr als ein Prophet“, so heißt es abschließend in den beiden Logien über die Leute von Ninive und die Königin des Südens in Mt 12,41f//Lk 11,31f: „Hier ist mehr als Jona, hier ist mehr als Salomo“ (ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε, ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε). Es handelt sich um Formulierungen, die höchstwahrscheinlich authentisch sind.

2.2.3 Nicht grundsätzlich auszuschließen ist auch die jesuanische Herkunft der schwer erkennbaren Grundgestalt des in mehreren Fassungen in Mt 10,40; Mk 9,37f; Lk 10,16 und Joh 12, 44; 13,20 vorliegenden Sendungswortes. In Mt 10,40 hat es den Wortlaut: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με). Mit dem Hinweis auf seine Sendung führt Jesus seine Vollmacht *expressis verbis* auf Gott zurück, was seiner Botschaft von der anbrechenden Herrschaft Gottes entspricht.

2.2.4 Lk 12,8(f) läßt noch eine Tradition erkennen, bei der Jesus sein eigenes Wirken in Relation zum Gerichtsurteil des Menschensohnes setzt: „Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen“ (ὅς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ). Dabei identifiziert sich Jesus nicht mit dem Menschensohn, sondern spricht die Überzeugung aus, daß der himmlische Menschensohn als Richter diejenigen anerkennen wird, die sich auf Erden zu seiner Person bekennen. Sein Wirken hat somit eine für das Endgericht relevante Funktion, und zwar in dem Sinn, daß seine Heilungsvermittlung dort bestätigt wird. Hier liegt zwar keine explizite Aussage über Jesu Stellung und Funktion vor, aber zweifellos eine deutliche Aussage über die Gültigkeit seines Auftrags und seines Anspruchs.

2.3 Die Frage nach Jesu Vollmacht

Wie die Überlieferung der Evangelien erkennen läßt, wurde die Frage nach Jesu „Vollmacht“ (ἐξουσία) immer wieder gestellt. Dafür sind drei Texte besonders zu beachten, die historisch relevant sind:

2.3.1 Mk 3,22–30 ist ein komplexer, aber sehr aufschlußreicher Text, zu dem es in Mt 12,22–32//Lk 11,14–23 eine Parallelüberlieferung aus der Logienquelle gibt. Es ist hier nicht auf alle Einzelheiten einzugehen. Wichtig ist zunächst, daß Jesu Wundertaten nicht in Frage gestellt werden, ihm aber der Vorwurf gemacht wird, daß er dämonisch besessen sei und in der Kraft bzw. Vollmacht Satans handle. So heißt es in Mk 3,22b: „Er hat Beelzubul“ (Βεελζεβούλ ἔχει), und in Lk 11,15 par: „In der Macht Beelzubuls, des Obersten der Dämonen, treibt er die Dämonen aus“ (ἐν Βεελζεβούλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια, vgl. 11,19 par). Die Legitimation durch Gott wird also bestritten. In Mk 3,30 entspricht das der Aussage, daß Jesus „einen unreinen Geist hat“ (πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει), ein Vorwurf, dem nach 3,28f der Hinweis auf den in der Person Jesu wirkenden Gottesgeist gegenübersteht. Dem sind die bereits erwähnten Bildworte in Mk 3,24f parr vom zerteilten Königreich und der zerstrittenen Hausgemeinschaft sowie in 3,27 parr vom Eindringen in das Haus eines Starken zugeordnet.

2.3.2 Nach Mk 8,11f parr wird von Jesus ein „Zeichen vom Himmel“ (σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ) verlangt, also ein eindeutiges göttliches Legitimationszeichen. Aber Jesus lehnt nach der Markus-Überlieferung ein solches Zeichen strikt ab: „Amen, ich sage euch: Diesem Geschlecht wird kein Zeichen gegeben werden“ (ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον). In der Fassung der Logienquelle Lk 11,29//Mt 12,38f ist stattdessen davon gesprochen, daß diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werde „außer dem Zeichen des Jona“ (εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ), was ebenfalls bedeutet, daß neben Jesu Botschaft kein zusätzliches Legitimationszeichen erwartet werden darf. Lukas hat sich gemäß der vorausgesetzten Tradition der Logienquelle in 11,30.32b mit dem Hinweis auf die „Verkündigung des Jona“ (κῆρυγμα Ἰωνᾶ) begnügt, Matthäus hat das Streitgespräch in 12,40 passionstheologisch ausgeweitet durch den typologisch verstandenen Hinweis, daß der Prophet Jona drei Tage und Nächte im Bauch des Walfisches gewesen ist. Das Motiv der Zeichenforderung ist auch im Johannesevangelium berücksichtigt, einmal in 2,18 im Zusammenhang mit der Tempelaustreibung, dann in 6,30 in Verbindung mit der Mannarede Jesu.

2.3.3 Mk 11,27–33 parr wird im Anschluß an Jesu Tempelaustreibung ausdrücklich die Frage gestellt, „in welcher Vollmacht“ er dies tue (ἐν

ποιᾶ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς;) oder wer ihm „diese Vollmacht gegeben“ habe (ἢ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην;). Jesus stellt die Gegenfrage, ob die Taufe des Johannes „vom Himmel war oder von Menschen“ (τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων;), ob sie also göttlich legitimiert oder Menschenwerk war (vgl. § 3). Da er daraufhin keine Antwort erhält, verweigert er auch seinerseits eine Stellungnahme. Implizit geht es natürlich darum, daß er zugleich mit der Anerkennung der Johannestaufe für sich göttliche Vollmacht beansprucht.

3. Jesu Auseinandersetzungen

Auseinandersetzungen mit Gegnern haben im Wirken Jesu eine erhebliche Rolle gespielt. Trotz aller positiven Resonanz in der Öffentlichkeit stieß er auf entschiedenen Widerspruch bei Vertretern der traditionellen jüdischen Frömmigkeit. Dabei ging es letztlich auch wieder um die grundsätzliche Frage nach seiner Vollmacht.

3.1 Jesu Gegner und der Charakter der Streitgespräche

Im Blick auf die Auseinandersetzungen Jesu mit Gegnern sind vorweg zwei Sachverhalte zu berücksichtigen. Sie betreffen die Darstellung der Gegner und die Beurteilung der Streitgespräche.

3.1.1 Jesu Gegner werden in der späteren urchristlichen Tradition, am deutlichsten im Matthäusevangelium, schematisch als „Schriftgelehrte und Pharisäer“ (γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι) dargestellt. Entsprechend ist im Johannesevangelium von „den Juden“ die Rede (οἱ Ἰουδαῖοι). In beiden Fällen ist die Situation der Zeit nach 70 n. Chr. vorausgesetzt, also die Zeit der pharisäischen Restauration und der sich vollziehenden Trennung von Judentum und Christentum. Das trifft, wie die ältere Überlieferung bei Markus und Lukas zeigt, historisch keineswegs zu. Zwar dürften Auseinandersetzungen mit den Pharisäern im Vordergrund gestanden haben, aber Jesus hatte mit den Repräsentanten verschiedener Gruppen des Judentums zu tun (vgl. nur Mk 12,13.18 parr); außerdem wird in der älteren urchristlichen Überlieferung nicht in allen Fällen genau gesagt, zu welcher Gruppe ein Fragesteller gehört.

3.1.2 Die Auseinandersetzungen Jesu mit Gegnern stehen im Kontext der frühjüdischen Tradition und Praxis. Diese Zusammenhänge sollen keineswegs übersehen werden, sie sind für das Verständnis Jesu und seiner Zugehörigkeit zum Judentum von ganz wesentlicher Bedeutung.

Jesus ist in seiner Verkündigung und in seinem Verhalten zweifellos eng verflochten mit seiner Zeit und Umwelt. Das gilt sowohl im Blick auf das Alte Testament als auch im Blick auf die nachalttestamentliche Überlieferung. Dennoch lassen gerade Auseinandersetzungen erkennen, wie wenig sich sein Auftreten in vorhandene Formen der jüdischen Frömmigkeit einordnen läßt. Die Tatsache, daß es Auseinandersetzungen zwischen Gruppen und Schulen auch sonst in reicher Zahl gegeben hat, hilft hier nicht weiter; denn es zeigt sich am Inhalt der überlieferten Streitgespräche, daß es letztlich nicht um strittige Einzelfragen, sondern um fundamentale Probleme ging, in denen er sich von seinen Gegnern unterschied.

3.2 Die Streitfragen

Bei den Auseinandersetzungen sind zwei Hauptgruppen zu unterscheiden: Einmal geht es um Formen der Frömmigkeitspraxis, die weitgehend auf menschliche Traditionen zurückgehen; sodann handelt es sich um Gebote der Tora und deren Gültigkeit.

3.2.1 Der Streit um die Frömmigkeitspraxis bezieht sich auf Verhaltensweisen oder Aussagen Jesu, die bereits erwähnt worden sind: Seine Haltung gegenüber religiösen Riten (Reinheit, Fasten, Gebet), seine Praxis der Tischgemeinschaft oder seinen Umgang mit Zöllnern und Sündern, also den religiös disqualifizierten Menschen seiner Zeit.

3.2.1.1 Daß Jesus der zeitgenössischen Auslegung der Tora und den daraus abgeleiteten Regelungen kritisch gegenüberstand, zeigen besonders deutlich die in Mk 7,1–15//Mt 15,1–11 verarbeiteten Logien. Trotz Überlagerung durch spätere Polemik handelt es sich um einen Kernbestand, der zumindest auf Jesu eigene Haltung verweist. Im Zusammenhang mit der Praxis des rituellen Händewaschens und des Korban-Gelübdes wird ein sehr weitreichender Vorwurf laut: Durch die „Überlieferung der Ältesten“ (παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων) werde das „Gebot Gottes“ (ἐντολή τοῦ Θεοῦ) in den Hintergrund gedrängt, ja letztlich sogar „verlassen“ (ἀφιέναι, Mk 7,8). Gleichzeitig wird die „Überlieferung der Ältesten“ als eine „Überlieferung der Menschen“ (παράδοσις τῶν ἀνθρώπων) gebrandmarkt, da sie mehr dem Eigennutz als der wahren Frömmigkeit diene, wie speziell die Korbanpraxis zeigt. Den peniblen Reinheitsvorschriften wird entgegengehalten: „Nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn verunreinigen; sondern was aus dem Menschen herauskommt, ist es, was den Menschen unrein macht“ (οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτόν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν, ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινῶντα τὸν

ἄνθρωπον, Mk 7,15). In den gleichen Zusammenhang gehört das Wort über das äußere Reinigen von Bechern und Schüsseln in Mt 23,25f.

3.2.1.2 Eng verwandt mit den Reinheitsvorschriften sind die Regelungen über eine Tischgemeinschaft. Es war nicht erlaubt, mit religiös Diffamierten zusammen das Mahl einzunehmen. Daher wird in Mk 2,15–17a parr Jesus angegriffen, weil er mit „Sündern und Zöllnern“ zu Tische sitzt. Er hält den Widersachern entgegen: „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken“ (οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ’ οἱ κακῶς ἔχοντες).

3.2.1.3 Auch die Einhaltung der herkömmlichen Fastenordnung wurde von Jesus erwartet, und nach Mk 2,18.19a parr ist beanstandet worden, daß seine Jünger diese nicht beachten. Jesus verweist darauf, daß Hochzeitsleute bei einer Hochzeitsfeier doch nicht fasten können (μη δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ’ αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν;). Demgegenüber stellt die Aussage über das spätere Trauerfasten in 2,19b.20 parr eine nachträgliche Ergänzung dar. Eine Fastenpraxis ist damit nicht grundsätzlich ausgeschlossen, aber sie soll nach Mt 6,16–18 einen wesentlich anderen, nämlich freiwilligen und freudigen Charakter haben.

3.2.1.4 Weitere Beispiele betreffen die Regelungen über das Schwören in Mt 23,16–22, denen das Wort Jesu in Mt 5,34–37; Jak 5,12 entgegengestellt ist, daß es bei voller Wahrhaftigkeit des Schwures nicht bedarf, oder die Kritik an der Praxis des Zehnten, bei der nach Mt 23,23f letztlich „Mücken ausgesiebt, aber Kamele verschluckt werden“.

3.2.2 Noch gravierender sind Jesu Auseinandersetzungen, die die Gültigkeit der Tora betreffen. Mag die Frömmigkeitspraxis durch die Auslegungstradition legitimiert gewesen sein, die Gebote der Tora standen auf einer sehr viel höheren Ebene.

3.2.2.1 Die nach Dtn 24,1–3 erlaubte Ehescheidung wird von Jesus in dem Streitgespräch Mk 10,2–9 par als Konzession des Mose verworfen. Dem werden die Aussagen über den ursprünglichen Willen Gottes in Gen 1,27; 2,24 entgegengestellt. Entsprechend gilt das in unterschiedlicher Fassung erhaltene Jesuswort Lk 16,18 part, wonach eine Ehescheidung unter dem Vorzeichen der anbrechenden Gottesherrschaft nicht mehr vollzogen zu werden braucht. Mag die Gegenüberstellung verschiedener Texte der Tora in schriftgelehrten Diskussionen üblich gewesen sein, es ging dabei jedenfalls nicht darum, daß eine Textstelle durch die andere aufgehoben werden sollte.

3.2.2.2 Eine besondere Rolle in den Auseinandersetzungen spielte die Sabbatfrage. Die geltende alttestamentliche Sabbatordnung, nach der außer bei Lebensgefahr keine Arbeit verrichtet werden durfte, wurde von Jesus provokativ durchbrochen. Das bezog sich nicht nur auf das Ähren-

raufen (Mk 2,23–28 parr), sondern vor allem auch auf mehrfache Heilungen (Mk 1,21–27 parr; 3,1–6 parr; Lk 13,10–17; 14,1–6). Neben Mk 1,24 parr ist der Einwand in Lk 13,14 sehr bezeichnend: „Sechs Tage sind zum Arbeiten da; an denen kommt und laßt euch heilen, aber nicht am Sabbattag“ (ἕξ ἡμέραι εἰσὶν ἐν αἷς δεῖ ἐργάζεσθαι· ἐν αὐταῖς οὖν ἐρχόμενοι θεραπεύεσθε καὶ μὴ τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου). Jesus setzt nach Lk 14,5 die Heilung nicht nur mit der Lebensrettung gleich, er erklärt nach Mk 2,27 in einer grundsätzlichen Aussage, daß „der Mensch nicht um des Sabbats, sondern der Sabbat um des Menschen willen geschaffen ist“ (τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον). Weil der Sabbat vorausweisendes Zeichen für das Eschaton ist, darum ist für ihn gerade der Sabbat dazu da, Menschen zu heilen und Gutes zu tun (vgl. noch Mk 3,4).

3.2.2.3 Zu einer harten Auseinandersetzung kam es auch im Zusammenhang mit Jesu Tempelaustreibung. Nach Mk 11,15–17 parr und Joh 2,13–17 handelt es sich um ein Eingreifen, das nicht der Reinigung des Tempels diene, sondern der Austreibung der Opfertiere und der Geldwechsler aus dem Tempelvorhof, was nur als eine Zeichenhandlung gemeint sein konnte, die auf das bevorstehende Ende des Tempelkults verweist. Nicht ohne Grund verband sich nach Mk 11,27–33 parr gerade damit die Frage nach Jesu Vollmacht (bzw. nach Joh 2,18–22 die Forderung eines Legitimationszeichens). In engem Zusammenhang damit steht das schwer rekonstruierbare Logion über die Tempelzerstörung und Wiedererrichtung in Mk 13,2 parr, das in seiner Grundgestalt auf Jesus zurückgehen dürfte. Hinzu kommt ferner, daß Jesus nach Mk 2,5 parr und Lk 7,47 Sündenvergebung erteilt hat, was außerhalb der Tempelrituale ein Vorbehaltsrecht Gottes war, weswegen ihm in Mk 2,7 parr auch Gotteslästerung vorgeworfen wird: „Er lästert Gott; wer kann Sünden vergeben außer der eine Gott“ (βλασφημεῖ· τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός;).

3.2.2.4 Einen Sonderfall stellt das Streitgespräch über den Zensus in Mk 12,13–17 parr dar. Mit der im Sinn der Gesetzstradition gestellten Frage „Ist es erlaubt, dem Kaiser Steuer zu entrichten oder nicht? Sollen wir sie geben oder nicht?“ (ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὐ; δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν;), wollen die Gegner Jesus eine politische Falle stellen. Mit seiner Antwort verweist er auf irdische Bedingungen und Pflichten, gegenüber denen aber die Pflichten gegen Gott Vorrang haben: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, aber Gott, was Gottes ist“ (τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ).

3.2.2.5 Überblickt man die Auseinandersetzungen Jesu mit Gegnern, so ist unübersehbar, daß es dabei nicht primär um umstrittene Fragen der

Lehre oder der Frömmigkeitspraxis ging, sondern daß ganz fundamentale Probleme zur Diskussion standen. Die Streitgespräche verweisen insofern sehr deutlich auf das Nichtselbstverständliche, ja das Anstößige im Verhalten Jesu.

4. Jesu Verurteilung und Hinrichtung

Es kam nicht nur zu gelegentlichen und bisweilen heftigen Auseinandersetzungen mit Jesus, man ist auch behördlich gegen ihn vorgegangen. Der mangelnde Nachweis einer göttlichen Vollmacht wäre selbst bei dem Verdacht teuflischer Besessenheit noch kein ausreichender Grund gewesen, gegen Jesus gerichtlich vorzugehen. Daher muß geklärt werden, was zu Jesu Verurteilung und Kreuzigung geführt hat.

4.1 Das Gerichtsverfahren

Die Berichte der Evangelien über den Prozeß Jesu sind in rechtshistorischer Hinsicht schwierig zu analysieren. Auch die Passionsgeschichte ist nachösterlich stark überlagert und läßt die ursprünglichen Vorgänge nur in Umrissen erkennen. Dabei spielt vor allem die unterschiedliche Darstellung im Johannesevangelium und in den Synoptikern eine Rolle.

4.1.1 Nach dem Bericht des vierten Evangeliums ist Jesus zwar den Hohenpriestern Hannas und Kajafas vorgeführt worden, es findet aber kein Prozeß vor dem Synhedrium statt. Der jüdische Prozeß ist nach dieser Darstellung bereits in den drei großen Streitreden in Joh 5; 7f und 10,22–39 vorweggenommen, wie vor allem die Verurteilung wegen „Gotteslästerung“ (βλασφημία) in 10,33–36 zeigt. Umgekehrt wird der Prozeß vor Pilatus als ein Verfahren der jüdischen Repräsentanten gegen Jesus dargestellt. Daß Jesus vor den Hohen Rat gestellt wurde, ist trotz des abweichenden Berichtes im Johannesevangelium nicht zu bezweifeln.

4.1.2 So ist von dem synoptischen Bericht auszugehen, wonach ein doppelter Prozeß vor dem Synhedrium und dem römischen Präfekten stattgefunden hat. Wichtig ist der Markusbericht. Die Parallelfassungen bei Matthäus und Lukas enthalten Ergänzungen und Umgestaltungen, die hier unberücksichtigt bleiben können. Aber auch der Bericht bei Markus über den Prozeß vor dem Synhedrium ist kein historisches Protokoll. Die Messiasfrage, die jetzt im Zentrum steht, kann, unabhängig von der Frage ihrer Historizität, kein Verurteilungsgrund gewesen sein, weil auf den Messiasanspruch nach jüdischem Recht keine Todesstrafe stand;

immerhin ist das Stichwort der „Gotteslästerung“ erhalten geblieben. Entsprechend ist auch der Text über den Prozeß vor Pilatus nachösterlich überformt. So ist im Blick auf das Verfahren gegen Jesus zu prüfen, was an historischen Anhaltspunkten festzustellen ist.

4.2 Die Verurteilung durch das Synhedrium

Zuständig für einen Prozeß gegen Jesus war das Synhedrium, das Oberste Gericht für interne religiöse Angelegenheiten.

4.2.1 Wie bereits erwähnt, ist in Mk 14,55–64//Mt 26,59–66 von „Gotteslästerung“ (βλασφημία) die Rede (14,64 par). Wenn dies der Grund für die Verurteilung Jesu war, steht er in Zusammenhang mit den Bestimmungen aus Dtn 13,2–6, wonach ein „Prophet oder Träumer (Traumseher)“, der Menschen zum Abfall verführt, den Tod verdient (vgl. auch Dtn 18,9–13). Das wird zwar als Rechtstitel nicht ausdrücklich angeführt, doch begegnet der Vorwurf der Volksverführung immerhin beiläufig in Joh 7,12c (πλανῶ τὸν ὄχλον). Auch gibt es eine kaum zufällig entstandene spätere Nachricht im Talmudtraktat Sanhedrin 43a: „Am Vorabend des Pesachfestes henkte man Jesus, ... weil er Zauberei betrieben und Israel verführt und abtrünnig gemacht hat“ (vgl. *August Strobel*).

4.2.2 Fragt man, was unter dem Vorwurf der „Gotteslästerung“ gegen Jesus vorgebracht werden konnte, so ergibt sich folgendes Bild:

4.2.2.1 Jesus hat nicht nur prophetische Funktion wahrgenommen und die Gottesherrschaft angekündigt, sondern hat sich als Bringer der Gottesherrschaft verstanden. Er hat in diesem Sinn einen Vollmachtsanspruch erhoben, der sich in die traditionellen Vorstellungen nicht einordnen ließ. Daher konnte ihm der Vorwurf gemacht werden, als falscher Prophet und „Volksverführer“ aufgetreten zu sein, worauf eben nach Dtn 13,2–6 oder Dtn 18,9–13 die Todesstrafe stand. Möglicherweise ist ihm nach Lev 24,(11-)16 auch vorgehalten worden, daß er mit seinem Reden und Tun den Namen Gottes gelästert habe und deshalb getötet werden müsse.

4.2.2.2 Eine wichtige Rolle spielte sicher auch Jesu Stellungnahme zur Tora. Er hat nicht nur die Tora anders ausgelegt, er hat darüber hinaus den Wortlaut der Tora angetastet und damit die Grundlage jüdischen Selbstverständnisses tangiert (Mk 10,2–9 par). Das gilt auch für die bewußte Übertretung des Sabbatgebots (Mk 2,23–3,6 u.ö.); da dies „mit erhobener Hand“, also provokatorisch geschah, stand darauf nach Ex 31,13–17 und Num 15,27–36 die Todesstrafe.

4.2.2.3 Hinzu kam Jesu Verhalten gegenüber dem Tempel. Außer dem Wort über die Tempelzerstörung (Mk 13,2 parr) hat Jesus mit seiner

Zeichenhandlung der Tempelaustreibung (Mk 11,15–17 parr) das Ende des Opferkultes signalisiert, da dieser im Eschaton keine Funktion mehr hat (vgl. Offb 21,22). Das aber betraf die gesamte religiöse Praxis des Judentums. Parallel dazu hat Jesus außerhalb des Tempelrituals Menschen die Sündenvergebung zugesprochen und damit in das Vorbehaltsrecht Gottes eingegriffen (Mk 2,1–12 parr und Lk 7,36–50).

4.2.3 Selbst wenn nicht alle diese Gründe geltend gemacht worden sind, bestand nach jüdischer, zumal sadduzäischer Rechtsauffassung – und die Sadduzäer hatten die Mehrheit im Synhedrion – hinreichend Grund, Jesus zum Tod zu verurteilen. Dieser Sachverhalt kann nicht zugunsten einer bloß politischen Motivierung des Vorgehens gegen Jesus beiseitegeschoben, sondern muß ernst genommen werden. Es ging in jedem Fall um eine religiöse Grundfrage innerhalb des Judentums, die von Jesus anders beantwortet wurde als von denen, die sich als Repräsentanten Gesamtsraels verstanden. Damit ist keine Schuldzuweisung an die Juden verbunden, wohl aber wird daran deutlich, warum die Wege zwischen Juden und Christen auseinandergegangen sind.

4.3 Die Hinrichtung durch den römischen Präфекten

Das vom Synhedrion gefällte Todesurteil konnte nicht vollstreckt werden, da nach der historisch zuverlässigen Notiz Joh 18,31b den Juden das Recht entzogen war, Kapitalprozesse durchzuführen und zu vollstrecken. Das entsprach der römischen Rechtspraxis in den Provinzen.

4.3.1 Es galt demnach, den römischen Präфекten zur Vollstreckung des Todesurteils gegen Jesus zu veranlassen. Der Prozeß vor Pilatus ist zweifellos aufgrund einer politischen Anklage geführt worden. Auch hierbei dürfte das Motiv der Volksverführung und Volksaufwiegelung eine Rolle gespielt haben, ja dieses Motiv mußte gegenüber Pilatus als das eigentlich ausschlaggebende vertreten werden. Indem Jesus als „König der Juden“ angeklagt wurde, war er als messianischer Aufrührer gekennzeichnet. Die religiöse Motivation spielte hierbei keine Rolle mehr.

4.3.2 Wieweit Pilatus die Unschuld Jesu erkannt hat, was in den Evangelien mehrfach betont wird, aber den Repräsentanten des Synhedrions willfährig sein wollte, weil er auf die Zusammenarbeit mit ihnen angewiesen war, mag offen bleiben. Jedenfalls hat er in einem militärischen Schnellgerichtsverfahren Jesus als angeblichen „König der Juden“ hinrichten lassen. Daher lautet, wie alle vier Evangelien einhellig berichten, der von Pilatus verfügte *titulus*, auf dem die Ursache für die Todesstrafe formuliert war: „Der König der Juden“ (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων).

Gemäß römischer Praxis gegenüber Provinzialen wurde die Hinrichtung durch Kreuzigung vollzogen (Mk 15,25f parr).

5. Jesu Todesverständnis

Eine in diesem Zusammenhang notwendigerweise zu stellende Frage lautet: Was erkennen wir noch über Jesu eigene Stellung zu seinem bevorstehenden Tod. Mit *Heinz Schürmann* formuliert: „Wie bestand und verstand Jesus seinen Tod?“.

5.1 Zum methodischen Vorgehen

5.1.1 Es ist hier nicht im einzelnen auf die von Schürmann exakt beschriebene Methodik einzugehen, um auf diese Frage eine Antwort zu finden. Klar sein muß nur, daß die Mehrheit der Selbstaussagen über Jesu Tod nachösterlich geprägt bzw. überlagert ist. So kann man keinesfalls von den bekannten Leidensweissagungen oder von dem Lösegeldwort in Mk 10,45 par ausgehen.

5.1.2 Die Zahl der Logien, die hierbei in ihrer Grundgestalt mit ziemlicher Sicherheit auf den vorösterlichen Jesus zurückgeführt werden können, ist gering. Immerhin gibt es einige Texte, die aufschlußreich sind.

5.2 Relevante Worte Jesu

5.2.1 Die Wendung „mit einer Taufe getauft werden“ (βάπτισμα βαπτισθήναι) in dem Logion Lk 12,49f verweist auf das Erleiden des Todes. Das geht unmißverständlich aus der auf die Jünger bezogenen Stelle Mk 10,38 hervor, wo sie parallelisiert ist mit der Vorstellung vom Leidenskelch. Daß Jesus mit einem gewaltsamen Ende rechnen mußte, war angesichts des Schicksals Johannes des Täufers ohnehin deutlich und durch sein eigenes, zum Teil provokatives Handeln unvermeidbar. Insofern sieht er seinen Tod als einen notwendigen, ihm von Gott auferlegten Bestandteil seines Auftrags an.

5.2.2 In Lk 13,32 wird ähnlich wie in Lk 11,20 auf das Austreiben der Dämonen verwiesen und dabei von einem Wirken „heute und morgen“ gesprochen, das am dritten Tag „vollendet“ sein wird, und zwar in dem Sinn, daß diese Vollendung erlitten werden muß: „Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tag

werde ich vollendet“ (ἰδοὺ ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ τελειοῦμαι). Das Logion hat eine Parallelfassung in V.33, die das Vollendetwerden sekundär in Verbindung damit bringt, daß kein Prophet außerhalb von Jerusalem umkomme. In jedem Fall geht es um die Zusammengehörigkeit von Jesu Wirken und Tod, also um die Einheit von seinem Auftrag und seinem Lebensende.

5.2.3 Bei Mk 8,35.36f handelt es sich um ein Nachfolgewort, das aber Rückschlüsse auf den Sprecher nicht nur erlaubt, sondern geradezu notwendig macht. Der Versuch, das irdische Leben festzuhalten und zu retten, bedeutet Verlust desselben; umgekehrt ist die bereitwillige Preisgabe des eigenen Lebens der Weg zum wahren Leben. Der Tod ist also nicht Vernichtung, er ist nicht Negation dessen, was Jesus verkündigt hat, sondern er ist konstitutiver Bestandteil eines Lebens angesichts der Zuwendung Gottes bei der jetzt anbrechenden Gottesherrschaft.

5.2.4 Auch das Abschiedsmahl gibt einen Hinweis auf das Todesverständnis Jesu. Das Kelchwort ist in seiner uns überlieferten Fassung erst von der Urgemeinde geprägt worden; zudem liegt es in verschiedenen Fassungen bei Markus-Matthäus und bei Paulus-Lukas vor. Das Brotwort dürfte aber, zusammen mit der gleichnishaft verstandenen Brothandlung, in der Form „Das ist mein Leib“ (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου) ursprünglich sein und enthält einen klaren Hinweis auf die Selbsthingabe Jesu. In der Verbindung des Brechens mit dem Austeilen der gebrochenen Gabe wird dabei auch ein soteriologisches Element erkennbar. Es geht nicht nur um die Notwendigkeit der Annahme eines gewaltsamen Todes, es geht auch nicht nur um die Bereitschaft zur Selbsthingabe, sondern diese Selbsthingabe ist im Zusammenhang des Auftrags Jesu eine Hingabe für andere. Das Brotwort dürfte ursprünglich in Zusammenhang gestanden haben mit dem ebenfalls authentischen Verheißungswort Mk 14,25 parr: „Amen, ich sage euch, ich werde nicht mehr von dem Gewächs des Weinstocks trinken bis zu jenem Tage, an dem ich es neu trinke (mit euch) in der Herrschaft/dem Reich Gottes“ (ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίνω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν [μεθ' ὑμῶν] ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ).

5.2.5 Beachtung verdient auch, daß Jesus im Streitgespräch mit Sadduzäern deren Infragestellung der Totenauferweckung zurückgewiesen hat. Für ihn ist die aus der frühjüdischen Apokalyptik stammende Erwartung einer Auferweckung der Toten ein integrales Motiv seiner Botschaft. Mag das Streitgespräch in Mk 12,18–27 parr überarbeitet sein, der Grundbestand geht zweifellos auf Jesus zurück, was ebenso für das abschließende Wort gilt: „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden“ (οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων).

5.2.6 So kann in jedem Fall gesagt werden, daß für Jesus der Tod nicht überraschend kam, sondern daß er mit ihm rechnen mußte. Das schließt nicht aus, daß er, wie die Getsemaneerzählung darstellt, davor zurückschreckte (vgl. Mk 14,32–42 parr, ferner Lk 12,50b). Sein Tod stand nicht in Widerspruch zu seiner Botschaft; die Annahme des Sterbens und die Erwartung der Totenaufweckung war ein integraler Bestandteil seines Auftrags. Dabei handelte es sich nicht nur um eine Bestimmung seines eigenen Lebenswegs. Der Tod am Kreuz war abschließendes Zeichen seiner „Proexistenz“ (*Schürmann*), seiner Hingabe für andere.

6. Die Rezeption durch die Urgemeinde

Jesu Vollmacht war zusammen mit der Ostererfahrung der entscheidende Ansatzpunkt für die Ausbildung einer an Jesu Person orientierten Christologie.

6.1 Es ist höchst bezeichnend, daß das Motiv der Vollmacht Jesu auch in der Darstellung der Evangelisten eine wichtige Rolle spielt. So wird in Mk 1,22 beim ersten Auftreten Jesu in der Synagoge von Kafarnaum gesagt: „Er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“ (τῆν διδασκῶν αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, vgl. Lk 4,32). Matthäus hat diese markinische Formulierung in 7,29 bezeichnenderweise an das Ende der Bergpredigt gesetzt. In Mk 2,10 parr ist sodann davon gesprochen, daß Jesus als irdischer Menschensohn „Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben“ (ἐξουσίαν ἔχει ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς). Weiter heißt es bei der Aussendung, daß Jesus seine eigene Vollmacht auf seine Jünger überträgt, wie aus Mk 3,15 und 6,7 parr hervorgeht. Schließlich wird ihm nach Mt 28,18 bei der Auferstehung „alle Vollmacht/Macht im Himmel und auf Erden“ übertragen (ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς).

6.2 Ebenso wurden die Auseinandersetzungen Jesu hervorgehoben, zumal den Jüngern in nachösterlicher Zeit der Streit mit Gegnern nicht erspart geblieben ist. Weiterhin ging es es um Fragen des Gesetzesverständnisses, der Haltung gegenüber jüdischer Frömmigkeitspraxis und der Stellung zu Randgruppen. Man berief sich auf Jesu Autorität und vertrat seine Auffassung. Unverkennbar sind dabei in einzelnen Streitgesprächen auch aktuelle Bezüge zur Situation nach Jesu Tod und Auferweckung berücksichtigt worden, wie etwa aus Mk 2,19b.20 parr über das Trauerfasten hervorgeht. Bisweilen wurde auch wie in Mk 2,28 parr Jesu Haltung christologisch motiviert, wo es heißt: „Der Menschensohn ist Herr auch über den Sabbat“ (κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ

σαββάτου); aus diesem Grund ist bei Matthäus und Lukas sogar das Wort Mk 2,27, daß der Sabbat um des Menschen willen geschaffen sei, weggelassen worden. Ferner zeigt sich an einigen Stellen das Bemühen, die Radikalität der Haltung Jesu abzumildern, was bei den verschiedenen Fassungen der Erzählung von der Tempelaustreibung Mk 11,15–17 parr sichtbar wird. Wie stark spätere Probleme eingeleitet werden konnten, zeigen die Diskussionen in Zusammenhang mit den beiden Sabbaterzählungen in Joh 5,1–18 und 9,1–38.

6.3 Jesu Kreuzestod war für seine Jünger zunächst unerklärlich und zerstörte nach Lk 24,21 alle auf ihn gesetzten Hoffnungen: „Wir hofften doch, daß er es ist, der Israel erlösen wird“ (ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ). Erst von Ostern her haben sich neue Perspektiven ergeben. Dabei zeigt der Grundbestand der Leidensgeschichte, daß zunächst einmal Aussagen der Leidenspsalmen herangezogen wurden und das Modell des leidenden Gerechten Verwendung fand. Die Verbindung mit dem Gedanken der Leidensnotwendigkeit (Mk 8,31 parr; Lk 24,26) und der Auffassung von Jesus als „Menschensohn“ (Mk 14,21.41) oder als „Messias“ (Mk 14,61; 15,32) ergab sich erst beim weiteren Ausbau der Passionserzählung. Im besonderen stellte sich die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu. Noch bei Lukas stoßen wir im Evangelium wie in der Apostelgeschichte auf alte Traditionen, wonach der Tod Jesu keine Eigenbedeutung hat, sondern seine Heilsfunktion allein aus der Verbindung mit der Auferweckung besitzt. Daneben setzte sich aber sehr früh ein Bemühen um ein soteriologisches Verständnis der Lebenshingabe Jesu durch, so daß Jesu Tod im Sinn der Heilstiftung verstanden wurde (vgl. § 9).

6.4 Im Blick auf die irdische Person Jesu waren es vor allem zwei Konzeptionen, die sich Schritt um Schritt durchsetzten: Jesus als „Menschensohn“ und Jesus als „Messias“. Einerseits zeigt die Parallele zu Lk 12,8f in Mt 12,32f, daß Jesus nicht nur mit dem zukünftig richtenden Menschensohn identifiziert worden ist, sondern daß nun auch sein irdisches Wirken als vollmächtiges Reden und Handeln des Menschensohnes angesehen wurde; dabei wurde zunächst, wie aus der Logienquelle hervorgeht, noch nicht vom Tod und dem Auferstehen des Menschensohnes gesprochen, sondern lediglich sein vollmächtiges irdisches Wirken mit dem zukünftigen Wirken bei der Parusie in Beziehung gesetzt. Andererseits kam es in Zusammenhang mit Jesu Leiden und Sterben zu einer tiefgreifenden Transformation der Messiasauffassung: Aufgrund der Tatsache, daß Jesus als „König der Juden“ gekreuzigt worden ist, war er der in den Tod gehende Heilbringer, der die alttestamentlichen Verheißungen erfüllte. Dem ist in den folgenden Paragraphen im einzelnen nachzugehen.

6.5 Von Jesu Anspruch, seinen Auseinandersetzungen und vor allem von seinem Tod her ergaben sich die entscheidenden Ansatzpunkte für die Christologie und Soteriologie. Dabei darf keinesfalls übersehen werden, daß alle christologischen Aussagen über das Leben und das Sterben Jesu in einem unlösbaren Zusammenhang mit den Auferstehungsaussagen stehen. Das gilt nicht nur im Blick auf die Erkenntnis, die erst von Ostern her gewonnen worden ist (vgl. Joh 2,22; 12,16; 16,13), sondern gilt vor allem auch in sachlicher Hinsicht: Die Identität des irdischen, des sterbenden und des auferstandenen Jesus ist das Fundament für alle christologischen Aussagen. Jede isolierte theologische Wertung der vorösterlichen Geschichte Jesu widerspricht dem Gesamtzeugnis des Neuen Testaments.

Teil II

*Verkündigung und Theologie
der ältesten christlichen Gemeinden*

§ 8 Die Auferstehung Jesu und die Anfänge der christlichen Bekenntnisbildung

1. Die Auferstehung Jesu

Jesu Auferweckung von den Toten hat zentrale Bedeutung für die urchristliche Verkündigung und Theologie. Sie ist der Ansatzpunkt für die Rezeption der vorösterlichen Geschichte und Botschaft Jesu, und sie ist die Grundlage für die gesamte nachösterliche Tradition, worauf alle Einzelthemen bezogen sind.

1.1 Zur Überlieferung

Wir besitzen drei Überlieferungskomplexe, in denen die Auferstehung Jesu eine zentrale Rolle spielt: Bekenntnisaussagen, Grabeserzählungen und Erscheinungsberichte.

1.1.1 Die meisten Osterzeugnisse sind Bekenntnisaussagen. In einer knappen Formulierung wird ausgesagt: „Gott hat ihn (Jesus) von den Toten auferweckt“ (ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, Röm 10,9 u.ö.). Hier wird glaubend bezeugt, daß Jesus lebt und sich als gegenwärtig erwiesen hat. Diese Bekenntnisaussagen beruhen auf Widerfahrnissen und fassen in kurzen formelhaften Wendungen das für den Glauben Wesentliche zusammen. Das gilt entsprechend dort, wo auf die Tatsache der Erscheinung(en) lediglich hingewiesen wird (Lk 24,34; Apg 2,32 u.ö.; 1 Kor 9,1; 15,5–8; häufig wird dabei die Verbform ὤφθη verwendet). Entscheidend war, daß es in neuer Weise zu einer Wiederbegegnung mit Jesus gekommen war, wodurch die vorösterliche Erfahrung in ein verändertes Licht rückte.

1.1.2 Die beiden Erzählungen von der Grablegung und vom leeren Grab (Mk 15,42–47; 16,1–8 parr) sind alte Tradition, nicht spätere apologetische Bildung, wie gelegentlich behauptet wurde. Die Grabeserzählungen haben für die neutestamentliche Überlieferung nicht die Funktion eines Beweismittels, sondern haben Zeichenfunktion. Das Leersein des Grabes wird in seiner Zweideutigkeit belassen; das wird nicht nur

durch den Hinweis auf den Gärtner, der den Leichnam Jesu verlegt haben könnte (Joh 20,15) oder durch den Hinweis auf die Grabeswächter, die einen Leichendiebstahl verhindern sollten, angedeutet (Mt 27,62–66), sondern allein schon durch die Struktur der Erzählung: Angesichts der Ratlosigkeit der Frauen ist die Engelbotschaft in den Mittelpunkt gerückt: „Ihr sucht Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten; er wurde auferweckt und ist nicht hier“ (Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηθὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε, Mk 16,6 parr). Nicht das Leersein des Grabes, sondern diese Botschaft von der Auferweckung Jesu begründet den Osterglauben. Ein Sonderfall ist lediglich der Lieblingsjünger in Joh 20,3–10, der in seinem Glauben sofort erkennt, was geschehen ist.

1.1.3 Die Erscheinungsberichte halten in Form von Erzählungen fest, daß sich der Auferstandene gegenüber einer nicht geringen Zahl von Menschen als lebendig und gegenwärtig erwiesen hat (vgl. 1 Kor 15,5–10). Bei diesen Erzählungen treten drei Motive besonders hervor: die Identität des Auferstandenen mit dem Irdischen (Lk 24,39; Joh 21,7: Leibhaftigkeit), sodann das durch Jesu Wort oder Handeln ermöglichte Wiedererkennen (Mt 28,9 und Joh 20,16: Anrede; Lk 24,30f: Brotbrechen; Joh 20,20.27: Zeigen der Wundmale) und ferner die Gewißheit, daß das angebrochene Heil weitergeht und bezeugt werden soll (Mt 28,18–20; Lk 24,44–49; Joh 20,21–23: Sendungsauftrag). Zu den Erscheinungsberichten gehört auch die Himmelfahrtsgeschichte (Lk 24,50f; Apg 1,9–11). Der Vorgang der Auffahrt in den Himmel schildert nicht nur die Aufnahme in den Bereich Gottes, sondern ist zugleich ein Hinweis auf die Parusie, wobei das Motiv der Wolke auf die künftige Herrschaftstellung verweist. Zugleich ist damit hervorgehoben, daß es sich um die letzte und abschließende Ostererscheinung handelt, was auch in Mt 28,16–20 und 1 Kor 15,5–10 vorausgesetzt ist.

1.1.4 Diese drei Überlieferungskomplexe lassen sich nicht in eine chronologische Abfolge bringen. Wir können nur konstatieren, daß die Bekenntnisaussagen sehr alt sind, während in den Erscheinungsberichten alte und jüngere Traditionen nebeneinanderstehen; auch Einzelelemente der Grabeserzählungen sind ergänzt worden (so z.B. Mt 28,2; Lk 24,7; Joh 20,3–10). Insgesamt ist mit einem anfänglichen Nebeneinander dieser Überlieferungen zu rechnen.

1.2 Das Ostergeschehen

1.2.1 Voraussetzung für den Osterglauben ist die apokalyptische Tradition des Frühjudentums, von der auch die Verkündigung Jesu geprägt

war. Seit der Spätzeit des Alten Testamentes spielte die endzeitliche Totenaufweckung eine entscheidende Rolle (Jes 25,8; 26,19; Dan 12,2). Jesu Wort vom Verlieren und Gewinnen des Lebens und sein Streitgespräch mit den Sadduzäern (Mk 8,35–37 parr; 12,18–27 parr) stehen in diesem Erwartungshorizont. Die Ostererfahrungen sind für die Jünger nur im Zusammenhang mit dieser Vorstellung zu begreifen gewesen. Daß Jesus sich als lebendig erwiesen hat, bedeutete daher, daß es sich um ein vorweggenommenes Ereignis der Totenaufweckung handelt; er war der „Erstling unter den Entschlafenen“ geworden (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, 1 Kor 15,20), dem das ewige Leben bereits zuteil geworden ist.

1.2.2 Die Auferweckung Jesu von den Toten ist für die Urchristenheit ein eigenes Geschehen neben der Kreuzigung gewesen. Deshalb wurde in Erzählungen und Bekenntnisaussagen auf den Zeitabstand von drei Tagen hingewiesen (Leidensweissagungen; Mk 16,1 parr; Lk 24,7.21; Apg 10,40; 1 Kor 15,4 u.ö.; dabei ist unerheblich, ob τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ oder μετὰ τρεῖς ἡμέρας gesagt wird, weil im zweiten Fall der erste und letzte Tag mitgezählt wurde). Es entspricht nicht der neutestamentlichen Überlieferung, die Auferstehung Jesu nur als eine Aussage über die Heilsbedeutung des Todes Jesu und bleibende Gültigkeit seines Lebens und Sterbens zu verstehen (gegen *Bultmann*). Einerseits kulminiert die irdische Geschichte Jesu in seiner Auferweckung von den Toten, andererseits ist den nach Jesu Kreuzigung zunächst verzweifelten Jüngern aufgrund des unerwarteten Widerfahrnisses am Ostertag neue Gewißheit geschenkt worden. So konnten die Jünger vom Ostergeschehen her das gesamte irdische Wirken und das Sterben Jesu in neuer Weise erfassen, was in johanneischen Aussagen ausdrücklich hervorgehoben wird (vgl. Joh 2,22; 12,16; 16,13), aber grundsätzlich für die gesamte Evangelientradition gilt.

1.2.3 Das Osterereignis ist ein Geschehen an der Grenze von Zeit und Ewigkeit. Dementsprechend sind die Einzelmotive, mit denen das Ereignis geschildert wird, variabel und haben mehr eine explikative als eine beschreibende Funktion. Das gilt insbesondere für die Erscheinungserzählungen, wo einerseits die Realität des Widerfahrnisses und die Identität des Auferstandenen mit dem Irdischen, andererseits die Unterschiedenheit von allem konkreten Geschehen betont werden soll (vgl. im Nachtrag Mk 16,12 die Formulierung ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ, „in andersartiger Gestalt“). Das Ostergeschehen ist kein „historisches Ereignis“ in dem Sinne, daß man die Faktizität dieses Geschehens „neutral“ oder „objektiv“ nachweisen könnte, wie das bei der Kreuzigung Jesu möglich ist, sofern man von der Heilsbedeutung des Todes Jesu absieht. Die Auferstehung Jesu wird von den dadurch betroffenen Menschen als ein Geschehen

und Widerfahrnis bezeugt; daher spielt auch der „Zeuge der Auferstehung“ (μάρτυς τῆς ἀναστάσεως, Apg 1,22) in der Urchristenheit eine so entscheidende Rolle (vgl. 1 Kor 15,5–8.11). Hinter dieses Zeugnis können wir nicht zurückgehen. Nur das Zeugnis selbst ist ein „historisches Faktum“; aber es läßt sich nicht mit wissenschaftlichen Mitteln hinterfragen, weder um es zu bestätigen noch um es zu bestreiten. Der Osterglaube beruht auf einer Erfahrung, nicht nur eines Einzelnen, sondern einer Mehrheit (Apg 1,21f; 2,32 u.ö.; 1 Kor 15,6), einer Erfahrung, die sich als glaubensstiftend erwiesen hat. Deshalb wird dieses Zeugnis als Ruf zum Glauben weitergegeben und kann in seiner Wirklichkeit und Wahrheit auch nur im Glauben erfaßt werden.

1.3 Die Bedeutung des Osterereignisses

1.3.1 Hat das Osterereignis zunächst einmal Bedeutung für Geschichte und Person Jesu selbst und für die zu neuer Gewißheit gekommenen Jünger, so hat es darüber hinaus entscheidende Bedeutung für die weitergehende Verwirklichung des Heilsgeschehens und für die Botschaft des Evangeliums. Alle urchristliche Verkündigung erfolgt im Lichte des Ostergeschehens. Das verdeutlichen, unabhängig vom Alter der uns überkommenen Texte, die Missionsbefehle des Auferstandenen in Mt 28,18–20; Lk 24,44–49; Joh 20,21–23 (vgl. auch die alte Tradition im Markus-Anhang 16,14a.15–18) sowie die Konzeption der Apostelgeschichte. Die Auferweckung Jesu ist das entscheidende Movens für die Weiterverkündigung der Botschaft Jesu und für deren christologische Interpretation. Was im Evangelium bezeugt wird, ist geprägt und getragen von dem lebendigen und gegenwärtigen Herrn. Ostern ist der Brennpunkt, auf den die Geschichte Jesu zuläuft und von dem her die Heilswirklichkeit ausstrahlt.

1.3.2 Die urchristliche Verkündigung ist konsequent vom Ostergeschehen her konzipiert. Mit Ostern ist erkennbar geworden, daß das mit Jesu Wirken angebrochene Heil Gottes weitergeht. Jede Rückfrage nach Jesus steht notwendigerweise auch in Relation zum Auferweckungszeugnis; denn sie ist abhängig von der durch Ostern veranlaßten Rezeption. Eine neutestamentliche Theologie hat daher von der im Ostergeschehen kulminierenden Geschichte Jesu auszugehen. Ostern ist das „Urdatum“ einer genuin christlichen Verkündigung. Es geht um das Bekenntnis zu Jesus als irdischem, gekreuzigtem und auferstandenem Herrn. Nur in dieser Einheit ist das Fundament für eine christliche Theologie gegeben, nicht in einer Reduktion auf das irdische Leben und Wirken Jesu.

1.3.3 In enger Verbindung mit dem Osterereignis steht das Pfingstgeschehen. Aus diesem Grund wird in Joh 20,22 die Erscheinung Jesu am Auferstehungstag mit der Verleihung des Geistes an die Jünger verbunden. Die Geistverleihung durch den Auferstandenen ist die entscheidende Grundlage für die Entstehung der Kirche; denn Kirche ist die Gemeinschaft derer, die an den irdischen, gekreuzigten und den auferstandenen Herrn glauben. Mit der Geistverleihung an Pfingsten ist die lebendige Kraft gegeben, die für den Aufbau der Kirche und das Leben der Glaubensgemeinschaft unerlässlich ist. Mit und seit Pfingsten realisiert sich weltweit das mit Jesu Botschaft angebrochene und mit seiner Auferweckung von den Toten weitergehende eschatologische Heil. Nicht zufällig wird in Apg 2,14–21 auf Joel 3,1–5 hingewiesen. Das Nebeneinander von Joh 20,22 und Apg 2,1–41 ist zudem kein sachlicher Widerspruch: Was die Jünger zunächst als Kraft der Erkenntnis erfahren haben, wird mit dem Pfingstfest zur Kraft der Mission.

2. Grundsätzliches zu „bekennen“ und „Bekenntnis“

Im Zusammenhang mit dem Glauben und dem Zeugnis hat das Bekenntnis eine zentrale Funktion. Es ist die Grundlage aller Verkündigung und Theologie.

2.1 Zum Wortgebrauch

2.1.1 Das griechische Wort für „bekennen“ lautet *ὁμολογεῖν*, für „Bekenntnis“ *ὁμολογία*. Im Profangriechischen hat das Verbum eine relativ breite Bedeutung. Die Hauptkomponenten sind: a) „übereinstimmen“, auch „einwilligen“; b) „zugestehen“; c) „anerkennen“ (vor allem durch öffentliche Erklärung).

2.1.2 In der Septuaginta kommt durch die Verbindung mit dem Verbum *ἡψῆ* die Bedeutung „(Gott anerkennend) preisen“ hinzu, meist in der Form *ἐξομολογεῖσθαι*. Ferner gewinnt die Bedeutung „zugestehen“ hier den speziellen Sinn „(Sünden) bekennen“. „Anerkennen“ spielt schließlich im Sinn der Anerkennung Gottes, also in der Bedeutung „(Gott) bekennen“, eine wichtige Rolle.

2.1.3 Diese Ausprägung des Wortsinnes durch das Diasporajudentum ist vom griechisch sprechenden Urchristentum übernommen worden. Eine besondere Bedeutung erhalten hier die stammverwandten Begriffe im Zusammenhang mit dem Glaubensbekenntnis. Dabei ist für das antike

Wortverständnis wesentlich, daß es sich bei einem Bekenntnis um einen öffentlichen Akt der Anerkennung handelt. Dazu gehört auch, daß die „Homologia“ den Charakter einer Akklamation hat und als solche Rechtsfunktion besitzt. Mit seinem Bekenntnis unterstellt sich der Glaubende öffentlich und verbindlich dem einen Gott bzw. Jesus Christus. Es geht um ein Einstehen für die Sache des Glaubens. Die Homologia ist insofern ein Akt des Vertrauens und Gehorsams und ein Akt der Anerkennung zugleich. Die Antithese ist ἀρνεῖσθαι, „verleugnen“.

2.2 Zur alttestamentlich-frühjüdischen Vorgeschichte

2.2.1 Das älteste Bekenntnis Israels ist uns in Jos 24,17 überliefert und lautet: יהוה אלהינו, „Jahwe ist unser Gott“. Dieses Bekenntnis ist dann erweitert worden und hat in Dtn 6,4 die Gestalt angenommen: שמע ישראל יהוה אחד, „Höre Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein“. In dieser Fassung hat es sich als das Grundbekenntnis Israels durchgesetzt und ist es bis heute geblieben. Die ursprünglich henotheistische Auffassung des „Sch^ema“ wurde schrittweise, vor allem unter dem Einfluß Deuterocesajas, durch eine monotheistische abgelöst (vgl. nur Jes 44,6; 45,6b.7).

2.2.2 Im Frühjudentum wurden mit der dreimaligen täglichen Rezitation des „Sch^ema“ Gebete verbunden, in denen es vor allem um die Heilstaten Gottes und die alleinige Schöpfermacht Gottes ging. Im hellenistisch-jüdischen Bereich hat das monotheistische Bekenntnis εἷς θεός, „Ein Gott“ (im Sinn von „ein einziger Gott“), eine wichtige Rolle gespielt. Es hat auf die spätantike Welt einen erheblichen Einfluß ausgeübt und in vorchristlicher Zeit zu einer starken Ausbreitung des Judentums geführt.

2.3 Anerkennung und Verwerfung Jesu in vorösterlicher Zeit

2.3.1 Bereits im Zusammenhang mit Jesu Wirken hat sich unausweichlich die Frage nach der Anerkennung seiner Botschaft gestellt bzw. nach der Anerkennung seiner ihm von Gott verliehenen Vollmacht. Daß die in den Evangelien gestellte Frage „Wer ist dieser?“ (τίς ἐστὶν οὗτος; vgl. Mk 4,41b; Mt 21,10) schon in vorösterlicher Zeit eine bekenntnisartige Antwort erhalten hat, ist vorauszusetzen.

2.3.2 Einen Anhaltspunkt für die vorösterliche Situation bietet das Logion in Lk 12,8f: „Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird

sich der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes; wer aber mich verleugnet vor den Menschen, der wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes“ (πᾶς ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ· ὃς δὲ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ). Die umstrittene Frage, wieweit dieses Wort in der uns vorliegenden Gestalt hinsichtlich aller Einzelheiten und der Verwendung geprägter Begriffe von Jesus gesprochen worden ist, braucht hier nicht entschieden zu werden; ausschlaggebend ist, daß es sich im Kern um ein authentisches Jesuswort handelt. Das geht daraus hervor, daß in diesem Logion der „Menschensohn“ nicht einfach mit Jesus als redendem Subjekt identifiziert ist, wie das die Parallelfassung in Mt 10,32f voraussetzt, vielmehr ist er der eschatologische Richter, der die Anerkennung des irdischen Jesus durch Menschen zum Maßstab des Endgerichtes macht. Hier stoßen wir nun auf den charakteristischen Gegensatz vom „bekennen“ (ὁμολογεῖν) und „verleugnen“ (ἀρνεῖσθαι), und wir stoßen speziell auf das Thema der Anerkennung Jesu („sich zu mir bekennen“). Auch wenn das Begriffspaar „bekennen“ und „verleugnen“ vermutlich erst sekundär eingeführt worden ist, geht es der Sache nach um das anerkennende bzw. verwerfende Urteil der Menschen über Jesu Person und Funktion.

2.3.3 De facto hat sich Anerkennung oder Verwerfung Jesu in vor-österlichen Zeit vielfältig durch die Bereitschaft zur Nachfolge und durch die Bestreitung seiner Vollmacht seitens der Gegner vollzogen. Die personale Bindung an Jesus in der Nachfolge ist Ausdruck der Anerkennung seines eschatologischen Auftrags. Das steht nicht in Spannung zu seiner theozentrischen Verkündigung; denn die Nachfolge geschieht zwar in Bezug auf seine Person, aber um der anbrechenden Gottesherrschaft willen, durch die sich auch eine Sammlungsbewegung vollzieht. Umgekehrt wurden mit der Gegnerschaft sowohl die Botschaft Jesu als auch die seiner Person erteilte Vollmacht verworfen. Insofern bedurfte es nicht notwendig einer verbalen Aussage der Anerkennung oder Nichtanerkennung. Das änderte sich in der Zeit nach Ostern, wo es nicht mehr um die konkrete Begegnung mit der irdischen Person Jesu, sondern um die Zugehörigkeit zum auferstandenen und erhöhten Herrn ging.

3. Das nachösterliche Bekenntnis

Im vorliegenden Zusammenhang sind nur grundsätzliche und formale Aspekte zu berücksichtigen. Die inhaltliche Ausformung und Bedeutung der Bekenntnisaussage ist in den folgenden Paragraphen zu behandeln.

3.1 Ein- und mehrgliedrige Bekenntnisaussagen

Die ältesten christlichen Bekenntnisaussagen sind eingliedrig, d.h. es handelt sich um rein christologische Bekenntnisformeln. Die zweigliedrigen Bekenntnisse sind demgegenüber jünger. Dreigliedrige Bekenntnisformulierungen gibt es überhaupt erst im 2. Jahrhundert; die dreigliedrigen Wendungen, die in Mt 28,19 und 2 Kor 13,13 vorliegen, sind keine Bekenntnisaussagen, sondern Tauf- und Segensformeln

3.1.1 Das eingliedrige Bekenntnis ist ein Bekenntnis zu Jesu Person und Heilsfunktion. Es begegnet in den akklamatorischen Aussagen „Jesus ist der Christus“, „Jesus ist der Herr“, „Jesus ist der Sohn Gottes“ und in Glaubensaussagen über Jesu Tod oder seine Auferweckung durch Gott (vgl. 3.3 und 3.4). Auch kombinierte Glaubensformeln über Jesu Tod und seine Auferweckung, über Auferweckung und endzeitliches Handeln etc. sind ihrer Struktur nach eingliedrig, weil es sich ausschließlich um Bekenntnisaussagen über Jesus handelt. Dieses eingliedrige Bekenntnis setzt den jüdischen Gottesglauben, speziell das „Sch^cma“, voraus, ist also typisch judenchristlich. Es ist nie losgelöst von dem Bekenntnis zu dem einen Gott Israels verstanden worden.

3.1.2 Das älteste zweigliedrige Bekenntnis begegnet 1 Kor 8,6: „*Ein* Gott, der Vater, von dem her alles ist und wir auf ihn hin, und *ein* Herr, Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn“ (εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ). Schon an der Formulierung der zu „*ein* Gott“ und „*ein* Herr“ hinzugefügten Elemente zeigt sich, daß es ein Bekenntnistext ist, der in den Bereich einer Gemeinde mit heidnischer Umwelt gehört. Wichtig ist, daß hier der Glaube an den einen Gott ausdrücklich artikuliert und mit dem Bekenntnis zu Jesus als Kyrios verbunden worden ist. Entsprechendes gilt für 1 Tim 2,5; vgl. auch 1 Tim 6,13 und 2 Tim 4,1.

3.2 „Bekenntnis“ und „Glaubensformel“

3.2.1 Zur formalen und inhaltlichen Verschiedenheit

3.2.1.1 Das „Bekenntnis“ im eigentlichen Sinn ist eine Homologia und hat als solche den Charakter einer Akklamation. Es geht entscheidend um den Akt der Anerkennung. Das Bekenntnis redet daher präsentisch: „Jesus *ist* der Messias“, „Jesus *ist* der Herr“, „Jesus *ist* der Sohn Gottes“. Als Akklamation bietet das Bekenntnis nur geringe Erweiterungsmöglichkeiten.

3.2.1.2 Die „Glaubensformel“ hat demgegenüber eine explikative Funktion. Sie begründet das Bekenntnis durch einen Rückblick auf das Heilsgeschehen und wird in der Regel eingeleitet mit „wir glauben, daß ...“ (πιστεύομεν ὅτι κτλ.). Deshalb ist die Glaubensformel nicht präsentisch, sondern präterital formuliert: „Gott hat Jesus von den Toten auferweckt“, „Jesus ist gestorben“ und ähnlich.

3.2.2 Die Grundformen der Homologie

3.2.2.1 „Jesus ist der Messias“: Die Verbindung von Ἰησοῦς Χριστός zu einem Doppelnamen geht zurück auf eine ursprüngliche Bekenntnisaussage, daß nämlich Jesus der „Messias“ bzw. der „Christus“ ist. Das ist in 1 Joh 2,22 und 5,1 noch deutlich zu erkennen: „Jesus ist der Christus“ (Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστός). Auch die Aussage „du bist der Messias/Christus“ (σὺ εἶ ὁ χριστός) in Mk 8,29 parr verweist auf diesen Sachverhalt.

3.2.2.2 „Herr ist Jesus“: Die akklamatorische Form κύριος Ἰησοῦς hat sich erst im griechischen Sprachraum durchgesetzt, hat aber ihre Vorform in der Gebetsanrede „unser Herr“, was aus der ins Griechische transkribierten aramäischen Wendung „Maranatha“ (μαράνα θά) eindeutig zu entnehmen ist.

3.2.2.3 „Jesus ist der Sohn Gottes“: Auch diese Homologie hat eine akklamatorische Gestalt, wie aus Hebr 4,14 „Jesus der Sohn Gottes“ (Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) oder 1 Joh 4,15; 5,5 „Jesus ist der Sohn Gottes“ (Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) hervorgeht. Sie ist ebenfalls für den griechischen Sprachraum der Urgemeinde kennzeichnend, nachdem sich die Gottessohn-Prädikation von der Messianologie gelöst hatte und selbstständig worden ist. Was im einzelnen unter der Gottessohnschaft Jesu verstanden wurde, ist an anderer Stelle zu klären.

3.2.3 Die ältesten Glaubensformeln

Während die Homologien eine feste Form haben, begegnen die Glaubensformeln in zahlreichen Variationen. Gleichwohl lassen sich auch hier relativ konstante Elemente erkennen.

3.2.3.1 Die Auferweckungsaussage begegnet meist in der Form „Gott hat ihn (sc. Jesus) von den Toten auferweckt“ (ὁ θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν); vgl. Röm 4,24; 8,11; 10,9; 1 Kor 6,14a; 15,15; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; 1 Thess 1,10; 1 Petr 1,21; Apg 3,15; 4,10; 10,40; 13,30 u.ö. Dem entspricht die passivische Formulierung: Jesus „wurde auferweckt“

(ἡγήροθη, ἐγήγερται); vgl. Röm 4,25b; 6,4.9; 7,4; 8,34; 1 Kor 15,4.12f.16f; 2 Kor 5,15.

3.2.3.2 Bei Kreuzigungsaussagen wird selten lediglich die Tatsache des Todes Jesu erwähnt (so 1 Thess 4,14); sonst begegnet der Hinweis auf die göttliche Notwendigkeit des Sterbens Jesu (vgl. die Leidensweissagungen und Lk 24,26f), auf die Selbsthingabe oder die Hingabe durch Gott (Röm 8,32; Gal 1,4f; Joh 3,16) und auf die Stellvertretung und Sühne (Mk 10,45; Röm 3,24–26a; 5,8b; 1 Petr 3,18).

3.2.3.3 Aussagen über die Erhöhung liegen in unterschiedlicher Formulierung in Apg 2,33; 5,31; Röm 1,4a; 8,34; Eph 1,20; Kol 3,1 vor, meist in Anspielung auf Ps 110,1a im Sinn einer Erhöhung „zur Rechten Gottes“; ausdrücklich mit dem Zitat aus Ps 110,1a verbunden sind sie in Apg 2,34; Hebr 1,3d.13.

3.2.3.4 Aussagen über das irdische Wirken Jesu begegnen in Röm 1,3b; 2 Tim 2,8, wo seine Herkunft aus der Nachkommenschaft Davids erwähnt wird; dazu kommen die Sendungsformeln in Gal 4,4f; Röm 8,3, die im Johannesevangelium häufig wiederkehren.

3.2.3.5 Formelhafte Aussagen über Jesu Wiederkunft finden sich 1 Thess 1,10; Phil 3,20b, ferner in 1 Thess 4,15–17; 1 Kor 15,25–28. Es geht hier entweder um sein Kommen als „Retter“ oder um sein Kommen in Zusammenhang mit der Totenauferweckung und Vollendung.

3.3 Die Kombination formelhafter Aussagen

Homologien und Glaubensformeln sind zunächst als Einzelaussagen geprägt und überliefert worden. Es kam aber schon relativ früh zur Verbindung solcher Aussagen.

3.3.1 Doppelung und Mehrfachverbindung von Glaubensformeln

Während die Homologien je für sich Verwendung fanden, ist bei den Glaubensaussagen die Tendenz zur Kombination zu erkennen.

3.3.1.1 In der Regel handelt es sich bei kombinierten Glaubensformeln um Doppelaussagen: So werden Kreuz und Auferweckung Jesu miteinander verbunden (Röm 4,25; auch 1 Kor 15,3b–5, wo zusätzlich die Grablegung und die Erscheinungen erwähnt sind); es werden das irdische Leben Jesu und seine Erhöhung nebeneinandergestellt (Röm 1,3b.4a) oder seine Auferweckung und Wiederkunft (1 Thess 1,10). Diese Kombination zweier Hauptaspekte der Christologie ist auch kennzeichnend für

die frühe Hymnentradition; in Phil 2,6–8.9–11 werden Menschwerdung und Erhöhung verbunden, in Kol 1,15–18a.18b–20 Schöpfungsmittlerschaft und Versöhnung des Kosmos.

3.3.1.2 Es ergab sich auch eine Verbindung von Glaubensaussagen über die Doppelung hinaus, wie z.B. 1 Petr 3,18f.22 zeigt, wo Kreuzestod, Auferweckung, Abstieg zu den Toten und Erhöhung miteinander verbunden sind. Allerdings ist für die Zeit des Urchristentums keine umfassende Reihung von Glaubensaussagen vorauszusetzen, wie das bisweilen angenommen wurde (*Alfred Seeberg, Paul Feine*); diese Entwicklung setzt erst im 2. Jahrhundert ein.

3.3.1.3 Beachtet man die in allen Fällen zumindest implizit vorausgesetzte Zuordnung der Glaubensformeln zur Homologie als Akt der Anerkennung der Person Jesu, so war eine zusammenfassende Glaubensformel nicht erforderlich. Es sollte vielmehr mit den Einzel- oder Doppelaussagen eine besondere Perspektive hervorgehoben werden, die für den jeweiligen Sachzusammenhang von Bedeutung war.

3.3.2 Die Verbindung von Homologie und Glaubensformel

3.3.2.1 Sehr bezeichnend für die Verbindung von Homologie und Glaubensformel ist die Stelle Röm 10,9: „Wenn du mit deinem Munde bekennst ‚Herr ist Jesus‘ und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden“ (ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ). Der Glaube muß im „Herzen“ verankert sein, und er findet seinen werthaftern Ausdruck in dem mit dem „Mund“ gesprochenen Bekenntnis. Terminologisch wird beides im jeweiligen Kontext klar voneinander abgehoben: auf der einen Seite wird „bekennen“ (ὁμολογεῖν bzw. ὁμολογεῖσθαι) gebraucht, auf der anderen Seite „glauben“ (πιστεύειν). Natürlich sind beide Begriffe, wie diese Stelle zeigt, eng aufeinander bezogen.

3.3.2.2 Aufschlußreich ist die spätere Entwicklung. Seit dem 2. Jahrhundert wurde das inzwischen triadisch ausgeformte „Bekenntnis“ mit den wichtigsten „Glaubensformeln“ zu einem größeren Text verbunden. Im *Symbolum Romanum* und verwandten Texten aus der Frühzeit der Alten Kirche ist auf diese Weise eine zusammenfassende Glaubensaussage entstanden, in der eine Fülle von Aspekten berücksichtigt ist. Man hat diesen Texten dann aber überraschenderweise nicht mehr den Begriff „bekennen“ (ὁμολογεῖν) vorgeordnet, sondern den Begriff „glauben“ (πιστεύειν): „Ich glaube an ...“ (πιστεύω εἰς ...).

4. Zur Bedeutung des Bekenntnisses für Verkündigung und Theologie

4.1 Nach urchristlichem Verständnis ist Ostern der Kulminationspunkt in der eschatologischen Heilsoffenbarung und unübersehbares Zeichen dafür, daß das angebrochene Heil weitergeht. Vom österlichen Bekenntnis aus erfolgte daher die Rezeption der vorösterlichen Botschaft Jesu und die Entfaltung der Christologie als Anerkennung seiner Person und Würde. Mit dem österlichen Bekenntnis wurde die Bedeutung der vorösterlichen Geschichte Jesu und ihre bleibende Aktualität hervorgehoben. In zunehmender Intensität wurde dabei die Jesusüberlieferung in die vom Bekenntnis getragene, theologisch reflektierte Verkündigung einbezogen. So ist im österlichen Bekenntnis alles zusammengefaßt, vertieft und zu bleibender Gültigkeit erhoben, was in der Zeit des vorösterlichen Wirkens Jesu geschehen ist.

4.2 Das Osterzeugnis ist die Grundlage aller urchristlichen Verkündigung und Theologie. Bekenntnis, Verkündigung und Theologie stehen dabei in einem ganz engen Zusammenhang und sind nur in ihrer wechselseitigen Bedingtheit recht zu verstehen.

4.2.1 Das Bekenntnis ist die Antwort des Glaubens auf die erfahrene Heilswirklichkeit. Im artikulierten Bekenntnis drückt sich gewonnene Überzeugung aus, und diese gründet in einem Widerfahrnis, das den Charakter einer Begegnung hat. Da das Bekenntnis nicht nur Überzeugtsein und Zustimmung zum Ausdruck bringt, sondern Anerkennung im Sinn eines öffentlichen Aktes ist, ist die Bekenntnisaussage selbst schon ein Verkündigungsgeschehen.

4.2.2 Alle christliche Verkündigung hat im Bekenntnis ihren Ursprung und ist letztlich nichts anderes als eine Explikation des Bekenntnisses in Gestalt des weitergegebenen Zeugnisses. Es gilt, die Tragweite der Bekenntnisaussagen zu verdeutlichen und den Bezug zur konkreten Lebenswirklichkeit der Menschen aufzuzeigen.

4.2.3 Die Explikation des Bekenntnisses setzt das Nachdenken über den Inhalt der Bekenntnisaussage voraus. Insofern ist Verkündigung auf Theologie angewiesen. Theologie ist in ihrem ursprünglichen Charakter das Nachdenken über den Grund des Glaubens und das Wesen des Glaubens. Im Bekenntnis ist *in nuce* alles bereits enthalten, was die urchristliche und die spätere Theologie entfaltet. Das Bekenntnis enthält ja als Glaubensaussage eine fundamentale Reflexion über das, was widerfahren ist und Überzeugung gestiftet hat. Auch Jesu eigene Verkündigung enthielt in der Art der Anknüpfung an überlieferte Vorstellungen und deren Neuinterpretation bereits theologische Reflexion und theologische Implikamente.

4.3 Wenn in dieser Weise Bekenntnis, Verkündigung und Theologie sich gegenseitig bedingen und eine Einheit darstellen, dann heben sich die größeren theologischen Entwürfe des Paulus, des Johannesevangeliums, des Epheser- oder des Hebräerbriefs zwar von den Grundformen urchristlicher Verkündigung ab, sie wollen aber ihrerseits ebenfalls Verkündigung der Heilsbotschaft sein, so wie alle sonstige Verkündigung theologische Reflexion voraussetzt und enthält. Insofern ist zwischen Bekenntnis, Verkündigung und Theologie zwar formal und graduell, aber nicht prinzipiell zu unterscheiden. Dementsprechend sind auch alle urchristlichen Überlieferungen nach ihrer Theologie zu befragen.

§ 9 Verkündigung und Theologie der aramäisch sprechenden Urgemeinde

1. Vorbemerkungen

1.1 Zum methodischen Vorgehen

1.1.1 Von jeher wird mit der Existenz einer Urgemeinde gerechnet, die sich im Anschluß an das Oster- und das Pfingstereignis gebildet hat und aller Ausbreitung und weiteren Traditionsbildung vorangeht. Bis in die frühe Neuzeit hat man sich dabei an der Darstellung der Apostelgeschichte orientiert. Mit dem Aufkommen der historisch-kritischen Forschung wurde klar, daß Lukas nur sehr fragmentarisches Material zur Verfügung hatte und ein Bild der Urgemeinde entworfen hat, das den Vorstellungen seiner eigenen Zeit entsprach. So ergab sich die Notwendigkeit, exakter nach der Eigenart der ältesten Gemeinde und ihrer Tradition zu fragen.

1.1.2 Da wir keine direkten Quellen aus der Jerusalemer Urgemeinde haben, ist zu klären, welches indirekte Quellenmaterial uns Aufschluß über die Existenz und Eigenart dieser Gemeinde gibt. In methodischer Hinsicht ist dabei zu berücksichtigen, daß wir Traditionsgut der frühen aramäisch sprechenden Gemeinde überhaupt nur besitzen, soweit es von hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden übernommen worden ist (dazu vgl. § 10). Die Theologie der aramäisch sprechenden Gemeinde ist somit wie die Verkündigung Jesu nur auf dem Wege historischer Rekonstruktion zu erheben, d.h. durch eine diachrone Analyse urchristlicher Texte. Abgesehen von wenigen Nachrichten bei Paulus und der Apostelgeschichte sind wir dabei auf die synoptischen Evangelien angewiesen. Die Analyse steht in engem Zusammenhang mit der Rückfrage nach Jesus, sofern hierbei frühe Überlagerungen des vorösterlichen Überlieferungsbestandes erkennbar werden. Sprachlich besteht eine große Nähe zu Jesu eigener Verkündigung, da die älteste Gemeinde ebenso wie Jesus aramäisch gesprochen hat. Es war die Umgangssprache jener Zeit, nämlich das „Jüdisch-Aramäische“ (mit unterschiedlichen Dialekten in Judäa und Galiläa, vgl. Mt 26,73b). Inhaltliche Verschiebungen sind vor allem bei der beginnenden Christologisierung der Jesusüberlieferung zu erkennen. So

ermöglichen sprachliche Indizien und sachliche Besonderheiten, die Tradition der aramäisch sprechenden Urgemeinde bis zu einem gewissen Grad noch zu erkennen. Es haben sich spezifische Elemente erhalten, die für die frühe nachösterliche Zeit kennzeichnend sind.

1.1.3 Die aramäisch sprechende Gemeinde hatte ihr Zentrum in Jerusalem und wurde stets als Muttergemeinde angesehen. Sie hat als solche auch im außerpalästinischen Bereich einen nicht unerheblichen Einfluß ausgeübt, wie etwa die Auseinandersetzungen über die gesetzesfreie Heidenmission zeigen. Ihre Geschichte endet im Jahre 68 n. Chr., als die Jerusalemer Gemeinde während des Jüdischen Krieges nach Pella auswanderte (nach Euseb, HE III 5, 2f; vgl. auch die Aufforderung zur Flucht in Mk 13, 14–20 parr). Wieweit es in Galiläa christliche Gemeinden mit eigener Tradition in aramäischer Sprache gegeben hat, wissen wir nicht; Lukas erwähnt Christen in Galiläa nur kurz in Apg 9, 31, und in den Briefen hören wir nichts von ihnen. Galiläisches Traditionsgut der Evangelien ist wohl weitgehend über Jerusalem auf uns gekommen; ob auch unabhängig von Jerusalem Überlieferungsstoffe an die Evangelisten gelangt sind, läßt sich nicht mehr entscheiden. Eine eigenständig geprägte galiläische Tradition zu postulieren (so vor allem *Ernst Lohmeyer*), erweist sich angesichts der Quellenlage als problematisch.

1.2 Zur Darstellung

1.2.1 Eine Rekonstruktion der Tradition der aramäisch sprechenden Urgemeinde ist nicht in allen Einzelheiten durchzuführen. Eine Darstellung ihrer Verkündigung und Theologie kann daher nur in Umrissen vorgenommen werden. Immerhin lassen sich klare Kennzeichen bestimmen, aber der hypothetische Charakter der Rekonstruktion muß mitbedacht werden. In jedem Fall bedarf es eines behutsamen Vorgehens.

1.2.2 Bei der Darstellung legt es sich nahe, nach der Auswirkung des Oster- und Pfingstereignisses auf die Weitergabe der Jesustradition zu fragen. Dabei sind die Anfänge der Christologie, der Soteriologie, des nachösterlichen Verständnisses der Jüngerschaft und der Lebenspraxis zu berücksichtigen.

2. Die auswertbaren Quellen

Bei der Rekonstruktion der Verkündigung und Theologie der aramäisch sprechenden Gemeinde sind mehrere Gruppen von Texten zu

unterscheiden: Einmal die wenigen Berichte über die Urgemeinde, sodann die in den Evangelien verarbeiteten Traditionen, wobei die Logienquelle eine besondere Rolle spielt. Hinzu kommen noch neutestamentliche Schriften, die einige Besonderheiten aus früher nachösterlicher Zeit berücksichtigt haben.

2.1 Nachrichten über die aramäisch sprechende Urgemeinde

2.1.1 Bei Paulus stoßen wir in Gal 1,18f und 2,1–10 auf Informationen über Petrus und den Herrenbruder Jakobus sowie über die drei Repräsentanten der Urgemeinde beim Apostelkonvent. Dabei ist theologisch vor allem die Bezeichnung „Säulen“ für den Herrenbruder, den Apostel Petrus und den Zebedaiden Johannes aufschlußreich. Im Zusammenhang mit der in Gal 2,10; 1 Kor 16,1; 2 Kor 8+9 und Röm 15,25–27 erwähnten Kollekte spricht Paulus im besonderen von den „Heiligen“ bzw. den „Armen unter den Heiligen in Jerusalem“ (οἱ πτωχοὶ τῶν ἁγίων ἐν Ἱερουσαλήμ), womit er auf die Stellung und das Selbstverständnis der Urgemeinde hinweist (vgl. 1 Kor 16,1; 2 Kor 8,4; 9,1.12; Röm 15,26). Ansonsten haben sich bei ihm noch die Gebetsrufe „Abba“ und „Maranatha“ aus der aramäisch sprechenden Urgemeinde erhalten (Gal 4,6; Röm 8,15 und 1 Kor 16,22).

2.1.2 Zweifellos verfügt Lukas in der Apostelgeschichte über einzelnes altes Traditionsgut, das er in Kap.2–5; 12,1–25; 15,1–29 und 21,15–21 verarbeitet hat. Allerdings handelt es sich um eine Darstellung der Anfänge, der Verfolgungszeit unter Herodes Agrippa, des Apostelkonvents und der Haltung des Herrenbruders Jakobus, die deutlich aus der Sicht der späteren Zeit geprägt ist. Vor allem sind die Predigtabschnitte untypisch für die älteste urchristliche Tradition.

2.2 Die Logienquelle

Die Logienquelle ist nicht nur für die Verkündigung Jesu von hoher Bedeutung, sondern ebenso für Verkündigung und Theologie der ältesten Gemeinde. Das vorösterliche Traditionsgut ist in der Frühzeit der mündlichen Weitergabe ergänzt und ausgedeutet, aber zunächst nur in geringem Maß verändert worden, so daß sich die einzelnen Überlieferungsschichten noch relativ gut unterscheiden lassen.

2.2.1 In ihrem Grundbestand ist die Logienquelle in der aramäisch sprechenden Gemeinde konzipiert worden. Das gilt auch dann, wenn sie

nur mündlich ausgeformt wurde; höchstwahrscheinlich ist sie aber schriftlich fixiert worden. Im griechisch sprechenden Bereich wurde sie nicht nur übersetzt, sondern auch erweitert, aber die sekundären Texte lassen sich leicht erkennen und abheben. *Adolf von Harnack* hat 1907 in einer grundlegenden Studie nachgewiesen, daß der Aufbau der Logienquelle anhand des Lukasevangeliums zu erkennen ist, daß dagegen der Wortlaut in vielen Fällen bei Matthäus besser erhalten blieb. *T. W. Manson* hat dann 1937/49 nachgewiesen, daß die Logienquelle vier Teile hat: Johannes der Täufer und Jesus; Nachfolge und Jüngerschaft; Auseinandersetzungen mit Gegnern; die eschatologische Vollendung. Seither ist viel daran gearbeitet und eine möglichst exakte Rekonstruktion zumindest des griechischen Wortlauts versucht worden (*Athanasius Polag*, *John S. Kloppenborg* und das seit 1996 von *James Robinson* / *Paul Hoffmann* / *John S. Kloppenborg* vorbereitete, inzwischen abgeschlossene Werk über Q). Außerdem wurde die Eigenart dieser Quelle genauer bestimmt (vgl. zuletzt vor allem *Jens Schröter*).

2.2.2 Kennzeichnend für die theologische Konzeption der Logienquelle ist die Verbindung der Jesusüberlieferung mit der Menschensohn-Christologie. Unter dem Leitgedanken, daß Jesus der auf Erden erschienene und als Richter wiederkommende Menschensohn ist, sind die Jesusworte thematisch geordnet worden. Es handelt sich um eine Zusammenstellung von Jesusworten zum Zwecke der Weiterverkündigung seiner Botschaft, verbunden mit dem Bekenntnis zu ihm als dem vollmächtigen Menschensohn.

2.3 Sonstiges altes Traditionsgut in den synoptischen Evangelien

Abgesehen von der Logienquelle ist noch weiteres altes Traditionsgut in den synoptischen Evangelien zu erkennen. Neben Einzeltexten liegen kleine Sammlungen vor.

2.3.1 Angesichts des Vorhandenseins solcher Sammlungen stellt sich die Frage, wann diese entstanden sind. Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ist damit zu rechnen, daß bereits zu Lebzeiten Jesu erste mündliche Sammlungen zustande gekommen sind (*Heinz Schürmann*), ohne daß dies mit einer regelrechten Unterweisung der Jünger verbunden war (gegen *Birger Gerhardsson*). Sie dienten der Verkündigung der Botschaft, die den ausgesandten Jüngern aufgetragen worden ist. In jedem Fall ist in der ältesten Zeit der nachösterlichen Gemeinde die Sammlung von Traditionsgut intensiv betrieben worden. Thematisch zusammengehörende Worte und Gleichnisse Jesu wurden miteinander verbunden und in dieser

Form weitergegeben, aber auch Streitgespräche und andere Erzählungen sind zu Sammlungen vereinigt worden.

2.3.2 Das gilt für die von Markus aufgegriffene Überlieferung sowie für das von Matthäus und Lukas verwertete Sondergut. In einem nicht unerheblichen Maße ist hier altes Überlieferungsgut erhalten geblieben. Bei Markus sind es kleine Gruppen mit Logien oder mit Gleichnissen, die teilweise schon durch Neubildungen oder Kommentarworte ergänzt waren; dabei geht es vor allem um Jesu Vollmacht. Entsprechendes gilt für das lukanische Sondergut, in dem die Zuwendung Jesu zu den Armen und Ausgestoßenen besonders thematisiert ist. Im matthäischen Sondergut fallen vor allem partikularistische Tendenzen auf, die mit hoher Wahrscheinlichkeit auf das aramäisch sprechende Judenchristentum Palästinas zurückgehen (vgl. Mt 10,5f mit Gal 2,3–5 und 2,11f).

2.3.3 Während die Worte Jesu weitgehend in ihrer ursprünglichen Form weitergegeben worden sind, so daß von einem Überlieferungskontinuum auszugehen ist, sind die Erzählungen über Jesu Taten und bestimmte Ereignisse seines Lebens im wesentlichen erst in nachösterlicher Zeit geformt worden. Sie lassen bereits in der Art ihrer Darstellung eine theologische Intention erkennen. Dabei lassen sich drei Gruppen unterscheiden.

2.3.3.1 Sehr alt ist die Leidensgeschichte Jesu. Sie ist offensichtlich von Anfang an in der Gemeinde im Zusammenhang erzählt worden. Ein Vergleich der markinischen und der johanneischen Passionsgeschichte macht deutlich, welche Elemente der Erzählung zum ältesten Bestand dieses Berichtes gehören. Der ursprüngliche Text ist nicht mehr vollständig zu rekonstruieren, aber die einzelnen Schichten und ihre Intention lassen sich noch erkennen. Von Anfang an diente die Darstellungsweise dazu, nicht einfach nur Tatsachen zu berichten, sondern eine Aussage über den Sinn des Leidens Jesu zu machen, wobei alttestamentliche Texte und Motive eine besondere Rolle spielen.

2.3.3.2 In den Erzählungen, in denen Begebenheiten aus Jesu Leben und Wirken festgehalten worden sind, treten infolge der nachösterlichen Gestaltung christologische Elemente deutlich hervor. Das gilt ebenso für die Wundererzählungen wie für andere Berichte über Jesu Taten. Es ist davon auszugehen, daß ein Großteil dieser Erzählungen ihre Grundform in der aramäisch sprechenden Gemeinde erhalten hat, auch wenn mit späteren Umformungen und Überlagerungen zu rechnen ist.

2.3.3.3 Eine gewisse Sonderstellung nehmen die Streitgespräche ein, weil es dabei vor allem um ein markantes Wort Jesu geht, das er den Gegnern entgegenhalten hat. Das bedeutet allerdings nicht, daß zu Jesu Aussagen sekundär „ideale Szenen“ entworfen worden seien (so *Bult-*

mann). Die ursprüngliche Konfliktsituation ist durchaus zu erkennen. Allerdings haben die Probleme der überliefernden Gemeinde und ihre Auseinandersetzungen die Darstellung bisweilen mitgeprägt. Durchweg handelt es sich um Streitfragen, die unter jüdischen Voraussetzungen stehen.

2.4 Rudimentäre Überlieferungen in den Briefen

In der Gruppe der sogenannten Katholischen Briefe werden mehrere Repräsentanten der ältesten Zeit als Autoren genannt.

2.4.1 Eine gewisse Nähe zu alter Tradition läßt am ehesten der dem Herrenbruder zugeschriebene Jakobusbrief erkennen. Zwar entstammt der Hauptbestand der Paränese dieses Briefes dem hellenistischen Judentum, aber es sind einzelne ältere Elemente und deutliche Anklänge an Jesusworte übernommen (vgl. § 24).

2.4.2 Im 1. Petrusbrief ist eine Rückbindung an alte Tradition weniger deutlich zu erkennen. Die Berufung auf den Apostel Petrus hat in dieser Schrift nicht die Funktion, auf Überlieferung der palästinischen Urgemeinde zu verweisen. Vielmehr geht es um eine judenchristliche Tradition, die im besonderen mit dem Wirken des Apostels in der hellenistischen Welt zusammenhängt (vgl. § 25). Der Judas- und der 2. Petrusbrief enthalten keinerlei alte Tradition (dazu § 43).

3. Theologische Grundmotive

3.1 Die Bedeutung von Ostern und Pfingsten

3.1.1 Durch das Ostergeschehen und das Pfingstereignis wurde die bleibende Gegenwart des auferstandenen Herrn erfahren. Die Auferstehungserscheinungen waren zeitlich befristet, das Wirken des Geistes ist weitergegangen. Der Geist ist es im besonderen gewesen, der die Jünger gestärkt und ihren Sendungsauftrag legitimiert hat, in dessen Kraft sie Zeugnis abgelegt und die Botschaft Jesu interpretiert haben.

3.1.2 Jesus selbst hat nach allem, was wir noch erkennen können, keine expliziten Selbstaussagen gemacht, wohl aber Vollmacht für sich in Anspruch genommen. Aufgrund der Ostererfahrungen kam es in der ältesten aramäisch sprechenden Gemeinde alsbald zu christologischen Bekenntnisaussagen. Es ging darum, nicht nur Jesu Vollmacht und seinen Auftrag zu deuten, sondern auch sein Geschick und die Heilsbedeutung seiner

Person zu explizieren. Darüber hinaus war es unerlässlich, das Selbstverständnis der Jüngerschaft neu zu definieren und eine klare Orientierung für die Lebenspraxis zu gewinnen.

3.2 Die Christologie

Die Ausbildung der urchristlichen Christologie vollzog sich schrittweise in einem längeren Zeitraum. Dennoch ist schon in der ältesten Gemeinde eine relativ breite Grundlage dafür geschaffen worden.

3.2.1 Der wiederkommende Jesus

3.2.1.1 Entscheidend war zunächst die Erwartung der Parusie Jesu. Bezeichnend dafür ist die Himmelfahrtsgeschichte Apg 1,9–11, wonach es um die nachösterliche Situation der Jünger geht, die in Erwartung der Wiederkehr des Auferstandenen leben. In Sinne des geduldigen Wartens wurden Gleichnisse Jesu gedeutet oder neu konzipiert (vgl. Mk 13,33–37; Lk 19,11–27 und Mt 25,1–13).

3.2.1.2 In diesen Zusammenhang gehört auch der in aramäischer Sprache erhaltene Gebetsruf „Maranatha“, „unser Herr, komm“ (μαράνα θά, 1 Kor 16,22; vgl. Offb 22,20). Dabei hat die Prädikation „Herr“ nichts mit dem Hoheitstitel „Kyrios“ für den Erhöhten zu tun, sondern geht offensichtlich zurück auf die Anrede Jesu, die bereits zu seinen Lebzeiten üblich war.

3.2.1.3 Größere Bedeutung für die christologische Interpretation besitzt die Menschensohn-Vorstellung. Waren nach dem im Grundbestand authentischen Wort Lk 12,8f Jesus und der richtende Menschensohn unterschieden, so wurde Jesus nun mit dem „Menschensohn“ als eschatologischem Richter und Vollender gleichgesetzt (vgl. Lk 17,24.26 par; 18,8; Mk 13,26; 14,62 par; Mt 25,31–33).

3.2.2 Die Vollmacht des irdischen Jesus

3.2.2.1 In Verbindung mit dem künftigen Richter- und Vollenderamt wurde sehr früh, wie die Logienquelle zeigt, das vollmächtige irdische Wirken Jesu als Handeln des Menschensohns verstanden (Mk 2,10.28 par; Mt 8,20 par; 11,19 par). Jesu Reden und Handeln wurde damit im Zusammenhang mit seiner künftigen Vollmacht als himmlischer Men-

schensohn verstanden. Die Bezeichnung „der Menschensohn“ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) hatte eine titulare Funktion, diente gleichzeitig aber zur Umschreibung für das Ich der redenden Person; sie begegnet als Aussage in der dritten Person auffälligerweise nur im Munde Jesu. Diese Stilisierung hat sich offensichtlich daraus ergeben, daß Jesus selbst vom kommenden Menschensohn gesprochen hat; als er dann mit diesem identifiziert wurde, ist der Stil der Aussagen konsequent beibehalten worden.

3.2.2.2 Jesu irdische Vollmacht wurde sodann durch die Ausprägung von „Ich-Worten“ verdeutlicht. Die Eingangsformulierung mit vorangestelltem „Amen, ich sage euch“ (ἀμὴν λέγω ὑμῖν) geht höchstwahrscheinlich auf Jesus selbst zurück (vgl. Mk 10,15 parr), weil das vorangestellte „Amen“ als Ausdruck vollmächtigen Redens ungewöhnlich war. Ob das auch für: „Ich aber sage euch ...“ (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν) gilt, ist umstritten (Mt 5,22.28.32.34.39.44; vgl. Lk 6,27.29; 16,18); wahrscheinlicher ist, daß die antithetische Formulierung aus der frühen Gemeinde stammt. Dasselbe ist anzunehmen bei den grundsätzlichen Aussagen mit „Ich bin (nicht) gekommen ...“ (ἦλθον/οὐκ ἦλθον, Mk 2,17c parr; Lk 12,49f; Mt 5,17). Demgegenüber sind die johanneischen Ichbin-Worte wesentlich jünger, schließen sich aber an diese Tradition an.

3.2.2.3 In entsprechender Weise dienten die Wundererzählungen dazu, Jesu vollmächtiges Handeln hervorzuheben bzw. ihn als Vollmachtsträger zu kennzeichnen. Das geschah in vielen Fällen, ohne daß dabei eine besondere Würdebezeichnung eine Rolle spielte. Immerhin sind in diesen Zusammenhang auch Hoheitsprädikate aufgenommen worden. Eines der ältesten dürfte in Mk 1,24 vorliegen: mit „Der Heilige Gottes“ (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ) wurde auf Jesu Erwählung und seinen besonderen Auftrag hingewiesen (vgl. Joh 6,69).

3.2.3 Leiden, Tod und Auferstehung Jesu

3.2.3.1 Die Passionsgeschichte stellte in ihrer Grundform das Leiden und Sterben mit Hilfe alttestamentlicher Motive dar; das Vorhandensein aufschlußreicher alttestamentlicher Texte für bestimmte Ereignisse des Leidensweges Jesu ist geradezu ein Auswahlprinzip für die Berücksichtigung konkreter Begebenheiten gewesen. Die alttestamentlichen Bezüge sollen deutlich machen, daß sich die Passion Jesu nach Gottes Willen vollzogen hat. Die Leidensgeschichte wird unter der Voraussetzung erzählt, daß es sich um das Leiden eines Gerechten und von Gott Beauftragten handelt, der im Gehorsam gegenüber seinem Auftrag das Leiden und Sterben auf sich nimmt. Das geht aus der Rezeption der Leidenspsalmen

und des Motivs vom Leiden des Gottesknechts hervor (vgl. nur Mk 15,24.34 und 14,61; 15,5). Offensichtlich waren in der ältesten Fassung keine soteriologischen Aussagen vorhanden. Es ging um einen rein christologisch orientierten Bericht, für den das Auf-Sich-Nehmen des Leidens im Gehorsam gegenüber Gott ausschlaggebend war. Die Erzählungen von der Grablegung und vom leeren Grab haben formal den Charakter einer selbständigen Doppelüberlieferung, sind aber vermutlich sehr früh mit der Passionsgeschichte verbunden worden. Wer bereit ist, sein Leben hinzugeben, hat ja nach Mk 8,35 parr die Verheißung, daß er es gewinnen wird.

3.2.3.2 Wieweit die nicht in der Logienquelle, sondern nur in der vormarkinischen Tradition begegnenden Worte von der Notwendigkeit des Leidens, Sterbens und Auferstehens des Menschensohnes (Mk 8,31; 9,31 parr) in der aramäisch sprechenden Urgemeinde ausgebildet worden sind, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, aber in hohem Maß wahrscheinlich. Auch hier geht es um die von Gott bestimmte Notwendigkeit des Leidens und Sterbens (vgl. in der griechischen Fassung das δεĩ Mk 8,31 parr). Dementsprechend dürften auch die Interpretamente in der Passionsgeschichte, die auf das Leiden des Menschensohnes Bezug nehmen (Mk 14,21.41 parr), frühzeitig hinzugekommen sein.

3.2.4 Die Frage nach Jesu Messianität

3.2.4.1 Eine besondere Rolle spielte sicher von Anfang an die Frage nach Jesu Messianität. Die Heilsweissagungen des Alten Testaments, soweit sie mit einem Heilmittler rechnen, beziehen sich mehrheitlich auf einen messianischen König, der ein irdisches Reich aufrichtet. Die älteste Gemeinde zögerte daher, den Messiasitel auf Jesus anzuwenden. Einerseits war Jesu irdisches Wirken so wenig im Sinn der traditionellen Messiaserwartung von Kennzeichen eines irdischen Herrschers geprägt, daß hier eine unmittelbare Übertragung gar nicht möglich schien. In Mk 8,27–29.33 ist zudem noch ein altes Traditionsstück zu erkennen, wonach das Messiasprädikat von Jesus abgelehnt worden ist (erst in Verbindung mit dem Wort vom leidenden Menschensohn in V.31f wurde es dann positiv rezipiert). Andererseits war dem Judentum der damaligen Zeit die Vorstellung eines leidenden Messias fremd; für Jesu Weg, Auftrag und Selbsthingabe ist aber sein Tod am Kreuz von entscheidender Bedeutung gewesen.

3.2.4.2 Jesus war als Messiasprätendent, als „König der Juden“ (βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) gekreuzigt worden (Mk 15,26 parr). Aufgrund

dieser Tatsache ergab sich ein Adaption- und Transformationsprozeß, bei dem der Messiasstitel speziell auf den leidenden und sterbenden Jesus angewandt wurde, wie aus dem titularen Gebrauch von $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ in 1 Kor 15,3b zu erkennen ist. Ob das schon im Bereich der aramäisch sprechenden Gemeinde oder erst im griechischen Sprachbereich der frühen Christenheit erfolgte, ist nicht mehr mit Sicherheit zu beantworten. Immerhin sind Vorstufen in der ältesten Gemeinde wahrscheinlich.

3.2.4.3 In jedem Fall ist aus Mk 14,62 zu entnehmen, daß in der Anfangszeit die messianische Würde mit Jesu Sitzen zur Rechten Gottes und seiner Wiederkunft als Menschensohn auf den Wolken des Himmels in Verbindung gebracht worden ist. Später ergab sich dann von hier aus in Verbindung mit Ps 110,1 die Vorstellung von der „Erhöhung“ Jesu; die Ausbildung der Erhöhungsvorstellung gehört jedoch in die griechisch sprechende Gemeinde. Immerhin waren dafür von Anfang an Voraussetzungen aufgrund der Erfahrung der lebendigen Gegenwart des Auferstandenen gegeben. Himmelfahrt und Erhöhung sind allerdings zu unterscheiden: „Himmelfahrt“ bedeutet nach Apg 1,9–11 Abschluß der Ostererscheinungen und Verweis auf Jesu Wiederkunft. „Erhöhung“ bedeutet Inthronisation, Einsetzung in das himmlische Königsamt, wodurch der Erhöhte fortan seine Funktion als gegenwärtiger Herrscher innehat (Mk 12,35–37a; Röm 1,4a; Phil 2,9–11).

3.3 Die Soteriologie

Christologische Aussagen haben eine soteriologische Implikation. Gleichwohl haben christologische und soteriologische Aussagen eine je eigene Funktion. Geht es im einen Fall um Auftrag und Würde Jesu, so im anderen Fall um die Konsequenzen für das Heil der Menschen.

3.3.1 Die soteriologische Bedeutung der Auferweckung und der Wiederkunft Jesu

3.3.1.1 Die soteriologische Dimension der Verkündigung Jesu von der anbrechenden Gottesherrschaft war bei aller Gegenwartsrelevanz zukunftsbezogen. Das Auferstehungsgeschehen war dann ein Zeichen dafür, daß die anbrechende Gottesherrschaft weitergeht und zur Heilsvollendung führt. Entsprechend galt es, Jesu Botschaft so zu verkündigen, daß in der Gegenwart Heil erfahren werden kann. Das geschah, obwohl die urchristliche Verkündigung zunächst sehr stark zukunftsorientiert

blieb, was sich nicht zuletzt in der Naherwartung niedergeschlagen hat (vgl. Mk 9,1; 13,30 oder Röm 13,11).

3.3.1.2 Die Auferweckung Jesu bedeutete nicht nur Gewißheit weitergehenden Heilsgeschehens, sondern war zugleich Vorzeichen für die erwartete Totenauferweckung derer, die zur Gemeinschaft mit Jesus gehören. Wie Jesus selbst sein Leben hingegeben hat, um es neu zu empfangen, so galt für seine Jünger, daß das endgültige Heil durch den Tod hindurch empfangen wird. Das Wort vom Verlieren und Bewahren des Lebens in Mk 8,35 parr stellt in diesem Rahmen eine deutliche Beziehung zur Osterbotschaft her.

3.3.1.3 Mit dem Bekenntnis zum auferstandenen Jesus und seiner Gegenwart war zugleich die Hoffnung auf eine Bewahrung im Jüngsten Gericht verbunden. Der Menschensohn sollte ja an der Stelle Gottes das Gericht durchführen (vgl. Mt 25,31; sonst ist meist nur vom kommenden bzw. wiederkommenden Menschensohn die Rede, wobei aber seine Richterfunktion vorausgesetzt wird, wie z.B. aus Lk 17,27–30 hervorgeht). Sein irdisches Wirken, die Notwendigkeit seines Leidens und Sterbens und seine Auferweckung waren ausgerichtet auf sein rettendes Handeln am Ende der Zeit. So ist es verständlich, daß es im Urchristentum soteriologische Aussagen gibt, die ausschließlich am Ostergeschehen und dessen Relevanz für die kommende Heilsvollendung orientiert sind. Bezeichnend dafür ist die Bekenntnisformel in 1 Thess 1,10, bei der es darum geht, „zu erwarten seinen (Gottes) Sohn vom Himmel her, welchen er von den Toten auferweckt hat, Jesus, der uns erlösen wird aus dem kommenden Zorn(gericht)“ (καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης). Diese Auffassung wurde von der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde übernommen und in V.9 mit einem Aufruf zur Abkehr von den Götzen und der Hinwendung zum lebendigen Gott verbunden. Ebenso begegnet in der Logienquelle eine Konzeption, in der die Passion Jesu unberücksichtigt bleibt und alles unter dem Vorzeichen des irdischen Wirkens Jesu und seiner erwarteten Wiederkunft als Richter steht; dabei wird das Auferstehungsgeschehen nicht thematisiert, wohl aber vorausgesetzt, wie das Logion Mt 10,39//Lk 17,33 (parallel zu Mk 8,35) erkennen läßt.

3.3.1.4 Mit der Wiederkunfts- und Gerichtserwartung verbindet sich in alter Tradition eine merkwürdige Vorstellung, die auf frühe judenchristliche Vorstellungen zurückgehen muß. Es handelt sich um das in der Logienquelle enthaltene Wort über die Mitbeteiligung des Zwölferkreises am Jüngsten Gericht: „Ihr werden auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten“ (καθήσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλάς τοῦ Ἰσραήλ, Mt 19,28, fast wortgleich in Lk 22,30).

Vorausgesetzt ist hier die Teilnahme der Repräsentanten der Jesusjüngerschaft beim Vollzug des Urteils über ganz Israel. Es geht um die Zuversicht, daß die Zugehörigkeit zum neuen Gottesvolk, dessen Sammlung zu Lebzeiten Jesu begonnen hat und in nachösterlicher Zeit weitergeht, auch beim Endgericht eine besondere Bedeutung haben wird, so daß diejenigen, die auf Erden zu Jesus gehörten, auf seiner Seite stehen werden. Diese Vorstellung hat auch bei Paulus nachgewirkt, wenn er in 1 Kor 6,2, bezogen auf alle Christen und die ganze Welt, formuliert: „Wißt ihr denn nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden?“ (οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινούσιν;).

3.3.2 Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu

3.3.2.1 Trotz der hohen Bedeutung der Auferweckung und Wiederkunft Jesu drängte sich frühzeitig die Frage nach der soteriologischen Bedeutung seines Todes auf. Stand Jesu Leiden und Sterben zunächst unter dem Vorzeichen des Leidens eines Gerechten und der von Gott verfügbaren Notwendigkeit, der er sich im Gehorsam unterwarf, so ging es alsbald auch um die Heilsbedeutung des Kreuzestodes. Kristallisationspunkt dafür ist die Feier des Herrnmahls gewesen. Daß Jesus sein Leben für andere hinzugeben bereit war, ist durch sein Abschiedsmahl klar zum Ausdruck gekommen. Seine „Proexistenz“ ist in der Folgezeit Ansatz für die soteriologischen Deutungen gewesen, die sich mit seinem Tod verbunden haben.

3.3.2.2 Expliziert wurde die Heilsbedeutung des Todes Jesu mit Hilfe der Motive der Vergebung der Sünden, der Sühne und der Stellvertretung. Auch wenn es sich ursprünglich um selbständige Motive gehandelt hat, sind sie häufig miteinander verbunden worden. Vergebung der Sünden beseitigt, was die Menschen von Gott trennt. Sündenvergebung wurde nach alttestamentlich-frühjüdischer Tradition gewährt aufgrund des Gebets (vgl. Dan 9,15–19; Lk 18,13), aufgrund des richterlichen Freispruchs durch Nichtanrechnung der Sünden (vgl. Ps 32,1f, zitiert in Röm 4,7f, ferner 2 Kor 5,19b; so auch Mk 1,4 par) und aufgrund des von Gott eingesetzten Sühnekults (vgl. Lev 4+5; 16). Sühne, die es stets mit der Beseitigung von Schuld zu tun hat, wurde im Frühjudentum aber keineswegs nur kultisch verstanden, sondern auch im Zusammenhang mit dem Leiden und Sterben eines Gerechten. Dabei war ausschlaggebend, daß von einem Gerechten Sühne nicht nur für eigene Sünden, sondern stellvertretend für andere geleistet werden konnte (vgl. *Eduard Lohse*). Wenngleich eindeutige frühjüdische Belege aus dem hellenistischen Judentum stammen (vgl. 2 Makk 7,37f; 4 Makk 6,28f; 17,22), zeigt doch Jes 53,10–

12, ganz unabhängig von dem speziellen Motiv der universalen Sühne, daß es auch im palästinischen Bereich die Vorstellung einer nichtkultischen Sühne gegeben hat (wobei mit $\square\psi\aleph$, „Ersatzleistung“, in V.10 kein kultischer, sondern ein juristischer Begriff verwendet wird); dazu kommen Belege aus dem allerdings jüngeren rabbinischen Schrifttum.

3.3.2.3 Mit Hilfe dieser Traditionen ist der Tod Jesu vermutlich schon in der aramäisch sprechenden Urgemeinde gedeutet worden. Dabei schied die Vergebung aufgrund des Gebets aus, und die typologisch angewandte kultische Sühne hat anfangs kaum eine Rolle gespielt. Entscheidend war der Gedanke der stellvertretenden nichtkultischen Sühne. Zwar gab es auch das in der Antike, vor allem im griechischen und römischen Bereich weitverbreitete Motiv des „Sterbens für“, bei dem der Stellvertretungsgedanke nicht notwendig mitenthalten ist, es vielmehr primär um ein „Sterben zugunsten von“ geht (vgl. Röm 5,7; Joh 11,50; 18,14); aber diese Auffassung fehlt im Alten Testament. Da 1 Kor 15,3b ausdrücklich bei der Aussage über Jesu Sterben „für unsere Sünden“ auf die Schriftgemäßheit hinweist ($\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\theta\alpha\nu\epsilon\nu \acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho \tau\acute{\omega}\nu \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\omega\nu \eta\mu\acute{\omega}\nu \kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \tau\acute{\alpha}\varsigma \gamma\rho\alpha\phi\acute{\alpha}\varsigma$), ist daher von der nichtkultischen Sühnevorstellung auszugehen. Die Herkunft der soteriologisch motivierten Sterbe- und Hingabeformeln aus dem aramäischen Sprachbereich ist allerdings nicht unumstritten. Das gilt auch für die formelhafte Aussage 1 Kor 15,3b(4f). Da jedoch eine rege Wechselbeziehung zwischen der aramäisch sprechenden und den griechisch sprechenden Gemeinden vorauszusetzen ist, wird man hier mit einer gemeinchristlichen Tradition der ältesten Zeit rechnen können, zumal in 1 Kor 15,11 die Gleichheit der zentralen Botschaft hervorgehoben wird: „Ob ich oder jene es sind, so verkündigen wir und so seid ihr zum Glauben gekommen“ ($\epsilon\iota\tau\epsilon \omicron\upsilon\tilde{\nu} \acute{\epsilon}\gamma\omega \acute{\epsilon}\iota\tau\epsilon \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\iota, \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma \kappa\eta\rho\acute{\upsilon}\sigma\sigma\omicron\mu\epsilon\nu \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\acute{\upsilon}\sigma\alpha\tau\epsilon$). Das ist vor allem auch bei dem zweifellos von Anfang an gefeierten Herrenmahl vorauszusetzen, wo der im Brotwort enthaltene Hingabegedanke eine soteriologische Implikation im Sinn der stellvertretenden Sühne enthält.

3.3.2.4 Eine andere Frage ist, ob bereits in ältester Zeit die Übernahme des universalen Sühnemotivs aus Jes 53,10–12 vorausgesetzt werden kann. Bei Mk 10,45//Mt 20,28 kann man aufgrund der Parallele in Lk 22,27 noch feststellen, daß das Bildmotiv vom „Lösegeld für die Vielen“ ($\lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\nu\nu \acute{\alpha}\nu\tau\iota \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$) sekundär ist, was aber nicht gegen ein hohes Alter sprechen muß. Da die aramäisch sprechende Gemeinde Jerusalems jedoch gegenüber der Heidenmission äußerst zurückhaltend war (vgl. 3.8), ist anzunehmen, daß sich diese universale Heilsvorstellung erst im griechisch sprechenden Judenchristentum durchgesetzt hat. Entsprechendes gilt dann auch für das Kelchwort beim Herrenmahl (vgl. 3.6).

3.4 Das Selbstverständnis der Jüngerschaft

Die Jüngergemeinschaft wurde durch das Osterereignis neu konstituiert. Sie lebte wie Jesus innerhalb des Judentums und verstand sich als eine Gruppe des Judentums, was ein besonderes Selbstverständnis nicht ausschloß.

3.4.1 Die Jüngergemeinschaft wollte als christliche Gemeinde weder an die Stelle des Judentums treten noch sich vom Judentum lösen. Sie verstand sich auch nicht, wie etwa die Qumran-Gemeinschaft, als „heiliger Rest“ im Sinne der jesajanischen Tradition (vgl. Jes 7,3), sondern wie in vorösterlicher Zeit als Sammlung des eschatologischen Gottesvolkes und damit als eschatologisch erneuertes Israel. Darum wurde auch die vorösterliche Institution des Zwölferkreises weitergeführt und durch die Nachwahl des Matthias ergänzt (Apg 1,15–26). Dabei hat der Begriff כְּהֵנֵךְ bzw. aramäisch כְּהֵנֵךְ eine zentrale Rolle gespielt, der dann in der griechisch sprechenden Gemeinde wie in der Septuaginta mit ἐκκλησία bzw. ἐκκλησία θεοῦ im Sinn der Gottesvolktradition wiedergegeben wurde.

3.4.2 Handelt es sich bei der Vorstellung vom Gottesvolk um den seit Jesus maßgebenden Grundgedanken, so lassen weitere Bezeichnungen die spezifische Stellung und Aufgabe der Jüngergemeinschaft erkennen. Dazu gehört οἱ ἅγιοι, „die Heiligen“, was besagt, daß die Jüngergemeinschaft sich in besonderer Weise ausgesondert und beauftragt wußte (vgl. z.B. 1 Kor 1,2). Hinzu kam οἱ ἐκλεκτοί, „die Auserwählten“, als Bezeichnung derer, die für das endzeitliche Heil und die Heilsvollendung bestimmt sind (Mk 13,20.22.27 par; Röm 8,33 u.ö.). Schließlich spielte die Bezeichnung οἱ πτωχοί, „die Armen“, eine Rolle. Sie bezog sich auf die soziale Stellung, vor allem aber auf die religiöse Haltung; die Gemeinde war tatsächlich arm, wie wir aus der Überlieferung über die Kollekte wissen, das Armsein wurde aber im Sinne der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition als besonderes Kennzeichen der Frommen verstanden (so vor allem in Röm 15,26).

3.4.3 Dem Selbstverständnis als Gottesvolk entsprach die Organisation der ältesten Gemeinde. Repräsentanten der Jüngergemeinschaft waren „die Zwölf“ (οἱ δώδεκα). Diese Zwölf waren ja das sichtbare Zeichen für die Sammlung des eschatologisch erneuerten Gottesvolkes. Sie nahmen in der Anfangszeit, in der noch keine besonderen Organisationsprobleme auftraten, auch die Leitungsfunktionen wahr. Wie wir aus Gal 2,1–10 wissen, ist dann aber relativ bald die Verantwortung auf den Kreis der drei „Säulen“ (στῦλοι) übergegangen, nämlich den Herrenbruder Jakobus, den Apostel Petrus und den Zebedaiden Johannes, wobei der Begriff

der „Säulen“ auf das ekklesiologische Motiv eines Hauses oder Tempels hinweist. Eine eigene Verantwortung lag daneben bei den „Aposteln“ (οἱ ἀπόστολοι), die, wie aus 1 Kor 15,5.7 hervorgeht, nicht mit den „Zwölf“ identisch waren, auch wenn es teilweise eine doppelte Zugehörigkeit gab, wie das bei Petrus der Fall gewesen ist. Die vom Auferstandenen eingesetzten und darum zahlenmäßig begrenzten „Apostel Jesu Christi“ (vgl. Gal 1,1.17) waren in spezieller Weise mit der Verkündigung der Heilsbotschaft betraut.

3.4.4 Ein besonderes Kennzeichen für die Jerusalemer Urgemeinde ist die Gütergemeinschaft gewesen, die in Apg 2,44; 4,32.36f erwähnt wird. Vermutlich nach dem Modell der Gemeinde von Qumran ist der Versuch unternommen worden, eine totale Lebensgemeinschaft zu praktizieren. Sie ist aber keine allgemeine Verpflichtung gewesen, wie aus der Erzählung über Ananias und Saphira in Apg 5,1–11 deutlich hervorgeht. Die Gütergemeinschaft sollte Ausdruck für die Zusammengehörigkeit und gegenseitige Verantwortlichkeit aller Gemeindeglieder sein. Allerdings ist anzunehmen, daß dieses Modell einer Lebensgemeinschaft in der frühen Christenheit nicht sehr lange in Kraft blieb und erst sehr viel später in der Mönchstradition wiederaufgenommen wurde.

3.5 Die Taufe

Von Anfang an hat es in der Urgemeinde eine christliche Taufe gegeben. Im ganzen Urchristentum war daher die Taufe selbstverständliche Praxis. Der traditionsgeschichtlich späte „Taufbefehl“ in Mt 28,19 (vgl. Mk 16,16) kann zur Begründung dafür nur indirekt herangezogen werden; insgesamt ist aber noch klar zu erkennen, daß aufgrund des Oster- und Pfingstgeschehens die Taufe eingeführt worden ist.

3.5.1 Historisch ist unbestreitbar, daß die Taufe der nachösterlichen Zeit von der Johannestaufe abhängig ist. Wesentliche Komponenten der urchristlichen Taufe sind bei Johannes dem Täufer bereits vorgegeben: der eschatologische Horizont, der Ruf zur Umkehr, die Einmaligkeit und der Vollzug durch einen Täufer. Von besonderer Bedeutung war auch, daß Jesus selbst von Johannes dem Täufer getauft worden ist.

3.5.2 Es handelte sich allerdings keineswegs um eine bloße Übernahme der Johannestaufe, sondern um eine sehr bewußte Christianisierung. Die Taufe erfolgt nun „im Namen Jesu“ (ἐν bzw. ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ entsprechend der Wendung 𐤒𐤌𐤓). Die Ausrufung eines Namens hatte im alttestamentlich-jüdischen Verständnis Rechtsfunktion; es ging dabei um die rechtsgültige Unterstellung unter den, dessen Name genannt wurde.

Damit trat die im Namen des Auferstandenen vollzogene Taufe an die Stelle der Nachfolge. Sie wurde zum Zeichen für die Eingliederung in die Gemeinschaft der Jesusjünger und die fortan bestehende Zugehörigkeit zu Jesus. Wer getauft ist, trägt den Namen Jesu und ist Glied der eschatologischen Heilsgemeinschaft.

3.5.3 Da Johannes der Täufer seine Taufe als einen Versiegelungsakt im Sinne von Ez 9,4 verstanden hat und Jesus die Nachfolge ebenfalls in Beziehung zu dieser Vorstellung einer Versiegelung gebracht hat (vgl. § 3.1 und § 5.1), legte sich die Verbindung von Nachfolge und Taufe nahe. Während für Johannes die Taufe eine Versiegelung auf die künftige Sündenvergebung im Gottesgericht war, ist für urchristliches Verständnis von Anfang an die Sündenvergebung mit dem Taufakt verbunden gewesen. Das entspricht der Vollmacht Jesu zur Vergebung der Sünden, die von ihm nach Mt 18,18 den Jüngern übertragen worden ist.

3.5.4 Die Taufe stand von Beginn an in enger Relation zur Geistverleihung. Dem im Namen Jesu Christi Getauften wird nach Apg 2,38 die Gabe des Heiligen Geistes verheißen. Mit dem Vollzug der Taufe wird der Täufling in den Bereich hineingestellt, in dem der Geist wirkt, so daß auch er davon erfaßt werden kann. Der Geist ist hierbei noch als dynamische Kraft verstanden, was auch aus der Schilderung des plötzlichen Erfastwerdens der Gemeinde vom Geist in Apg 4,31 hervorgeht. Das zeigen ferner die Erzählungen der Apostelgeschichte, in denen Taufe und Geistverleihung nicht unmittelbar zusammenfallen (vgl. 8,14–17; 10,44–48; 19,1–7), aber gleichwohl zusammengehören. Insgesamt ist wichtig, daß Jesu eigene Taufe samt Verleihung des Geistes und die nachösterliche Taufe der Glaubenden und deren Geistempfang korrelativ zusammengehören. Die Taufe Jesu, wie sie in der Urgemeinde erzählt und gedeutet wurde, ist das Urbild der christlichen Taufe.

3.6 Das Herrenmahl

3.6.1 Die Bezeichnung „Herrenmahl“ (κυριακὸν δεῖπνον) kommt erst im griechischen Sprachraum auf. Nach der Darstellung der Apostelgeschichte wurde in der Anfangszeit das Gemeinschaftsmahl mit dem aus der jüdischen Tradition stammenden und auch in die griechische Sprachtradition der Gemeinde übernommenen Wort „Brotbrechen“ bezeichnet (κλάσις τοῦ ἄρτου bzw. κλάω ἄρτον, vgl. Apg 2,42.46; 20,7.11; aber auch Lk 24,35 und 1 Kor 10,16). Der Akt des Brotbrechens und seine Deutung sind das Kernstück der Gemeinschaftsfeier der nachösterlichen Jünergemeinschaft.

3.6.2 Es ist bisweilen gefragt worden, ob es sich bei dem „Brotbrechen“ und dem „Herrenmahl“ überhaupt um dieselbe Mahlfeier gehandelt habe. Nach *Hans Lietzmann* wäre im Bereich der palästinischen Urgemeinde mit der Fortsetzung der Feier der Mahlgemeinschaften aus vorösterlicher Zeit zu rechnen, im Bereich der hellenistischen Gemeinde dagegen mit einer Weiterführung und soteriologischen Deutung des Abschiedsmahles Jesu. Diese Hypothese vom doppelten oder gar mehrfachen Ursprung des urchristlichen Abendmahls hat sich aber nicht bewährt, obwohl sie neuerdings wieder aufgegriffen wurde (*Bernd Kollmann*). Es geht um ein und dieselbe Mahlfeier, die im Urchristentum allerdings schrittweise ausgebaut worden ist.

3.6.3 Das urchristliche Herrenmahl hat drei Wurzeln: die Mahlgemeinschaften Jesu, sein Abschiedsmahl und die Erscheinungsmahle des Auferstandenen. Dabei war das Abschiedsmahl der Kristallisationskern für die nachösterliche Feier, wie vor allem die Einsetzungsworte zeigen. Jesu Mahlgemeinschaften wirkten in der Offenheit und Aufnahmebereitschaft nach, die Erscheinungsmahle in der Gewißheit der lebendigen Gegenwart des Auferstandenen.

3.6.3.1 Bei der Frage nach der ältesten Gestalt des urchristlichen Herrenmahls und des Einsetzungsberichtes ist davon auszugehen, daß es sich um ein gemeinschaftliches Sättigungsmahl handelte, bei dem der Brot ritus in Verbindung stand mit dem von Jesus beim Abschiedsmahl gesprochenen Brotwort in der ursprünglichen Fassung von Mk 14,22b par (ohne einen die Sühnefunktion explizierenden Zusatz). Dies war das Hauptkennzeichen der ältesten urchristlichen Feier. Es ging um die Hingabe für andere. Mit dem abschließenden Kelchritus war höchstwahrscheinlich das Verheißungswort Mk 14,25 par verbunden, das ebenfalls authentisch sein dürfte.

3.6.3.2 Ob das soteriologisch ausgestaltete zweite Einsetzungswort auf die frühe palästinische Gemeinde zurückgeht, ist nicht völlig sicher. Die beiden in Mk 14,24//Mt 26,28 aufgenommenen Motive der Sühne und der Bundeserneuerung dürften dennoch alt sein (zur Sühne vgl. 3.3.2, zum Bundesverständnis Lk 22,29f). Sie haben sich aber vermutlich erst allmählich zu einem eigenen Kelchwort verdichtet; darauf verweist ja auch die unterschiedliche Fassung der Einsetzungsworte bei Paulus/Lukas. Wieweit der universale Gedanke der Sühne aus Jes 53,10–12 bereits in der aramäisch sprechenden Gemeinde berücksichtigt war, ist unklar und wegen ihres Missionsverständnisses eher unwahrscheinlich (vgl. 3.8).

3.6.4 Die Mahlgemeinschaft bedeutet von Anfang an Gemeinschaft mit dem in den Tod gegangenen und von Gott auferweckten Jesus von Nazareth. Sie ist Ausdruck der Zugehörigkeit zu ihm und der lebendigen Erfah-

rung seiner Gegenwart. Indem das Mahl „zu seinem Gedächtnis“ (לְזֵכְרוֹן = εἰς ἀνάμνησιν) gefeiert wurde, war sein Wort und Handeln präsent.

3.7 Die Stellung zu Gesetz und Tempelkult

3.7.1 Für die palästinische Urgemeinde aramäischer Sprache gab es keinen Bruch mit der jüdischen Tradition. Man verstand sich als das in Erneuerung befindliche Israel. Insofern sind Gesetz und Kult auch nicht in Frage gestellt worden. Jesu Aussagen über das Gesetz wurden nicht als eine Kritik an der gesetzlichen Ordnung verstanden, sondern als vollmächtige, weiterführende Auslegung der Tora, die deren wahren Sinn erschließen soll. Bezeichnend für diese Haltung ist eine Tradition wie Mt 5,18f, wonach kein Jota oder Häkchen am Text der Tora geändert werden darf.

3.7.2 Trotz aller Gesetzestreue ist Jesu Freiheit gegenüber dem Gesetz nicht preisgegeben worden. Seine Worte wurden festgehalten, und die Erzählungen über sein einzelne Gesetzesbestimmungen tangierendes Verhalten wurden weitergegeben. Die Bereitschaft, das Gesetz im Sinne Jesu zu erfüllen, war dabei ausschlaggebend, wobei das Doppelgebot der Liebe sicher eine besondere Funktion hatte.

3.7.3 Mit der Feier des Herrenmahls war überdies ein neues gottesdienstliches Zentrum entstanden. Das gottesdienstliche Leben war daher trotz Teilnahme am Tempelkult nicht mehr auf die Opferriten ausgerichtet, sondern war in erster Linie „Gedächtnis“ des Heilstodes Jesu und konkrete Realisierung der Heilsgemeinschaft, die er gestiftet hat. Die Bindung an den Tempel war demgegenüber Zeichen der Solidarität mit Israel, und der Tempel selbst wurde vor allem als „Bethaus“ angesehen (vgl. Mt 21,13 par; Apg 3,1).

3.8 Das Verständnis des Sendungsauftrags

3.8.1 Der missionarische Auftrag wurde im Zusammenhang mit der vorösterlichen Sendung der Jünger als Sendung an die „verlorenen Schafe Israels“ verstanden (Mt 15,24). Es ging um die Weiterverkündigung der Botschaft Jesu unter den Gliedern des alten Bundes. Jesu Verkündigung und die eigene Verkündigung der Gemeinde wurden im Sinn von Jes 52,7; 61,1 als „Frohbotschaft“ verstanden, die es hier zu proklamieren galt.

3.8.2 Die Frage einer Verkündigung unter Nichtjuden blieb in der Anfangszeit strittig. Während Petrus nach dem (von Lukas erheblich erweiterten) Überlieferungsstück vom Hauptmann Kornelius in Apg 10

eine offene Haltung gegenüber Heiden vertrat, wurde wohl mehrheitlich die Auffassung vertreten, daß es eine Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde nur unter der Voraussetzung der Beschneidung und Gesetzesobservanz geben könne, wie die Auseinandersetzungen beim Apostelkonvent zeigen (vgl. bes. Apg 15,1.5; Gal 2,3–5).

3.8.3 Unter den konsequenten Vertretern einer partikularistischen, nur auf Israel ausgerichteten Heilsverkündigung wurde sogar eine eindeutige Abgrenzung gegenüber einer Mission unter den Samaritanern und den Heiden vollzogen, wie aus Mt 10,5b.6 hervorgeht: „Geht nicht auf den Weg zu den Heiden und geht nicht hinein in eine Stadt der Samaritaner; geht vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσελθῃτε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ). Die Botschaft an die Heiden und ihre Bekehrung war nach Auffassung dieser Judenchristen nicht Menschen aufgetragen, wurde auch nicht als ein Ereignis der noch währenden Geschichte angesehen, sondern als eine eschatologische Tat Gottes. Diese Tradition ist in Offb 14,6 festgehalten, wo das „ewige Evangelium“ am Ende der Zeiten vom Himmel her den Völkern durch einen Engel verkündigt wird.

4. Abschließende Überlegungen

Unser Wissen über Verkündigung und Theologie der frühen aramäisch sprechenden Gemeinde bleibt fragmentarisch. Dennoch zeichnet sich in Umrissen ein relativ kohärentes Bild ab.

4.1 Das entscheidende Verdienst der ältesten nachösterlichen Gemeinde im aramäisch sprechenden Raum ist die Bewahrung, die bewußte Sammlung und die Weitergabe der Jesustradition. Aus diesem Grunde läßt sich eine große Nähe zur Verkündigung Jesu erkennen. Gleichzeitig hat sich aber auch die Ausbildung einer eigenständigen Tradition vollzogen, bei der sich die Ostererfahrung und die veränderte Situation in nachösterlicher Zeit spiegeln. Sicher ist nicht alles, was innerhalb dieser Gemeindefradition erhalten geblieben ist, bereits in der allerersten Zeit ausgeprägt worden. Zudem ist eine sich verstärkende Rückbindung an das Judentum festzustellen, vor allem seit der Herrenbruder Jakobus die Leitung der Jerusalemer Gemeinde übernommen hatte. Aber die Grundkonzeption der Verkündigung und Theologie der Frühzeit hat sich ohne Zweifel durchgehalten.

4.2 Mit der Tradition der aramäisch sprechenden Urgemeinde ist das Fundament für eine christliche Theologie gelegt worden. Dabei spielte

neben der Rezeption der Jesusüberlieferung das Bekenntnis zu Jesu Person und das Verständnis der eigenen Situation und Aufgabe eine entscheidende Rolle. Nicht zufällig geht relativ viel Traditionsgut der späteren Gemeinde der Substanz nach auf die frühe Urgemeinde zurück, hat aber sprachlich und vorstellungsmäßig eine veränderte Gestalt angenommen.

§ 10 Die Botschaft des Evangeliums in den frühen hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden

1. Vorbemerkungen

1.1 Zum methodischen Vorgehen

1.1.1 Ebenso wie die Botschaft Jesu und die Verkündigung der aramäisch sprechenden Urgemeinde kann die Verkündigung und Theologie der frühen hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde nur auf dem Wege einer traditionsgeschichtlichen Untersuchung urchristlicher Texte rekonstruiert werden. Es ist daher zu klären, ob ausreichende Kriterien erkennbar sind, die es bei einer diachronen Analyse ermöglichen, die Eigenständigkeit einer hellenistisch-judenchristlichen Gemeindefradition nachzuweisen.

1.1.2 Sehr früh hat sich in Jerusalem eine eigene griechisch sprechende Gemeinde gebildet. Während unmittelbar nach Ostern mit einer weitgehend einheitlichen Traditionsbildung zu rechnen ist, hat sich bei den griechisch sprechenden Judenchristen allein schon aus sprachlichen Gründen eine eigenständige Aus- und Weiterbildung ergeben. Bei der Übertragung der Tradition der aramäisch sprechenden Judenchristen Palästinas in die griechische Koine-Sprache handelte es sich nicht nur um einen Übersetzungsvorgang formaler Art. Vielmehr sind mit jeder Sprache bestimmte Denkvoraussetzungen und Artikulationsmöglichkeiten gegeben, die sich auswirken. Der Verstehens- und Vorstellungshorizont ist ein anderer, was bei einer noch so bewußten und sorgfältigen Übertragung vorgegebener Traditionen Einfluß gewinnt.

1.1.3 Natürlich geschah die alsbald einsetzende eigene Traditionsbildung in Abhängigkeit von bereits geprägtem Gut. Es gab vermutlich auch eine selbständige Rezeption vorösterlicher Überlieferungen. Das würde bedeuten, daß nicht alles, was an alter Tradition bei der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde vorliegt, bereits zum Überlieferungsbestand der aramäisch sprechenden Urgemeinde gehört haben muß. So wäre es denk-

bar, daß unabhängig von der aramäisch sprechenden Gemeinde galiläische Traditionen übernommen worden sind. Darüber lassen sich allerdings nur Vermutungen anstellen. Man muß sich aber die verschiedenen Möglichkeiten vor Augen halten, auch wenn keine konkreten Schlüsse daraus gezogen werden können.

1.1.4 Die fließenden Übergänge zwischen der aramäisch sprechenden Gemeinde Jerusalems und der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde dürfen jedenfalls nicht übersehen werden. Mag am Anfang der eigenen Traditionsbildung in der griechisch sprechenden Gemeinde noch eine relativ große Nähe zum Ursprung erhalten geblieben sein, bei der Weiterentwicklung kam es notwendigerweise zu Veränderungen, da die Aneignung sich in einer Weise vollzog, die den Voraussetzungen der eigenen Denkweise entsprach. Ohne Zweifel hat sich seit der Verlagerung der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde von Jerusalem nach Antiochia ein relativ selbständiger Ausbau der Tradition ergeben. Dabei sind auch die Gemeinsamkeiten zwischen der antiochenischen Tradition und Paulus zu beachten, zumal Paulus seinerseits die Traditionsentwicklung der Gemeinde von Antiochia beeinflußt haben dürfte. Methodisch ist daher ein sehr komplexer Sachverhalt zu beachten.

1.2 Zur Darstellung

1.2.1 Seit *Wilhelm Heitmüller* und *Wilhelm Bousset* wird zwischen der palästinisch-judenchristlichen und der hellenistischen bzw. hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde vor und neben Paulus unterschieden. *Rudolf Bultmann* hat dementsprechend den Eingangsteil seiner Theologie konzipiert. Ich selbst habe in meiner Arbeit über die christologischen Hoheitstitel diese Unterscheidung möglichst konsequent durchzuführen versucht, habe aber zu stark das Nacheinander betont, während in höherem Maße mit einem Nebeneinander zu rechnen ist.

1.2.2 Die Unterscheidung zwischen einer palästinisch-judenchristlichen und einer hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde und Gemeindefradition ist in den neueren Lehrbüchern der neutestamentlichen Theologie nicht allgemein übernommen worden. *Leonhard Goppelt* hat eingehend die Theologie der Urgemeinde, der „Kirche unter Israel“, behandelt, sagt dann aber, der Versuch, die Verkündigung und Theologie der hellenistischen Gemeinde gesondert darzustellen, führe zu „unhistorischen Abstraktionen“ (II S. 360f). *Eduard Lohse* spricht zusammenfassend vom „Kerygma der ersten Christenheit“ (S. 51). Entsprechend ist ein Kapitel bei *Hans Conzelmann – Andreas Lindemann* mit „Das Kerygma der

ältesten Gemeinden“ überschrieben (S. 31); in der Erstauflage bei *Conzelmann* lautete die Überschrift: „Das Kerygma der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinde“ (S. 43). Dasselbe gilt schließlich für *Peter Stuhlmacher*, der in seiner *Biblischen Theologie des Neuen Testaments* zwischen die Kapitel über die Verkündigung Jesu und die Verkündigung des Paulus ein Kapitel über „Die Verkündigung der Urgemeinde“ stellt (I S. 161).

1.2.3 Vom unterschiedlichen Traditionsgut her erweist sich eine Darstellung der Verkündigung und Theologie der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden als unerlässlich. Allein wegen der sprachlichen Unterschiede ist zu differenzieren. Dabei muß ebenso die enge Verbindung mit der Tradition der aramäisch sprechenden Gemeinde beachtet werden, wie die Tatsache, daß es trotz der vorrangigen Bedeutung der Gemeinde von Antiochien zu einer vielfältigen Weiterentwicklung im hellenistischen Raum gekommen ist. Eine zusammenfassende Sicht der hellenistisch-jüdischen Tradition vor und neben Paulus muß sich allerdings auf die gemeinsamen Überlieferungselemente konzentrieren. Es wird im wesentlichen wieder darum gehen, einen Kernbestand zu eruieren, der für die judenchristlichen Gemeinden im hellenistischen Raum kennzeichnend ist.

2. Der Überlieferungsbestand

2.1 Die Hellenisten in Jerusalem und Antiochien

2.1.1 Ein wichtiger Überlieferungskomplex sind die Nachrichten in Apg 6,1–8,3 über die „Hellenisten“ (Ἑλληνιστάι) in Jerusalem. „Hellenisten“ ist hier Bezeichnung der in Jerusalem ansässigen griechisch sprechenden Juden, im Unterschied zu den „Hebräern“ (Ἑβραῖοι), die hebräisch bzw. aramäisch sprachen. In Apg 6,9 werden Synagogen der „Hellenisten“ in Jerusalem erwähnt, also Versammlungs- und Lehrhäuser für dauernd oder vorübergehend dort lebende Diaspora-Juden, wofür es auch ein eindeutiges archäologisches Zeugnis gibt (die Theodotos-Inschrift, vgl. *Barrett-Thornton* S. 61f). Aus dem Bereich dieser Diaspora-Juden sind viele, wie schon die Völkerliste in Apg 2,9–11 andeutet, zum Glauben an Christus gekommen. Demzufolge sind für die Apostelgeschichte die „Hellenisten“ vor allem griechisch sprechende Judenchristen, während die „Hebräer“ die aramäisch sprechenden Glieder der Urgemeinde sind. Die „Hellenisten“ stellten alsbald eine eigene Gruppe in der Urgemeinde dar und hatten nach Apg 6,3 ein Gremium von sieben Männern, die „Sieben“ (οἱ ἑπτὰ, vgl. Apg 6,3; 21,8), an ihrer Spitze. Nach Apg 6,1–6 werden diese „Sieben“ von den „Zwölf“ als „Diakone“ (διάκονοι)

für die Gesamtgemeinde eingesetzt. Neben den Leitungsfunktionen haben sie im Bereich ihrer eigenen Gemeindegruppe die Stellung von „Evangelisten“ (εὐαγγελιστάι), also Boten des Evangeliums, gehabt (vgl. Apg 21,8).

2.1.2 Wegen der gesetzeskritischen Verkündigung des Stephanus kam es in Jerusalem alsbald zu einem Konflikt mit der jüdischen Behörde, wie aus Apg 6,8–8,3 hervorgeht. Unklar ist nach der Darstellung der Apostelgeschichte, welche Konsequenzen das hatte. Nach 8,1b.c kam es zu einer Verfolgung und Vertreibung „aller“ Christen, „außer den Aposteln“ (πλήν τῶν ἀποστόλων). Da anschließend aber einerseits von den „Zerstreuten“ (διασπαρέντες, vgl. 8,4; 11,19) und andererseits von der „Gemeinde/Kirche“ (ἐκκλησία) in Jerusalem und Judäa gesprochen wird (9,26ff.31; 11,1ff.27ff), kann es sich bei der Vertreibung nur um die „Hellenisten“, also die griechisch sprechenden Judenchristen, gehandelt haben.

2.1.3 Die „Zerstreuten“ kamen nach Samarien, Phönizien, Syrien und Zypern (Apg 8,4f; 11,19a). Sie haben in Antiochien am Orontes ein neues Zentrum geschaffen (11,19b–26), das neben Jerusalem die weitere Entwicklung der ältesten Christenheit entscheidend bestimmt hat. Lukas hat in Apg 11,19–30; 12,24–15,35 antiochenisches Traditionsgut verarbeitet, das Aufschluß gibt über das Selbstverständnis dieser Gemeinde, ihre missionarische Aktivität, die Zusammenarbeit mit Paulus sowie über das Verhältnis zu Jerusalem. Insofern sind von hierher Erkenntnisse über die frühe hellenistisch-judenchristliche Gemeinde zu gewinnen.

2.2 Das hellenistisch-judenchristliche Traditionsgut bei Paulus

2.2.1 Paulus beruft sich im 1 Kor 15,1–5.11 auf die gemeinsame und einheitliche Tradition der gesamten Urchristenheit. Sein in Gal 1,18 erwähnter Besuch bei Petrus in Jerusalem diene zweifellos einer Verständigung über die gemeinsamen Verkündigungsgrundlagen. Andererseits ist nicht zu übersehen, daß Paulus aufgrund seiner Taufe durch Ananias und die Aufnahme in die Gemeinde von Damaskus sowie durch seine weitere Tätigkeit in Tarsus und Antiochien vor allem durch Traditionen der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden geprägt worden ist. Das in seinen Briefen aufgegriffene alte Traditionsgut dürfte zu einem erheblichen Teil aus der antiochenischen Gemeindefradition stammen. Neben den Bekenntnisaussagen über den einen Gott als Schöpfer und Vollender sind es vor allem geprägte christologische Aussagen, die er aufgreift. Dazu kommen Aussagen über die Taufe und das Herrenmahl, ekklesiologische Motive und Grundelemente der eschatologischen Hoffnung.

2.2.2 Die Deuteropaulinen wenden sich verstärkt dem heidenchristlichen Denken zu, ohne die Rückbindung an hellenistisch-judenchristliche Traditionen völlig aufzugeben. Eine Ausnahme ist nur der 2. Thessalonicherbrief, der ganz bewußt auf apokalyptische Tradition judenchristlicher Herkunft zurückgreift.

2.3 Hellenistisch-judenchristliche Tradition in den Evangelien

2.3.1 Grundlage der synoptischen Evangelien ist der Überlieferungsbestand aus der aramäisch sprechenden Urgemeinde (vgl. § 9.2). Dieser ist in der griechisch sprechenden Gemeinde weiterentwickelt und mit neuen theologischen Aussagen verbunden worden. Die zweifellos vorhandenen Verschiebungen gegenüber der Tradition der aramäisch sprechenden Gemeinde lassen sich im einzelnen insoweit mit einer gewissen Sicherheit erkennen, als sich Parallelen mit dem antiochenischen Traditionsgut der Apostelgeschichte und mit der vorpaulinischen Tradition ergeben.

2.3.2 Während wir in den synoptischen Evangelien mit einem Traditionsstrom zu rechnen haben, bei dem die festgehaltene Jesusüberlieferung sowohl durch die aramäisch sprechende als auch die hellenistisch-judenchristliche Verkündigung geprägt worden ist, haben wir es in der (vor)johanneischen Tradition mit einem Komplex zu tun, der zwar auch an alte Jesus-Überlieferung und an Jerusalemer Tradition anknüpft, aber eine selbständige Entfaltung erfahren hat und einem besonderen Überlieferungsstrang des hellenistischen Judenchristentums zugehört. Die Endgestalt des 4. Evangeliums ist davon in hohem Maße abhängig, hat aber zugleich das Traditionsgut sehr stark überlagert.

2.4 Späte Überlieferungen des hellenistischen Judenchristentums

Das Interesse an der Verkündigung und Theologie des hellenistischen Judenchristentums konzentriert sich vor allem auf die Zeit vor und neben Paulus, weil es hierbei um die Vermittlungsfunktion zwischen den Anfängen der Traditionsbildung und den schriftlichen Dokumenten des Urchristentums geht. Das betrifft zunächst die paulinischen Briefe. Es ist aber nicht unwichtig, auch die spätere Entwicklung zu beachten (vgl. § 23).

2.4.1 Bei aller Rückbindung an die älteste Tradition gehören die synoptischen Evangelien der späteren Zeit an; sie sind in der uns erhaltenen Gestalt im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts entstanden. Dabei zeigen

sich unterschiedliche Tendenzen. Während Markus sich bemüht, die übernommene judenchristliche Tradition für hellenistische Leser verständlich zu machen, ist bei Matthäus die judenchristliche Haltung trotz aller Offenheit für die Heidenchristen sehr viel deutlicher ausgeprägt. Lukas hat demgegenüber sehr bewußt sein Evangelium auf Heiden und Heidenchristen ausgerichtet. In anderer Weise bemüht sich das Johannesevangelium, hellenistisch-judenchristliches Erbe in einer Zeit zu vermitteln, in der die Unterschiede zwischen Juden- und Heidenchristentum zurückzutreten beginnen.

2.4.2 Überlieferungen, die kennzeichnend sind für das spätere hellenistische Judenchristentum, sind der Jakobusbrief, der 1. Petrusbrief, der Hebräerbrief und die Offenbarung des Johannes. Sie lassen nur bedingt Rückschlüsse auf die Frühzeit zu; möglich ist das nur dort, wo deutliche Gemeinsamkeiten mit älteren urchristlichen Traditionen vorliegen. Ansonsten sind diese Schriften aufschlußreich im Blick darauf, daß sich in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts unterschiedliche Ausprägungen des hellenistisch-judenchristlichen Denkens ergeben haben.

3. Theologische Grundmotive

3.1 Die Verkündigung des einen Gottes als Schöpfer und Vollender

3.1.1 Im jüdischen Bereich brauchte der Glaube an den einen Gott nicht ausdrücklich berücksichtigt zu werden; durch das regelmäßig rezitierte „Schēma Jisrael“ war die Grundlage für das christliche Bekenntnis vorgegeben. In heidnischer Umgebung mußte der Glaube an Gott eindeutig artikuliert werden. Der „Glaube an Gott“ (πίστις ἐπὶ θεόν, Hebr 6,1) ist der Glaube an den einen wahren Gott. So ergab sich hier das zweiteilige Bekenntnis zu dem einen Gott und dem einen Herrn, wie es in 1 Kor 8,6 von Paulus zitiert ist. Der eine Gott ist dabei „der Vater“ (aller Geschöpfe und im besonderen der Glaubenden), der eine Herr ist „Jesus Christus“. Diese Doppelaussage ist noch ergänzt durch eine aus dem hellenistischen Bereich übernommene Formel, wonach alles auf den einen Gott bzw. den einen Herrn zurückgeht. So lautet dieser Bekenntnistext: „*Ein* Gott, der Vater, von dem her alles ist und wir auf ihn hin, und *ein* Herr, Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn“ (εἷς θεὸς ὁ πατήρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ). In diesen Zusammenhang gehört auch die Aussage über Gott als „Allherrscher“ (παντοκράτωρ, 2 Kor 6,18; Offb 1,8; 4,8 u.ö.).

3.1.2 Mit dem Bekenntnis zu dem einen Gott korrespondiert in der Missionsverkündigung der Ruf zur Abkehr von den Götzen und zur Anerkennung des wahren Gottes. Nach 1 Thess 1,9 geht es um die „Hinwendung zu Gott, weg von den Götzen, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen“ (ἐπιστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ), oder nach Hebr 6,1 die Abwendung von allem heidnischen Götzendienst und die „Umkehr von toten Werken“ (μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων). Mit der Botschaft von dem einen wahren Gott verbindet sich die Verkündigung Gottes als des Schöpfers (vgl. Apg 14,15; 17,24–29).

3.1.3 Der Glaube an den lebendigen Gott schafft Hoffnung. Während die Heiden als Menschen bezeichnet werden, die „ohne Hoffnung“ sind (1 Thess 4,13: οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα), geht es wie im ältesten christlichen Zeugnis sowohl um die Erwartung der „Auferweckung der Toten“ als auch um das künftige „Gericht Gottes“ (ἀνάστασις νεκρῶν καὶ κρίμα αἰώνιον, Hebr 6,2b), vor allem aber um die Gewißheit der „Erwartung seines Sohnes vom Himmel her, den er von den Toten auferweckt hat, Jesus, der uns aus dem kommenden Zorn(gericht) erretten wird“ (ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν βυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης, 1 Thess 1,10).

3.2 Die Christologie

3.2.1 Die Botschaft von Jesus Christus wird als Froh- und Heilsbotschaft verkündet. Die Tradition von Jes 52,7; 61,1 über die Proklamation der Freudenbotschaft ist höchstwahrscheinlich schon von Jesus selbst aufgegriffen worden, wurde in jedem Fall aber in der aramäisch sprechenden Urgemeinde verwendet. Während dort, nach allem was wir noch erkennen können, nur das Verbum εὐαγγελίζεσθαι (ܐܘܢܢ pi) gebraucht wurde, ist im Bereich der griechisch sprechenden Gemeinde zu εὐαγγελίζεσθαι das Nomen εὐαγγέλιον hinzugekommen. Dabei hat man im Unterschied zu dem profangriechischen Gebrauch des Plurals (τὰ εὐαγγέλια) im Sinn guter, erfreulicher Botschaften (nicht zuletzt Siegesmeldungen) sehr bewußt den Singular benutzt (τὸ εὐαγγέλιον): Es gibt nur das eine und einzige „Evangelium“. Dabei wurde ebenso vom „Evangelium Gottes“ als auch vom „Evangelium Jesu Christi“ gesprochen (εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ/Ἰησοῦ Χριστοῦ). Parallel dazu wird „verkündigen“ und „Verkündigung“ (κηρύσσειν/κήρυγμα) verwendet im Sinn der Proklamation durch einen „Boten“ bzw. einen „Herold“ (κηρύξ).

3.2.2 Bei den christologischen Aussagen ist davon auszugehen, daß spezifische Überlieferungen der Jerusalemer Gemeinde, wie etwa die Logienquelle mit ihrer Menschensohn-Christologie, übernommen worden sind. Es ist deshalb zu klären, welche Gewichtsverlagerungen und welche Neubildungen sich in der hellenistisch-judenchristlichen Tradition ergeben haben.

3.2.2.1 Wie Paulus erkennen läßt, tritt die Menschensohn-Christologie zurück und wird teilweise ganz aufgegeben. Das hängt sicher damit zusammen, daß sowohl der apokalyptische Hintergrund als auch die Bedeutung der Wortverbindung „der Sohn des Menschen“ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) und deren titulare Bedeutung für die Hörer in der hellenistischen Umwelt schwer nachvollziehbar bzw. nicht verständlich waren.

3.2.2.2 Bei dem Titel „Christus“ beobachten wir eine doppelte Tendenz: Einerseits spielt er, wie das Traditionsstück in 1 Kor 15,3b–5 zeigt, in passionstheologischen Aussagen eine zentrale Rolle, andererseits wird er in der Verbindung mit dem Namen Jesus zu einem Doppelnamen, bei dem die Funktion als Würdebezeichnung zumindest zurücktritt.

3.2.2.3 Die Bezeichnung „Gottessohn“ gewinnt demgegenüber verstärktes Gewicht. Während es in Röm 1,4a um die Königsinthronisation des Auferstandenen geht, ist in den Sendungsaussagen der irdische Jesus als Gottessohn gekennzeichnet (Grundstock von Gal 4,4f; vgl die johanneischen Sendungsaussagen). Das gilt auch dort, wo der Gottessohn-Titel im Sinne des Erfülltseins mit dem göttlichen Geist verstanden wird (Mk 1,11; vgl. § 29).

3.2.2.4 Eine besondere Rolle spielt in der griechisch sprechenden Gemeinde der Frühzeit das Erhöhungsmotiv: Der Auferstandene ist gemäß Ps 110,1a „zur Rechten Gottes erhöht“ (τῆ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθείς, Apg 2,33) und übt in der Gegenwart seine königliche Herrschaft aus, was oft nur mit dem Verbum „erhöht werden“ (ὑψωθῆναι) zum Ausdruck gebracht ist. Ihm ist nach Phil 2,9–11 der eigene Name Gottes, der Kyrios-Name, übertragen worden. So hat dann auch die Homologie κύριος Ἰησοῦς, „Herr ist Jesus“, als Anerkennung des Erhöhten zentrale Bedeutung gewonnen.

3.2.2.5 Wie der Hymnus in Phil 2,6–11 zeigt, hat sich bereits in vorpaulinischer Zeit mit dem Erhöhungsmotiv die Aussage über die Präexistenz und Menschwerdung verbunden (vgl. dazu § 13). Auch wenn diese Auffassung nicht allgemein übernommen wurde, wie in unterschiedlicher Weise das Markusevangelium bzw. das Matthäus- und Lukasevangelium zeigen, hat sie gleichwohl ein nicht unerhebliches Gewicht gehabt.

3.3 Die Soteriologie

3.3.1 Ebenso wie in der aramäisch sprechenden Gemeinde gibt es in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde Traditionen, die die Verwirklichung des Heils mit der Wiederkunft Christi verbinden. Das ist besonders deutlich in dem formelhaften Text der Missionsprache, der in 1 Thess 1,9f von Paulus zitiert wird: Im Zusammenhang mit der Umkehr zu dem lebendigen und wahren Gott geht es um die Erwartung seines Sohnes vom Himmel her, der Rettung im Gericht schafft (vgl. 3.1.3). Auch in der von Lukas ausgearbeiteten Fassung einer Missionspredigt in Apg 17,23–31 heißt es im Schlußvers ganz traditionell: „Denn er (Gott) hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Erdkreis in Gerechtigkeit richten wird, durch einen Mann, den er dazu bestimmt und vor allen Menschen dadurch ausgewiesen hat, daß er ihn von den Toten auferweckte“ (καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ἣ ἔμελλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὤρισεν, πῶστιν παρασχῶν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν).

3.3.2 Steht bereits die soteriologische Erwartung zukünftigen Heils in Zusammenhang mit Jesu Auferweckung, so ist Heilshoffnung auch unmittelbar mit der Auferweckung begründet worden, wobei die Auferweckung jetzt eng mit der Erhöhung verbunden ist. Diese gegenwartsbezogene Erwartung tritt besonders deutlich in der zweiten Strophe des in Kol 1 zitierten Hymnus hervor: Nach V.18b–20 ist die Versöhnung und Friedensstiftung im Himmel und auf Erden durch den erfolgt, der der „Erstgeborene von den Toten“ ist (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν); die Aussage „durch sein Kreuzesblut“ (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ) in V.20b ist ein sekundärer Einschub (vgl. dazu § 21). Daß dieses soteriologische Modell noch lange nachgewirkt hat, zeigt die lukanische Theologie (vgl. § 31).

3.3.3 Schon in der aramäisch sprechenden Urgemeinde ist die soteriologische Relevanz des Todes Jesu hervorgehoben worden (vgl. § 9 3.3.2); das wurde im Bereich der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde weitergeführt und ausgebaut. Nach der Glaubensformel in 1 Kor 15,3b–5, die Paulus gemäß V.1–3a seinerseits übernommen und weitergegeben hat, handelt es sich ja um das gemeinsame Zeugnis der Urchristenheit (V.11). Das an dieser Stelle zentrale Motiv des stellvertretenden Sterbens „für unsere Sünden“ begegnet in zahlreichen anderen formelhaften Wendungen, die vom Sterben Jesu oder seiner Hingabe „für uns“, „für euch“ bzw. „für die Vielen“ sprechen (wobei die Präpositionen ὑπέρ, περί, ἀντί mit Genitiv wechselweise verwendet werden). Auch wenn dem Wortlaut nach nicht von der Beseitigung der die Menschen von Gott trennenden Schuld die Rede ist, steht dieser Gedanke dabei im Hintergrund. Insofern hat das Sterben Jesu die Funktion einer stellvertretenden nichtkultischen Sühne.

Daher wird im Zusammenhang mit Jesu Tod auch von einem Sterben „für unsere Sünden“ (ὕπερ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, 1 Kor 15,3) und *expressis verbis* von „Vergebung der Sünden“ (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, vgl. Mt 26,28; Apg 10,43; Kol 1,14; Eph 1,7) gesprochen. Daneben begegnet die Vorstellung von der „Befreiung“ (ἀπολύτρωσις, vgl. Röm 3,24; λύειν Offb 1,5), außerdem wird das Bildmotiv vom „Loskauf“ gebraucht (ἀγορασθῆναι im Sinn einer *redemptio ab hostibus*, vgl. 1 Kor 6,20; 7,23; Offb 5,9). Auch die Motive der „Rechtfertigung“ (δικαιοσύνη, δικαίωσις, vgl. Röm 3,25; 4,25) und der „Versöhnung“ (καταλλάσσειν, vgl. 2 Kor 5,19) tauchen bereits in vorpaulinischer Tradition auf. Soweit vom „Blut Jesu Christi“ (αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ) die Rede ist, handelt es sich nicht um das Blut als Element und Gabe, sondern gemäß alttestamentlichem Sprachgebrauch um das Blutvergießen Jesu, seinen gewaltsamen Tod am Kreuz, der heilstiftende Bedeutung hat.

3.3.4 Eine soteriologische Interpretation der Menschwerdung läßt sich in der Frühzeit nicht nachweisen (in Phil 2,6–8 ist weder die „Selbstentäußerung“ noch die „Selbsterniedrigung“ soteriologisch interpretiert). Auch der Sendungsgedanke, der im vorpaulinischen Bereich wohl schon mit der Präexistenzvorstellung verbunden worden ist, zielt soteriologisch allein auf Jesu irdisches Wirken bzw. seinen Tod (Gal 4,4f; auch Röm 8,3). Dabei ist mit der Wendung „geboren von einer Frau“ (γενόμενος ἐκ γυναικός, Gal 4,4) auch das Motiv der Menschwerdung berücksichtigt.

3.4 Glaube und Jüngerschaft

3.4.1 Das Glaubensverständnis

3.4.1.1 Von großer Bedeutung für die Folgezeit ist das veränderte Glaubensverständnis der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde. Für Jesus und die aramäisch sprechende Gemeinde war „glauben/Glaube“ (πιστεύειν/πίστις) im Sinne eines in Einzelsituationen entscheidenden bedingungslosen Vertrauens ein Kennzeichen des Gebetes und des Wunderhandelns; zur Kennzeichnung des Jüngerseins diente dagegen das Wort „nachfolgen“ (ἀκολουθεῖν). Das wurde jetzt anders, weil der Nachfolgedanke, auch wenn er paradigmatisch auf die nachösterliche Situation bezogen worden ist, sich nur schwer in hellenistische Vorstellungs- und Denkweise übernehmen ließ. Er wurde daher teilweise durch den Gedanken der „Nachahmung“, der μίμησις, ersetzt (vgl. 1 Kor 4,16; 11,1). Entscheidendes Kennzeichen des Christseins ist jetzt der Glaube. Während außerhalb der Evangelientradition „nachfolgen“ in der Regel durch

„glauben“ abgelöst wird, ist es immerhin aufschlußreich, daß im Johannesevangelium beides parallelisiert worden ist (vgl. nur Joh 6,35b.c).

3.4.1.2 Der häufige absolute Gebrauch von „glauben“ (πιστεύειν), vor allem das Partizip „die Glaubenden“ (οἱ πιστεύοντες), läßt erkennen, wie fest dieser Wortgebrauch im Urchristentum geworden ist. Besonders charakteristisch ist im griechischen Sprachgebrauch des Urchristentums nun auch die Wortverbindung „glauben an jemanden“ (πιστεύειν εἰς τινα), die neben „jemandem glauben“ (πιστεύειν τινι, nur noch selten) und „sich auf jemanden verlassen“ (πιστεύειν ἐν τινι) tritt. Die Wendung „glauben an ...“ (πιστεύειν εἰς ...), dient als Ausdruck einer personalen Relation. Es geht um die vertrauensvolle Hingabe und die Bindung an Gott bzw. Jesus Christus.

3.4.1.3 Zur Angabe des Glaubensgrundes wird „glauben“ häufig mit einem begründenden „daß“-Satz (ὅτι) verbunden. Dabei wird dann in der Regel eine formelhafte Aussage über Jesu Person und Wirken aufgenommen (vgl. dazu § 8). Glaube als lebendiger Akt der von Vertrauen getragenen personalen Bindung und die Erkenntnis des Glaubensgrundes und -inhalts gehören unlösbar zusammen.

3.4.2 Die Ekklesiologie

3.4.2.1 Gegenüber der Tradition der aramäisch sprechenden Gemeinde sind auch hier Verschiebungen festzustellen. Der ἐκκλησία-Begriff wird stärker von dem hellenistischen Sprachgebrauch der Polisverfassung her bestimmt. Es bleibt zwar die Bedeutung von ἐκκλησία als Kennzeichnung der Glaubensgemeinschaft insgesamt erhalten, aber die Verwendung von ἐκκλησία als Bezeichnung der Einzelgemeinde tritt daneben (daher fortan die doppelte Übersetzungsmöglichkeit mit „Kirche“ und „Gemeinde“).

3.4.2.2 Der Gedanke der Bundeserneuerung wird im hellenistischen Judenchristentum vor allem im Sinn des eschatologisch neuen Bundes nach Jer 38,31–34 LXX verstanden. Daher spielt jetzt der Begriff des „neuen Bundes“ (καινή διαθήκη) eine wichtige Rolle, wie aus den Paulusbriefen und dem Hebräerbrief zu erkennen ist (vgl. das Kelchwort des Herrenmahls in 1 Kor 11,25//Lk 22,20 sowie 2 Kor 3,6 oder Hebr 8,8).

3.4.2.3 Vorpaulinisch ist möglicherweise auch die Vorstellung vom „Leib Christi“ (σῶμα Χριστοῦ). Geht es bei ἐκκλησία um die Ortsgemeinde oder die Gesamtheit der auf Erden lebenden Glaubenden im „horizontalen“ Sinn, so wird mit „Leib Christi“ die Zusammengehörigkeit mit Christus und mit allen Glaubenden ohne Rücksicht auf Raum und Zeit im „vertikalen“ Sinn betont (vgl. 1 Kor 10,16f).

3.4.3 Die Pneumatologie

3.4.3.1 Die Gemeinschaft der Glaubenden ist der Bereich, in dem der „Geist Gottes“ (πνεῦμα θεοῦ) wirkt. Aber der Geist ist auch dem einzelnen Christen als „Gabe“ verliehen (δωρεά, vgl. Apg 2,38). Daher kann gesagt werden, daß der Geist sowohl in der Gemeinde als auch in jedem einzelnen „wohnt“ (οἰκεῖν, vgl. 1 Kor 3,16; Röm 8,9).

3.4.3.2 Das hat dann eine ganze Reihe von Konsequenzen. Im Wirken des Geistes wird die Nähe und Gegenwart des auferstandenen Herrn erfahren. Durch die konkreten Gaben des Geistes, die „Charismen“ (χαρίσματα), gestaltet sich das Leben in der Gemeinde. Unter dem Beistand des Geistes wird von jedem einzelnen Glaubenden Verantwortung wahrgenommen. Im Sinn des „Wandelns nach dem Geist“ (περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα, Röm 8,4) kommt es dann auch zur Ausbildung der Paränese (vgl. Gal 5,16–26).

3.5 Verständnis und Praxis der Taufe

3.5.1 Die Taufe „im Namen Jesu“ ist von der ältesten aramäisch sprechenden Gemeinde übernommen worden. Dazu gehört der Zuspruch der Sündenvergebung und die Geistesgabe. Eine Besonderheit zeichnet sich im Sprachgebrauch der hellenistisch-judenchristlichen Tradition ab: An die Stelle von „taufen im Namen Jesu“ (βαπτίζειν ἐν/ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ, was dem hebräischen בַּשֵּׁם entspricht), tritt die gräzisierte Fassung „taufen auf den Namen Jesu“ (βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ). Anstelle dieser Formulierung konnte dann abgekürzt „taufen auf Jesus Christus“ (βαπτίζειν εἰς Ἰησοῦν Χριστόν) gesagt werden, was eine Parallele darstellt zu „glauben an Jesus Christus“ (πιστεῦειν εἰς Ἰησοῦν Χριστόν). Auch bei der Taufe geht es um die personale Relation und die unmittelbare Bindung an Christus.

3.5.2 Die Wendung „taufen auf Christus“ (βαπτίζειν εἰς Χριστόν) ermöglichte noch ein weiteres Verständnis: Die Taufe auf Christus wurde zum Akt der Eingliederung in den Leib Christi (βαπτίζειν εἰς τὸ σῶμα Χριστοῦ, vgl. 1 Kor 12,13). Ob dies bereits der vorpaulinischen Tradition angehört, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. In jedem Falle ist für Paulus dieses Verständnis wesentlich, und zwar im Sinne der *incorporatio* in die Heilsgemeinschaft, in den Heils- und Herrschaftsbereich Christi (vgl. § 16 3.1).

3.5.3 Hinsichtlich der Taufpraxis ist festzustellen, daß nicht nur von Aposteln und Missionaren getauft wurde, sondern nach der Konstituie-

rung einer Gemeinde von Verantwortlichen am Ort (vgl. Apg 10,48). Der Taufakt konnte natürlich leicht zu einer besonderen Bindung an den Täufer führen und damit zur Gefahr einer Gruppenbildung; nicht zufällig warnt Paulus davor in 1 Kor 1,10–17.

3.6 Verständnis und Gestalt des Herrenmahls

3.6.1 In der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde wird nicht mehr vom Brotbrechen, sondern vom „Herrenmahl“, dem κυριακὸν δεῖπνον, gesprochen (vgl. 1 Kor 11,20). Es ist das Mahl, zu dem der „Herr“, der κύριος, selbst einlädt und bei dem er gegenwärtig ist. Hier kommt es nun zur Ausbildung des Kelchwortes als eines zweiten Einsetzungswortes, und zwar in der doppelten Gestalt von Markus/Matthäus und Paulus/Lukas.

3.6.2 Auf eine alte Tradition nimmt Paulus in 1 Kor 10,16(f) Bezug, wenn er vom „Becher des Segens, den wir segnen“ (ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν) und vom „Brot, das wir brechen“ (ἄρτος, ὃν κλῶμεν), spricht. Das „ist“ (ἐστίν) der Einsetzungsworte wird dann von ihm in diesem Zusammenhang mit dem Begriff der „Teilhabe“ (κοινωνία/κοινωνεῖν bzw. μετέχειν) interpretiert, was gleichzeitig das Anteilhalten, das Anteilhaben und das Anteilgeben umfaßt und durch einen deutschen Begriff von gleicher Bedeutungsbreite nicht wiederzugeben ist. Die reale Partizipation an Jesu Blutvergießen und an seinem für uns hingegebenen und uns jetzt mit einschließenden Leib ist grundlegend (vgl. § 16 3.2).

3.6.3 Die Mahlgemeinschaften waren wohl durchweg offene Herrenmahlsfeiern, so daß auch „Unwissende“ und „Ungläubige“ (ἰδιῶται, ἄπιστοι) daran teilnehmen durften (vgl. 1 Kor 14,23–25). Das stand im Interesse des missionarischen Dienstes, ist aber bald eingeschränkt worden, so daß das Mahl den Getauften vorbehalten blieb (Did 9,5; vgl. demgegenüber die Aufforderung zur Umkehr in Did 10,6a oder die Warnung in 1 Kor 16,22).

3.7 Gesetzesverständnis und Lebensgestaltung

3.7.1 Gesetzeskritik bei Stephanus und den Hellenisten

3.7.1.1 Nach Apg 6,13f ist Stephanus wegen Gesetzes- und Kultkritik angeklagt und hingerichtet worden. Ihm wurde die Aussage vorgeworfen:

„Jesus der Nazoräer, dieser wird diesen Ort zerstören und die Bräuche ändern, die uns Mose überliefert hat“ (Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθνη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς). Obwohl es in der Sicht des Lukas falsche Zeugen sind (vgl. Mk 14,57f), ist der entscheidende Sachverhalt wohl zutreffend bezeichnet. Es ist unverkennbar, daß Jesu Urteile über das alttestamentliche Gesetz und sein Verhalten gegenüber dem Tempel von Stephanus und den Hellenisten anders aufgenommen worden sind als in der aramäisch sprechenden Gemeinde. Der kritische Umgang mit dem Gesetz wurde hier sehr viel prinzipieller verstanden und dementsprechend praktiziert. Das bedeutete einerseits, daß das von Jesus angekündigte Ende des irdischen Tempels für die Christen in der Gegenwart bereits Konsequenzen für die gottesdienstliche Praxis und die Haltung gegenüber dem noch bestehenden Tempel hatte; und es bedeutete andererseits, daß die Tora nicht mehr mit allen ihren Einzelbestimmungen als verbindlich angesehen wurde.

3.7.1.2 Das hatte keineswegs eine Preisgabe des Alten Testaments zur Folge, wohl aber eine „sachkritische“ Rezeption der Tora unter Voraussetzung der beginnenden eschatologischen Erfüllung. Das Alte Testament blieb Grundlage, allein schon wegen des Bekenntnisses zu dem einen Gott und wegen der Verheißungen. Aber es hat seinen Maßstab nicht mehr in sich selbst, sondern in der Botschaft Jesu. De facto bedeutete diese Haltung nicht Lösung, wohl aber eine klare Unterscheidung vom Judentum. Insofern mußte dieses Verständnis von Gesetz und Kult notwendigerweise zum Konflikt führen.

3.7.2 Folgen für die christliche Lebensgestaltung

3.7.2.1 Das Gesetzesverständnis der Hellenisten hatte erhebliche Bedeutung für die innergemeindliche Situation und Lebensgestaltung. Richtungsweisend für das christliche Leben war Jesu Liebesgebot. Dieses bedurfte allerdings der Konkretion. Es wurde daher zum Prinzip einer neu zu entwickelnden Ethik.

3.7.2.2 Eine vom Liebesgebot geprägte Lebensgestaltung wurde konkret entfaltet durch die Ausbildung der usuellen Paränese. Blieben die Bestimmungen der Tora, insbesondere des Dekalogs, Orientierungshilfen für die Praktizierung des Liebesgebotes, so hat man in den konkreten Ermahnungen vor allem auf weisheitliche Tradition zurückgegriffen, nicht zuletzt auf die Weisheitstradition des hellenistischen Judentums, in die auch Elemente der hellenistischen Popularphilosophie eingegangen wa-

ren. Auch Jesusworte spielten dabei eine Rolle. Hinzu kamen zahlreiche Neuformulierungen. Durchweg ging es dabei um Ermahnungen, die nicht auf eine bestimmte Gemeindesituation bezogen waren; sofern Einzelbeispiele berücksichtigt wurden, hatten sie eine exemplarische Funktion.

3.8 Der Sendungsauftrag

3.8.1 Das universale Verständnis des Sendungsauftrags

3.8.1.1 Im Blick auf den Sendungsauftrag ergab sich ein neues und wesentlich verändertes Missionsverständnis. Neben die streng partikuläre Haltung der aramäisch sprechenden Gemeinde unter dem Herrenbruder Jakobus und die etwas offenere, vermittelnde Haltung des Petrus (vgl. Apg 10,1–48; Gal 2,11f) trat die Auffassung der Hellenisten von der Notwendigkeit einer Evangeliumsverkündigung unter allen Heiden. Das hatte zur Folge, daß eine Verpflichtung auf die Tora nicht mehr vorgenommen wurde und die Heidenchristen nicht an deren rituelle Bestimmungen gebunden waren.

3.8.1.2 In Antiochien wurde nach Apg 11,19f schon sehr früh, noch bevor Barnabas Paulus dorthin geholt hatte (V.25f), mit der Verkündigung unter Heiden begonnen. Das ist zweifellos mit der Vorstellung von der Erhöhung Jesu Christi und seiner universalen Herrschaft über Himmel und Erde im Sinn von Phil 2,9–11 begründet worden und hat dann später seinen Ausdruck in dem Missions- und Taufbefehl Mt 28,18–20 gefunden (vgl. Mk 16,15f und Lk 24,46–49).

3.8.2 Die gesetzesfreie Heidenmission und der Apostelkonvent

3.8.2.1 Zwischen der Gemeinde von Jerusalem und der Gemeinde von Antiochien kam es wegen der unterschiedlichen Missionspraxis zu einem Konflikt, nachdem die Hellenisten in Antiochien zur Heidenmission übergegangen waren und dabei keine Beschneidung samt Verpflichtung auf das Gesetz forderten. Die Auseinandersetzung fällt in die Zeit des Paulus, betraf aber ein Problem, das in der christlichen Gemeinschaft schon vorher aufgrund des unterschiedlichen Verständnisses des Missionsauftrags vorhanden war. Während für die Judenchristen Palästinas Beschneidung und Orientierung am Gesetz selbstverständliche Voraussetzungen gewesen sind, war für die Hellenisten die Freiheit der Heiden vom Gesetz offenkundig in Jesu Gesetzesauffassung und seiner Haltung gegenüber

Nichtjuden begründet. Für die Heiden konnte es daher nur einen unmittelbaren Zugang zum Heil geben, nicht auf dem Umweg über eine Integration in das Judentum.

3.8.2.2 Über den Apostelkonvent besitzen wir unterschiedliche Berichte in Gal 2, 1–10 und in Apg 15, 1–33. Paulus steht den Ereignissen zeitlich näher und war selbst an den Verhandlungen beteiligt; Lukas hat eine ihm vorgegebene Erzählungstradition aufgegriffen und erheblich erweitert, vor allem in den Redeabschnitten V.7–21. In Apg 15, 1–5 wird der Anlaß zutreffend dargestellt: Von Judäa kommen Brüder nach Antiochien, die die Beschneidung der Heiden als Bedingung für die Teilhabe am Heil fordern (vgl. V.1b). Es kommt zu Auseinandersetzungen und zur Entsendung des Barnabas und Paulus nach Jerusalem; vor allem ehemalige Pharisäer verlangen dort die Beschneidung und das Halten des Mosegesetzes (V.5). Paulus ergänzt in Gal 2,3–5, daß es speziell um die Beschneidung des Heidenchristen Titus ging, den er mit nach Jerusalem genommen hatte. Es kommt dann aber nach Gal 2,6–9 zu einer Einigung und zur Beschlußfassung zwischen Barnabas und Paulus auf der einen und dem Herrenbruder Jakobus, dem Apostel Petrus und dem Zebedaiden Johannes auf der anderen Seite, daß es eine gesetzesfreie Mission unter Heiden geben darf, weswegen Paulus auch nichts „auferlegt“ worden ist (οὐδὲν προσανέθεντο, V.6b). Er selbst verpflichtet sich aber zu einer Kollekte als Dankesgabe der neugewonnenen heidenchristlichen Gemeinden an die Muttergemeinde von Jerusalem (V.10).

3.8.3 Das Aposteldekret

3.8.3.1 Nach der Darstellung des Lukas ist es im Anschluß an die Reden des Petrus und des Jakobus zu der Verabschiedung einer Minimalregelung für die Heidenchristen gekommen, zu dem sogenannten Aposteldekret. Hiernach haben sich Heidenchristen von „Verunreinigung durch Götzen(opferfleisch), von Unzucht, von Ersticktem und von Blutgenuß“ zu enthalten (ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος 15,20; entsprechend der Brief an die Gemeinden in 15,23b–29). Davon weiß Paulus aber in seinen Briefen nichts; auch ist in Apg 21,25 eine Notiz erhalten geblieben, wonach Jakobus diese Bestimmung Paulus erst bei dessen letztem Besuch in Jerusalem mitgeteilt hat. Offensichtlich ist eine diesbezügliche Beschlußfassung erst im Anschluß an den Streit zwischen Paulus und Petrus in Antiochien entstanden, wovon Paulus in Gal 2,11–16 berichtet. Paulus ist daran nicht mehr beteiligt gewesen, da er inzwischen Antiochien verlas-

sen und sein selbständiges Missionswerk begonnen hatte (Apg 15,36–41). In der von Lukas übernommenen Erzählung wurde das Dekret jedoch als die abschließende Regelung des Streites angesehen und historisch unzutreffend mit dem Bericht über den Apostelkonvent verbunden.

3.8.3.2 Das Aposteldekret betrifft nicht die Frage der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen im Sinn einer nachträglichen Einschränkung; diese ist eindeutig vorausgesetzt, wie aus Apg 15,6–21 hervorgeht. Vielmehr geht es um eine Regelung über die Mindestbedingungen für eine Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen. Es sind kultische Bestimmungen, die mit Rücksicht auf die Reinheitsgebote der gesetzestreuen Judenchristen auch von Heidenchristen einzuhalten sind. Daher gilt es, sich von der Verunreinigung durch Götzen(opferfleisch), von unerlaubten sexuellen und ehelichen Verbindungen, von Ersticktem (nichtigeschächtetem Fleisch) und von Blutgenuß zu enthalten. In der späteren handschriftlichen Überlieferung des sogenannten westlichen Textes wurden diese Bestimmungen durch Weglassung des Erstickten zu ethischen Mindestforderungen im Sinn der Enthaltung von Götzendienst, Mord und Unzucht umgeändert.

4. Abschließende Überlegungen

4.1 Die wesentlichen Motive der Tradition der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden zeichnen sich, wie die vorangegangene Darstellung gezeigt hat, in der erhaltenen Überlieferung ab und ergeben ein relativ geschlossenes Bild, das sich von der Verkündigung und Theologie der aramäisch sprechenden Gemeinden unterscheidet.

4.2 Verkündigung und Theologie der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden waren Voraussetzung der Mission im griechischsprachigen Raum. Daß das Christentum zu einer universalen Religion werden konnte, verdankt es dieser Rezeption der Verkündigung Jesu. Obwohl das Judentum in der Antike aufgrund des Monotheismus und seiner Ethik eine weite Verbreitung gefunden hatte, blieb es wegen seiner Riten und seiner Gesetzesobservanz für viele Menschen fremd. Die „Gottesfürchtigen“, die dem jüdischen Glauben nahestanden, aber zusätzliche Bedingungen nicht übernehmen wollten, waren daher nicht in die Synagogengemeinschaft integriert. Für die Heidenchristen gab es aufgrund der Gesetzesfreiheit solche Beschränkungen nicht. Als „Christen“ (Χριστιανοί, Apg 11,26) gehörten sie zu der einen Glaubensgemeinschaft, die zunächst mehrheitlich aus Judenchristen bestand, aber im Laufe eines halben Jahrhunderts bereits überwiegend heidenchristlich wurde.

4.3 Die Tradition des hellenistischen Judenchristentums gewann vor allem dadurch Bedeutung, daß der Apostel Paulus auf dieser Konzeption aufbaute. Sie wurde die Grundlage seiner Verkündigung und Theologie, so sehr er selbst sie während seiner Wirksamkeit in Antiochien mitgeprägt haben dürfte, vor allem im Blick auf das Verständnis der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen. Die Bindung an die Tradition der antiochenischen Gemeinde hebt natürlich die Tatsache nicht auf, daß Paulus in hohem Maße eigenständig war und in seinem theologischen Denken erheblich über diese Grundlage hinausging.

Teil III

Die Theologie des Apostels Paulus

§ 11 Zum Problem der Darstellung der paulinischen Theologie

1. Voraussetzungen

1.1 Basis für die anschließende Darstellung sind die sieben zweifellos authentischen Briefe des Apostels Paulus: Römerbrief, 1. und 2. Korintherbrief, Galaterbrief, Philipperbrief, 1. Thessalonicherbrief und Philemonbrief, oder in der wahrscheinlichen Reihenfolge des Entstehens: 1. Thessalonicherbrief, Galaterbrief, 1. und 2. Korintherbrief, Philipperbrief, Philemonbrief und Römerbrief. Sie sind alle in der letzten Phase der Wirksamkeit des Apostels entstanden, höchstwahrscheinlich zwischen 51 und 56 n. Chr.

1.2 Wir kennen die Theologie des Paulus nur aus seinen Briefen, und diese sind Gelegenheitsschreiben. Das bedeutet einerseits, daß wir, da Paulus sich in all diesen Schreiben an christliche Gemeinden wendet, nicht unmittelbar etwas über seine Missionsverkündigung unter Juden und Heiden erfahren; nur durch Rückschlüsse ist diese an Einzelstellen zu erheben. Es bedeutet andererseits, daß wir nirgendwo die Theologie des Paulus oder wenigstens seine Gemeindeverkündigung im Zusammenhang vorfinden, sondern sie erst auf dem Wege einer Zusammenschau uns vor Augen führen müssen; das gilt trotz der relativ geschlossenen Darstellung des Römerbriefes.

1.3 Neuerdings ist mehrfach wieder die Frage aufgeworfen worden, ob es eine „Wandlung“ oder „Entwicklung“ der paulinischen Theologie gibt. Programmatisch wurde diese Auffassung von *Udo Schnelle* vertreten, sie bestimmt aber auch Darstellungen wie die von *Jürgen Becker* oder *Hans Hübner*. Das betrifft vor allem Teilgebiete wie die Gesetzesauffassung, die Rechtfertigungslehre und die Eschatologie. Angesichts der Tatsache, daß die uns überlieferten paulinischen Briefe aus einem relativ kurzen Zeitraum von ca. sechs Jahren stammen, während wir über die sehr viel längere Frühzeit des Apostels seit der Bekehrung nichts über seine Verkündigung und Theologie wissen, halte ich diese Annahme schon aus methodischen Gründen für problematisch. Hinzu kommt, wie *Christian Dietzfelbinger* mit Recht herausgestellt hat, daß die Probleme Gesetz und Gerechtigkeit für den ehemaligen Pharisäer Paulus von seiner

Berufung an grundlegende Bedeutung im Zusammenhang mit der Christus-erkenntnis hatten. Ob in der Eschatologie sich unterschiedliche Auffassungen erkennen lassen, ist noch genauer zu klären (vgl. § 18). Insgesamt läßt sich in jedem Fall zeigen, daß eine innere Einheit der Theologie des Paulus vorhanden ist, die nur durch verschiedene Situationsbezogenheit in geringfügigem Maße modifiziert wird.

1.4 Wird der Versuch unternommen, die paulinische Theologie insgesamt darzustellen, so erhebt sich die Frage, wie man sie angemessen aufbauen kann. Die folgende Erörterung der Grundmodelle läßt erkennen, daß es unterschiedliche Ansatzmöglichkeiten gibt. Es genügt ein Vergleich der wichtigsten gegenwärtig vorliegenden Darstellungen der paulinischen Theologie, da hier sehr charakteristische Entwürfe nebeneinanderstehen. Neben den Paulusabschnitten in den Lehrbüchern der neutestamentlichen Theologie sind auch wichtige Monographien über Paulus zu berücksichtigen, so die „Grundzüge einer paulinischen Theologie“ von *Heinrich Schlier*, die „Theologie des Paulus im Umriß“ von *Georg Eichholz* sowie die Paulus-Bücher von *Otto Kuss*, *Günther Bornkamm*, *Jürgen Becker* und *Eduard Lohse*.

2. Grundmodelle

Vom jeweiligen Ansatz her lassen sich fünf Grundkonzeptionen einer Darstellung unterscheiden, die sich nicht einfach gegenseitig ausschließen, wohl aber eine je andere Gewichtung erkennen lassen:

- a) Ansatz bei der Gotteslehre: *Heinrich Schlier*;
- b) bei der Anthropologie: *Rudolf Bultmann* und *Hans Conzelmann*;
- c) bei der Christologie: *Otto Kuss*, *Leonhard Goppelt* und *Peter Stuhlmacher*;
- d) bei der Soteriologie: *Werner Georg Kümmel*, *Günther Bornkamm*, *Georg Eichholz*, *Jürgen Becker* und *Hans Hübner*;
- e) bei der Eschatologie: *Albert Schweitzer*, *J. Christiaan Beker*.

Es lohnt sich, diesen Ansätzen ein wenig genauer nachzugehen und sie kritisch im Blick darauf zu prüfen, wo ihre Stärken und ihre Schwächen liegen.

2.1 Der Ansatz bei der Gotteslehre

Heinrich Schlier beginnt mit der Gotteslehre, behandelt dann die „Welt, wie sie vorkommt“, es folgt die „Erscheinung der Gerechtigkeit Gottes in

Jesus Christus“, und schließlich erörtert er Geist, Evangelium und Glaube. Sicher entspricht das dem von Paulus vorausgesetzten Credo, auch sind Aussagen über Gott und Gottes Schöpferhandeln für Paulus von zentraler Bedeutung, aber es entspricht nicht der Gewichtung der Einzelthemen in seiner Theologie. Hier werden bestimmte Elemente überbetont, die bei Paulus mehr vorausgesetzt als entfaltet sind, und entsprechend kommen andere Themen zu kurz.

2.2 Der Ansatz bei der Anthropologie

2.2.1 *Rudolf Bultmanns* anthropologischer Ansatz ist von großer Bedeutung. Es ist ihm gelungen, anthropologische Grundstrukturen des paulinischen Denkens hervorragend herauszuarbeiten. Seine Darstellung steht allerdings unter dem Vorzeichen, daß die paulinische Theologie (wie Theologie überhaupt) nur als Anthropologie, und die Christologie nur als Soteriologie zu erfassen sei. Das ist der Tendenz nach zutreffend, fraglich ist nur, ob Paulus diese Intention so einseitig durchgeführt wissen wollte, wie *Bultmann* es tut. Vor allem bekommen die allgemeinen anthropologischen Elemente des „Menschen vor der Offenbarung der πίστις“ in Teil A ein derartiges Gewicht, daß dies nur schwer mit den Aussagen der paulinischen Briefe in Einklang zu bringen ist. Zusammen mit den „anthropologischen Begriffen“ werden in diesem Teil auch „Fleisch, Sünde und Welt“ sowie das Gesetz behandelt. In Teil B „Der Mensch unter der πίστις“ folgt dann die δικαιοσύνη θεοῦ (Gerechtigkeit Gottes) im Sinne der Gegenwart des Heiles, die χάρις (Gnade) als Heilsgeschehen, und zwar im Blick auf Jesu Tod und Auferstehung; in Verbindung damit stehen für ihn Wort, Kirche und Sakrament; hiernach bespricht *Bultmann* die πίστις (Glaube) und die ἐλευθερία, letztere als Freiheit von der Sünde, Freiheit vom Gesetz und Freiheit vom Tode. Gerade der Teil B, der den Menschen unter der Offenbarung des Glaubens behandelt, zeigt, wie sehr hier alles ausschließlich unter anthropologischer Perspektive durchdacht wird.

2.2.2 *Hans Conzelmann* hat versucht, diesen Ansatz zu modifizieren, ohne ihn aufzugeben. Er stellt zutreffend fest, die Akzente seien bei *Bultmann* nicht immer richtig gesetzt, vor allem habe der Mensch vor der Offenbarung bei Paulus nicht die Bedeutung wie in *Bultmanns* Darstellung. Er selbst gliedert daher die Erörterung der anthropologischen Begriffe zwischen die Ausführungen über den Glauben und über die Hoffnung ein, um danach das Problem der Sünde, das Heilsgeschehen, die Glaubensgerechtigkeit und die Gegenwärtigkeit der Offenbarung zu erörtern. Das ist ein durchaus berechtigter Versuch, der Anthropologie einen

besseren Platz zu verschaffen, aber die Durchführung bei *Conzelmann* wirft gleichwohl Probleme auf; das zeigt sich vor allem daran, daß die Erörterungen über Glaube, Anthropologie, Hoffnung und menschliche Sünde (einmal noch abgesehen von dieser problematischen Reihenfolge) in einem Teil A „Theologische Methode und Grundbegriffe“ zusammen mit der Forschungsgeschichte und der Frage nach der Arbeitsweise behandelt werden. Insgesamt bleibt zudem die Frage offen, ob man die Anthropologie überhaupt zum Ansatzpunkt einer Darstellung der paulinischen Theologie machen kann.

2.3 Der Ansatz bei der Christologie

2.3.1 Einen konsequent an der Christologie orientierten Entwurf der paulinischen Theologie hat der katholische Exeget *Otto Kuss* vorgelegt. In Christus allein hat Gott sein Heil offenbart. In ihm begegnet er den Menschen, schenkt Juden wie Heiden Anteil an seinem Handeln und eröffnet so den Weg zum endgültigen Heil. Hier werden konsequent alle Teile der paulinischen Theologie der Christologie zugeordnet. Es fragt sich allerdings, ob Paulus selbst, der zweifellos dem Christusbekenntnis eine zentrale Funktion zugewiesen hat, nicht andere Themen seiner Verkündigung sehr viel selbständiger erörtert hat.

2.3.2 *Leonhard Goppelt* behandelt eingangs die Frage nach übernommenen Traditionen und nach den hermeneutischen Prinzipien. Dabei bespricht er ausführlich auch die Verwendung des Alten Testaments. Die paulinische Theologie selbst versteht er als „Dialog auf den Glauben hin“. Die Darstellung hat dann folgende Hauptteile: Christologie (Sohn Gottes, Kyrios, der Christusweg), das Weiterwirken Jesu (Evangelium, Geist und Glaube), die Heilswirkung (Rechtfertigung und Versöhnung) und die Gestaltwerdung des Evangeliums (Kirche, Herrenmahl). Bedauerlicherweise fehlen in dem posthum veröffentlichten Werk einzelne Teile völlig (Ethik und Eschatologie). Die gesamte paulinische Theologie wird schließlich in einem heilsgeschichtlichen Rahmen hineingestellt.

2.3.3 *Peter Stuhlmacher* hat der Frage nach „Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie“ einen umfangreichen Abschnitt seiner „Biblischen Theologie des Neuen Testaments“ gewidmet und setzt sich dabei mit zahlreichen Konzeptionen auseinander. Er selbst sieht den entscheidenden Ansatzpunkt bei der Erscheinung vor Damaskus und der darin verankerten Christuserkenntnis. Er formuliert zwei Leitsätze: „Von Damaskus her hat Paulus in dem gekreuzigten und von Gott auferweckten Christus das Ende des Gesetzes (als Heilsweg) sehen gelernt ... Diese

Einsicht hat Paulus für die Christusmission unter den Heiden qualifiziert“ (I S. 248). „Offenbarung ist für Paulus die vorgängig in der Selbsterschließung Gottes in Christus gründende Selbstmitteilung Gottes im Wort des Evangeliums, das durch den Hl. Geist Glauben wirkt und im Glauben verstanden und beherzigt wird“ (I S. 251). Aufgrund dieser Ausgangsposition setzt er ein mit dem „Gesetz bei Paulus“, erörtert „Welt, Mensch und Sünde“, um von da aus „Christus – das Ende des Gesetzes“ zu behandeln. Hierauf folgen dann noch drei Paragraphen über „Evangelium – Rechtfertigung – Glaube“, über „Sakrament, Geist und Kirche“ und über „Leben und Gehorsam aus Gnade – die paulinische Paraklese“. Der Aufbau ist in sich konsequent und schlüssig. Ob man allerdings der zweifellos wichtigen Gesetzesthematik eine so dominante Stellung zuweisen soll, bleibt zu fragen.

2.4 Der Ansatz bei der Soteriologie

Die Darstellungen der Theologie des Paulus, die von der Christologie oder der Soteriologie ausgehen, stehen einander sehr nahe. Die Übergänge sind fließend, so daß es sich in der Regel nur um eine geringfügige Gewichtsverlagerung handelt.

2.4.1 *Werner Georg Kümmel* setzt ein mit der Gegenwart der Heilszeit, womit er die Geschichte Israels und den Ausblick auf die Heilsvollendung verbindet, also einen heilsgeschichtlichen Rahmen schafft. Dann folgt das Christusgeschehen, das Unheil des Menschen in der Welt und das Heil in Christus. Es schließt sich eine Darstellung der Heilsgabe Gottes und der Aufgabe der Christen an, und abgeschlossen wird die Behandlung der paulinischen Theologie mit der Frage nach dem Verhältnis von Paulus und Jesus. Nicht voll überzeugend ist hier das Nebeneinander der einleitenden Behandlung der Gegenwart als Heilszeit und der nochmaligen Behandlung des Heils und der Heilsgabe.

2.4.2 *Günther Bornkamm* folgt dem Aufriß des Römerbriefs, setzt daher mit der Botschaft des Evangeliums ein und behandelt zunächst das durch das Evangelium aufgedeckte Verständnis von Welt und Mensch in ihrer Verlorenheit. Dann folgt die Darstellung des Heilsgeschehens, und hiernach ein Abschnitt über die bleibende Gegenwart des Heils. Schließlich wird unter der Überschrift „Zukunft und Gegenwart“ das Thema Eschatologie und Ethik erörtert. Es handelt sich um einen in sich geschlossenen und überzeugenden Entwurf.

2.4.3 *Georg Eichholz* geht von dem Apostolat als dem Amt der Evangeliumsverkündigung und von der Evangeliumsbotschaft aus, behandelt

dann den Menschen als Angeklagten, hiernach die Christologie, weiter Rechtfertigung und Glaube, Gesetz und Ethik und abschließend Kirche und Israel, wobei ihm auch an einem heilsgeschichtlichen Gesamtrahmen liegt. Verdienstvoll ist die eingehende Berücksichtigung der Probleme von Röm 9–11, allerdings treten demgegenüber die eschatologischen Perspektiven von 1 Thess 4, 1 Kor 15 und Röm 8,18–39 auffallend zurück.

2.4.4 *Eduard Lohse* hat in seiner neutestamentlichen Theologie die Soteriologie (Gerechtigkeit Gottes) eng mit der Christologie verbunden. Daher ordnet er die Erörterung über den Menschen als Geschöpf sowie über Sünde, Gesetz und Tod der Soteriologie nach. Er fängt das in gewissem Grade auf durch einen weiteren Abschnitt über das neue Leben in Christus, Kirche, Taufe und Abendmahl. Abgeschlossen wird die Darstellung mit der Eschatologie. In seiner Paulus-Biographie ist die Frage nach der Theologie des Paulus zusammengefaßt in den Kapiteln über die Gerechtigkeit Gottes, über Israel und die Kirche, über die urchristliche Ethik in der paulinischen Theologie und über die „Summe des Evangeliums“.

2.4.5 *Jürgen Becker* hat in seinem Paulus-Buch eingehend das Leben des Paulus, seine missionarische Tätigkeit, das Verhältnis zu seinen Gemeinden und seine Theologie behandelt. Obwohl er mit einer Entwicklung der paulinischen Theologie zwischen dem 1. Thessalonicherbrief und dem Römerbrief rechnet, liegt ihm doch daran, in einem eigenen Kapitel die „Grundzüge paulinischer Theologie“ zusammenfassend darzustellen und fragt dabei zunächst nach „Ansatz und Struktur paulinischen Denkens“. Dabei hebt er hervor: „Bei aller Vielfalt paulinischer Äußerungen gibt es natürlich elementare Linien und Grundentscheide, die sich durchhalten, weil sie von einem gemeinsamen Denkansatz herkommen. Die Wandlungsfähigkeit des Apostels beruht auf einem beharrlich durchgehaltenen Ansatz theologischen Denkens“ (S. 395). Von der Erfahrung seiner Berufung her versteht Paulus das Evangelium als Kraft, alles neu zu erkennen, weswegen das Evangelium für ihn zum Maß und Kriterium für die Deutung aller Wirklichkeit wird. Es geht um eine „christologische Denkbewegung“ (S. 400), in die alle Einzelfragen und -aussagen integriert werden, wobei aber die Christologie „nur als soteriologischer Grund des gepredigten Evangeliums zur Sprache“ kommt (S. 397). Im einzelnen werden dann zusammenfassend Gott und Gottes Schöpfung, Sünde, Gesetz und Tod, Evangelium und Glaube, Endzeitgemeinde und christliche Hoffnung besprochen.

2.4.6 *Hans Hübner* behandelt im 2. Band seiner „Biblischen Theologie des Neuen Testaments“ die Theologie des Paulus und deren Wirkungsgeschichte. Bei der Darstellung der paulinischen Theologie geht er so vor, daß er die einzelnen Briefe und ihren je gesonderten theologischen Aussagegehalt bespricht, um den Apostel „in seinem theologischen Wer-

degang zu begleiten“ (II S. 5f). Es folgt dann nur ein relativ kurzer Doppelabschnitt über die Relevanz des Christushymnus Phil 2,6–11 für die Christologie des Paulus sowie über die Theologie des Paulus (II S. 324–337.338–346). Hier werden einerseits die Bedeutung von Präexistenzvorstellung und Erhöhung, andererseits der offenbarungstheologische und soteriologische Charakter der paulinischen Verkündigung hervorgehoben. Einmal abgesehen von der Problematik, innerhalb der letzten sieben Jahre des uns bekannten öffentlichen Wirkens des Paulus mit einer theologischen Entwicklung des Apostels zu rechnen, ist jedenfalls zu sagen: Mag die Erörterung einer solchen Frage in einer Paulus-Monographie gegebenenfalls ihr Recht haben, so hat diese Vorgehensweise in einer neutestamentlichen Theologie nur bedingt einen Platz, auch nicht im Rahmen einer Theologiegeschichte des Urchristentums; denn hier muß nach der Gesamtkonzeption der paulinischen Verkündigung gefragt werden und die Darstellung der inneren Einheit Vorrang haben.

2.5 Der Ansatz bei der Eschatologie

Von der Eschatologie ist in der paulinischen Theologie nicht abzusehen. Christologie wie Soteriologie und von da aus auch die Anthropologie sind ohne die eschatologische Dimension für Paulus nicht zu erfassen. Insofern wurde auch der Versuch unternommen, die Theologie des Apostels von der Eschatologie her zu entfalten.

2.5.1 Für *Albert Schweitzer* ist die apokalyptisch-kosmische Konzeption, die im vorchristlichen Judentum und in Jesu eigener Verkündigung ihre Voraussetzungen hat, Ansatz und Basis der paulinischen Theologie. Sie hat im Erlebnis der Gemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus – der sakramental verstandenen „Mystik des Apostels Paulus“ – ihre entscheidende Transformation erfahren. Diese Mystik hat nichts mit hellenistischen Traditionen zu tun, sondern ist nur aus der jüdisch geprägten Eschatologie abzuleiten und bleibt ausgerichtet auf die endgültige Durchsetzung des Reiches Gottes.

2.5.2 In ähnlicher Weise versteht *J. Christiaan Beker* die Konzeption des Paulus als eine zukunftsorientierte „apokalyptische Theologie“. Sie hat ihre entscheidenden Komponenten in der Auferweckung Jesu von den Toten und dem damit beginnenden und sich weltweit durchsetzenden Triumph Gottes.

3. Die eigene Darstellungsweise

3.1 Blickt man auf die verschiedenen Grundmodelle zurück, so ist festzustellen, daß kein Ansatz prinzipiell auszuschließen ist, weil es sich jeweils um eine wesentliche Komponente der Theologie des Paulus handelt. Gleichwohl ist zu fragen, ob alle Ansatzmöglichkeiten in gleicher Weise für einen Gesamtentwurf geeignet sind, wenn man die Gewichtung innerhalb der paulinischen Konzeption berücksichtigt. So ist zunächst einmal festzustellen, daß die Gotteslehre zwar eine wichtige Rolle spielt, aber mehr Voraussetzung als direkter Ansatzpunkt ist. Umgekehrt ist die Anthropologie abhängig von der Christologie bzw. der Soteriologie, eignet sich daher nicht als Leitmotiv. Zweifellos besitzt die Eschatologie eine hohe Bedeutung, ist aber ganz erheblich durch die Christologie und die Soteriologie modifiziert, weswegen diesen beiden Themen eine vorrangige Stellung zukommt. Nun hat sich bereits gezeigt, daß sich der Ansatz bei der Christologie und bei der Soteriologie sehr eng berühren, sofern die Christologie eine heilsbegründende Funktion besitzt und die Soteriologie deren bleibende Aktualität hervorhebt. Um dieses Gegenwartsbezuges willen steht bei Paulus die in der Christologie wurzelnde Soteriologie unverkennbar im Vordergrund.

3.2 Geht man von dem Römerbrief aus, dann legt es sich nahe, das Evangelium bzw. die Evangeliumsverkündigung zum Ausgangspunkt zu nehmen, wie das *Günther Bornkamm* und modifiziert *Georg Eichholz* und *Jürgen Becker* getan haben. Sofern das unter der Voraussetzung geschieht, daß das Evangelium sowohl Proklamation der Person Jesu Christi als auch Zusage des Heils ist, ergibt sich im Sinn des Paulus eine sachgemäße Verschränkung von Christologie und Soteriologie. Als Ausgangspunkt soll daher die Evangeliumsbotschaft gewählt und nach den verschiedenen Dimensionen des Evangeliums gefragt werden.

3.3 Im folgenden wird die Theologie des Paulus in sieben Abschnitten dargestellt werden:

- Das Evangelium als Botschaft von der Erfüllung des im Alten Testament verheißenen Heils;
- Das Evangelium als Botschaft von Person und Werk Jesu Christi;
- Das Evangelium als Erkenntnis des Menschen, seiner Sünde und Verlorenheit und das Problem des Gesetzes;
- Das Evangelium als wirksame Kraft der Heilszuwendung;
- Das Evangelium als Grund des Lebens im Glauben und in der Glaubensgemeinschaft;
- Das Evangelium als Heilsbotschaft für die Welt;
- Das Evangelium als Grund der Hoffnung.

3.4 In einem Exkurs soll abschließlich noch die Frage „Paulus und Jesus“ erörtert werden, und zwar nicht primär unter dem Gesichtspunkt, wieweit nachweisbare traditionsgeschichtliche Zusammenhänge vorliegen, sondern unter dem Gesichtspunkt des sachlichen Verhältnisses.

§ 12 Das Evangelium als Proklamation der Erfüllung des im Alten Testament verheißenen Heils

1. Das Evangelium als Heilsbotschaft

1.1 Das Verständnis von „Evangelium“

1.1.1 Der Begriff „Evangelium“ hat eine zentrale Bedeutung in der Verkündigung und Theologie des Apostels Paulus. Vorausgesetzt ist bei seiner Verwendung des Begriffs die bereits im hellenistischen Judentum adaptierte alttestamentlich-jüdische Tradition, die von Jes 52,7; 61,1f entscheidend geprägt ist. Der Begriff מְבִרָא pi, „Botschaft überbringen“, wurde dort im Zusammenhang mit der Heilsbotschaft verwendet, daher in der Septuaginta mit dem Kompositum εὐ-αγγελίζεσθαι wiedergegeben. Ging es im Urchristentum zunächst um das Verbum, so wurde im Zusammenhang damit auch das Substantiv τὸ εὐαγγέλιον verwendet, und zwar im Singular, was in eindeutigem Unterschied zu dem in der Umwelt gebräuchlichen Plural τὰ εὐαγγέλια stand. Es ging eben um die eine Froh- und Heilsbotschaft, die sich von allen sonstigen erfreulichen Nachrichten, meist politischen Siegesmeldungen, unterschied. Der singularisch gebrauchte Begriff „Evangelium“ basiert bei Paulus auf einem bereits ausgeprägten Gebrauch in der vorpaulinischen Tradition (vgl. dazu vor allem *Stuhlmachers* Monographie).

1.1.2 Eine besondere Rolle spielen bei Paulus neben dem absoluten Wortgebrauch die Genitiv-Verbindungen εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, „Evangelium Gottes“, und εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ, „Evangelium Jesu Christi“. Im Falle von εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ handelt es sich um einen *genitivus subiectivus*, d.h. es geht um die Froh- und Heilsbotschaft, die göttlichen Ursprungs ist. Etwas anders steht es bei εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ. Auch hier kann Jesus Christus im Sinne eines *genitivus subiectivus* als der durch das Evangelium Wirkende verstanden werden, in der Regel wird jedoch im Sinne eines *genitivus obiectivus* hervorgehoben, daß es sich um Jesus Christus als den Inhalt der Evangeliumsbotschaft

handelt. Allerdings gehen dabei die beiden Bedeutungen im Griechischen stärker ineinander über, als das durch unsere Übersetzungsmöglichkeiten in der deutschen Sprache zum Ausdruck gebracht werden kann.

1.1.3 Die Begriffe εὐαγγέλιον und εὐαγγελίζεσθαι wurden offensichtlich schon in der vorpaulinischen Tradition parallel gebraucht mit κηρύσσειν und κήρυγμα: Es geht dabei um die von einem „Herold“ (κῆρυξ) proklamierte „Botschaft“, speziell um die Heilsbotschaft. Der „kerygmatische“ Charakter im Sinne eines wirksamen Proklamationsgeschehens will beachtet sein: Wie κήρυγμα ist auch εὐαγγέλιον in erster Linie als ein *nomen actionis* zu verstehen, nämlich als ein Wort, das ein Geschehen bezeichnet. Das geht deutlich aus Röm 1,1 hervor, wo Paulus sagt, er sei als berufener Apostel „ausgesondert zur Verkündigung des Evangeliums Gottes“ (ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ).

1.1.4 Paulus hat die im Begriff εὐαγγέλιον enthaltenen Komponenten in dreifacher Hinsicht entfaltet:

1.1.4.1 „Evangelium“ ist inhaltlich die Botschaft von dem das Heil begründenden Geschehen; es wird damit Bezug genommen auf das konkrete Gotteshandeln, das sich in der Person und Geschichte Jesu Christi ereignet hat. In diesem Sinn ist das „Evangelium Gottes“ das „Evangelium von Jesus Christus“ (vgl. Röm 1,1.3f).

1.1.4.2 Dieses Geschehen wird durch das verkündigte Evangelium vermittelt, genauer: es wird als „Frohbotschaft“ vermittelt, was besagt, daß das verkündigte Evangelium seinerseits Heilsfunktion besitzt. Im Wort des Evangeliums wird das Heilsgeschehen präsent. Das Evangelium ist „Kraft zur Rettung“ (δύναμις εἰς σωτηρίαν, Röm 1,16), die Wortverkündigung selbst ist insofern Teil des eschatologischen Geschehen.

1.1.4.3 Menschen haben den Auftrag zur Evangeliumsverkündigung empfangen (Röm 10,13–15). Sie ist insofern schwaches menschliches Wort, das allein von dem her, der dadurch wirkt, Kraft gewinnt (1 Kor 2,1–5; vgl. Gal 4,12–20; 2 Kor 12,7–10). Deshalb kann Paulus in 1 Thess 2,13 dafür danken, „daß ihr das Wort Gottes, das ihr durch unsere Verkündigung empfangen habt, nicht als Menschenwort, sondern – was es in Wahrheit ist – als Gottes Wort angenommen habt“ (ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ’ ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς λόγον θεοῦ).

1.1.5 Der von Paulus verwendete und explizierte Evangeliums begriff ist Grundlage für seine Verkündigung und Theologie. Es geht um die Proklamation des schon im Alten Testament angekündigten und in der Gegenwart sich erfüllenden Heils. Nicht zufällig hat der von Paulus verwendete Begriff seine Wurzeln in der alttestamentlich-jüdischen Tradition. Es geht entscheidend, wie auch die Parallelbegriffe κήρυγμα und

ἀκοή zeigen, um die aktuell weitergegebene Botschaft, die ihrerseits Heil vermittelt. An dieser Stelle liegt das grundsätzliche Recht einer „kerygmatischen Theologie“; allerdings will die Komplexität der Entfaltung des Evangeliumsbegriffs bei Paulus beachtet sein.

1.2 Evangelium und Tradition

Das Evangelium als Botschaft der sich erfüllenden Heilsverheißung hat einen spezifischen Inhalt, der aller weitergehenden Verkündigung vorgegeben ist. Schon Paulus verweist daher auf gemeinsame urchristliche Tradition. In 1 Kor 15,11 wird von ihm ausdrücklich festgestellt: „Ob nun ich es bin oder jene (die anderen Auferstehungszeugen), so verkündigen wir und so seid ihr zum Glauben gekommen“ (εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε).

1.2.1 Nun stößt man allerdings bei den Aussagen in 1 Kor 15,1–3a und Gal 1,11f auf einen auffälligen Gegensatz, wonach Paulus sich an Tradition gebunden weiß und gleichwohl von ihr unabhängig ist. Man kann diesen Gegensatz nicht so erklären, daß man nur auf die unterschiedliche Situation der beiden Briefe oder auf die Polemik im Galaterbrief verweist. Es geht um einen grundsätzlichen Sachverhalt, der Identität und Differenz von Evangelium und Tradition betrifft, genauer: den Unterschied von Evangelium als aktuell ergehender Heilsverkündigung und Tradition als fixierter gemeinsamer Glaubensaussage.

1.2.1.1 Paulus zitiert in 1 Kor 15,3b–5 eine vorgegebene Tradition. Während er an anderen Stellen sich auf die bloße Übernahme geprägter Formulierungen beschränkt, hat er hier in V.1–3a eine wichtige Einleitung vorangestellt. Er beginnt mit der Erinnerung an seine in der Gemeinde wirksam gewordene Verkündigung des Evangeliums: „Ich tue euch, Brüder, das Evangelium kund, das ich euch verkündigt habe, welches ihr auch angenommen habt, in dem ihr auch steht, durch das ihr auch gerettet werdet“ (γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε, δι’ οὗ καὶ σώζεσθε, V.1.2a). Das verbindet er aber sofort mit dem Hinweis auf die gemeinsame urchristliche Tradition, innerhalb der er selbst steht: „wenn ihr es in dem Wortlaut festhaltet, in dem ich es euch verkündigt habe, es sei denn, ihr seid umsonst zum Glauben gekommen; denn als erstes habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe“ (τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε, ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῆ ἐπιστεύσατε· παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, V.2b.3a). „Übergeben“ (παραδιδόναι) und „übernehmen“ (παραλαμβάνειν) sind *termini technici* für die Weitergabe

geprägter Tradition. Darauf bezieht sich auch der Hinweis auf den „Wortlaut“ der Botschaft; denn die Wendung *τίνι λόγῳ* bezieht sich an dieser Stelle auf den geprägten Charakter der nachfolgenden Credo-Aussage (V.3b–5), und zwar im Sinn eines maßgebenden Kriteriums für rechte und falsche Verkündigung. Wichtig ist bei dieser grundsätzlichen Aussage, daß die Verkündigung des Evangeliums und die Übergabe geprägter Tradition zusammengehören, ja in gewissem Sinne zusammenfallen, jedenfalls in dem Sinne, daß es bei der Credo-Aussage um das zentrale Thema der Evangeliumsverkündigung geht.

1.2.1.2 In Gal 1,1.11f(13–17) wird auf eine derartige Zusammengehörigkeit von Evangeliumsverkündigung und Tradition nicht Bezug genommen, obwohl Paulus in 1,4 eine vorgegebene Formulierung zitiert. Im Gegenteil: das Evangelium als Heilsbotschaft und Heilswirklichkeit wird von aller vermittelnden Tradition abgehoben. Darum kann Paulus sagen, daß er das von ihm verkündigte Evangelium „nicht von einem Menschen übernommen noch von einem Menschen gelernt, sondern es durch eine Offenbarung Jesu Christi“ empfangen hat (*οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην ἀλλὰ δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, V.12). Deshalb ist er auch nicht Apostel „von Menschen noch durch einen Menschen“ (*οὐκ ἀπ’ ἀνθρώπων οὔδὲ δι’ ἀνθρώπου*), „sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat“ (*ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*, V.1). Dabei bezeichnet „von Menschen“ (*ἀπ’ ἀνθρώπων*) die menschliche Beauftragung (vgl. 1.3.2.3) und „durch einen Menschen“ (*δι’ ἀνθρώπου*) die prophetische Designation durch einen Menschen. Stattdessen geht es um eine unmittelbare Bevollmächtigung durch den Auferstandenen und durch Gott. Das Evangelium als lebendige heil- und glaubenstiftende Botschaft ist daher nicht nur Proklamation des auferstandenen Herrn, sie ist auch von ihm getragen. Deshalb hängt es bei diesem Zeugnis entscheidend davon ab, daß die Botschaft nicht „nach Menschenart“ ist (*κατὰ ἀνθρώπων*, V.11b), sondern eine Botschaft, die in der Offenbarung des himmlischen Herrn gründet und ihr entspricht.

1.2.2 Für Paulus ist kennzeichnend, daß er sich durchaus geprägter Tradition bedient, aber seinerseits, wie er in Gal 1,1.11f.15f betont, die Erkenntnis der Heilsbedeutung des Evangeliums und den Auftrag zum Apostelamt vom Auferstandenen selbst empfangen hat. Die Botschaft und das Hören und Annehmen des Evangeliums ist für ihn nach 1 Kor 15,1–3a an Tradition gebunden, weil für das Evangelium als Heilsbotschaft alles davon abhängt, daß es die eine Grundwahrheit zum Ausdruck bringt, die ihrerseits in der Offenbarung Gottes ihren Ursprung hat und zugleich im menschlichen Zeugnis festgehalten werden muß. Die von

Anfang an gültige Tradition dient insofern dazu, die Identität der Botschaft und die Gemeinsamkeit des Zeugnisses zu wahren. Sie bleibt daher grundlegend und richtungweisend für alle weitergehende Evangeliumsverkündigung. Geprägte und allgemein anerkannte Tradition kann aus diesem Grund auch eine kritische Funktion für die Evangeliumsverkündigung übernehmen. Entscheidend ist allerdings die sachliche Konvergenz der Tradition mit dem Evangelium als heilstiftender Botschaft. Die Kraft der Botschaft geht in jedem Fall von dem aus, der hier verkündigt wird.

1.3 Der Apostolat als grundlegender Dienst am Evangelium

Das Evangelium als lebendige Verkündigung und Vermittlung des sich erfüllenden Heils bedarf der Boten, die es weitergeben. Dieser Botendienst hat seine Grundlegung durch die von Jesus Christus berufenen und eingesetzten Apostel erfahren.

1.3.1 Nach Röm 10,13–15 sind Verkündigen und Hören Voraussetzung für den Glauben und das Anrufen des Herrn. Das „Verkündigen“ (κηρύσσειν) ist seinerseits begründet im „Senden“ (ἀποστέλλειν). Bei dem Begriff ἀποστέλλειν geht es im Sinn des alttestamentlich-jüdischen Verständnisses von מְשַׁלֵּחַ um Beauftragung und Bevollmächtigung. Der Sendungsauftrag richtet sich nach Paulus zunächst an die „Apostel“ (ἀπόστολοι) als die vom Auferstandenen selbst eingesetzten Zeugen und Boten. Paulus spricht in Gal 1,17 von „Aposteln vor mir“ (ἀπόστολοι πρὸ ἐμοῦ) und geht in 1 Kor 15,7 davon aus, daß die Apostel als Auferstehungszeugen ein begrenzter Kreis sind (οἱ ἀπόστολοι πάντες). Er weiß sich seinerseits durch Christus selbst mit dem Apostelamt betraut, obwohl das nicht am Ostertag, sondern nachträglich geschehen ist (1 Kor 15,7–10; 9,1; vgl. vor allem auch Gal 1,10–16; Phil 3,2–11).

1.3.2 Es ist allerdings bei Paulus wie sonst im Urchristentum ein dreifacher Gebrauch des Apostel-Begriffs vorzusetzen:

1.3.2.1 Entscheidend ist die Aufgabe der „Apostel Jesu Christi“ (ἀπόστολοι Ἰησοῦ Χριστοῦ). Sie sind die von dem Auferstandenen selbst eingesetzten und bevollmächtigten Boten des Evangeliums (1 Kor 15,5–8). Sie sind „Zeugen der Auferstehung“ (μάρτυρες τῆς ἀναστάσεως), was auch für Apg 1,22 gilt, wo zusätzlich die Augenzeugenschaft des irdischen Lebens Jesu Kriterium für einen „Apostel“ ist (weswegen Paulus für Lukas nicht zu den Aposteln gehört).

1.3.2.2 Daneben gibt es einen Apostelbegriff, den Paulus im positiven Sinn vermeidet. Es sind „Apostel“ (ἀπόστολοι), die sich auf ihre Bevoll-

mächtigung durch den Geist berufen; sie begegnen bei den Gegnern im 2. Korintherbrief und werden von ihm als „Falschapostel“ oder „Überapostel“ bezeichnet (ψευδαπόστολοι, 11,13; ὑπερλίαν ἀπόστολοι, 11,5; 12,11; vgl. Offb 2,2). Dieser Apostelbegriff spielte im Urchristentum durchaus eine Rolle, wie aus Did 11,3–6 hervorgeht; dort sind die geistbegabten „Apostel“ mit den „Propheten“ parallelisiert und schwer von diesen zu unterscheiden.

1.3.2.3 Die „Apostel der Gemeinden“ (ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, 2 Kor 8,23) sind demgegenüber „Abgesandte“ von Gemeinden. Dabei handelt es sich nur um einen sachlich begrenzten und zeitlich befristeten Auftrag, entsprechend der allgemeinen Verwendung des Sendungsgedankens. In diesem Sinn wird auch Epaphroditos in Phil 2,25 als „Apostel“ der Gemeinde von Philippi bezeichnet (vermutlich ist der auf Andronikos und Junia bezogene Apostelbegriff in Röm 16,7 ebenso zu verstehen).

1.3.3 Nach Paulus hat der Apostolat im Sinne der vom Auferstandenen selbst eingesetzten „Apostel Jesu Christi“ eine mehrfache Bedeutung: Aufgrund der Einsetzung durch Christus selbst ist der Apostel der maßgebende Zeuge des Evangeliums als Botschaft von der Person Jesu Christi und ihrer Heilsbedeutung (vgl. 1 Kor 15,3–11). Unter dieser Voraussetzung ist dem Apostel der missionarische Dienst übertragen; er besitzt die Stellung und Aufgabe eines „Gesandten an Christi Statt“ (ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν, 2 Kor 5,20a). Schon in Jes 61,1f ist die Sendung und Bevollmächtigung des Gottesboten mit der Verkündigung der Frohbotschaft verknüpft. Damit hat der Apostel schließlich die Funktion der Grundlegung im Blick auf die Konstituierung der Kirche. Er ist es, der als „weiser Architekt das Fundament gelegt hat“ (ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον ἔθηκα, 1 Kor 3,10), welches allein Jesus Christus ist (3,11). Darum ist sein Dienst als wichtigster von Gott für die Kirche eingesetzt; er hat Vorrang vor Prophetie und Lehre (1 Kor 12,28).

1.3.4 Für Paulus selbst kommt hinzu, daß er als ehemaliger Verfolger der Kirche in besonderer Weise die Gnade Gottes erfahren hat (1 Kor 15,7–9) und daß er als „berufener Apostel“ (κλητὸς ἀπόστολος, Röm 1,1; 1 Kor 1,1) zur Verkündigung des Evangeliums eingesetzt ist. Ihm ist der apostolische Dienst geradezu „schicksalhaft auferlegt“, dem er nicht ausweichen kann (ἀνάγκη γὰρ μοι ἐπίκειται, 1 Kor 9,16). Er ist daher auch bestrebt, ihn ohne irgendeinen Anstoß auszuüben (vgl. 1 Kor 9,6–12.24–27; 1 Thess 2,3–12). In aller Schwachheit und unter vielen Leiden führt er diesen Dienst durch (vgl. die sogenannten Peristasenkataloge 1 Kor 4,9–13; 2 Kor 6,3–10; ferner 2 Kor 11,16–33). Er ist dabei getragen von der Gewißheit, daß in menschlicher Schwachheit die Kraft Gottes „zum Ziel kommt“ (ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται, 2 Kor 12,9).

So hat sein apostolischer Dienst ebenso eine grundlegende wie eine exemplarische Funktion.

1.3.5 Mit dem apostolischen Dienst ist für Paulus der Inhalt und die Struktur aller christlichen Verkündigung festgelegt. Christliches Zeugnis gründet im Christuszeugnis der Apostel. Die Verkündigung des Evangeliums ist daher gebunden an die apostolische Tradition (1 Kor 15, 1–3, 11). Wo das Evangelium in dieser Weise verkündigt wird, erweist es seine heilstiftende Kraft. Nach 2 Kor 3, 6–11 ist das apostolische Amt ein „Dienst des neuen Bundes“ (διακονία τῆς καινῆς διαθήκης), der dem Dienst des Mose gegenübersteht. Als „Dienst des Geistes, der Gerechtigkeit, der Versöhnung“ (διακονία τοῦ πνεύματος, τῆς δικαιοσύνης, τῆς καταλλαγῆς, 3, 6.8.9; 5, 18), besitzt er eine bleibende Herrlichkeit, während die des Mose vergeht (3, 11). Von der „alten Bundesurkunde“ (παλαιὰ διαθήκη) muß erst die Decke abgenommen werden, damit sie kraft des Geistes in ihrer Verheißungsfunktion neu erstrahlt (3, 12–17; Näheres dazu in 2.3.2).

1.3.6 Der apostolische Dienst hat eine weltweite Dimension. Nicht zuletzt Paulus ist es gewesen, der sich für die universale Mission unter Nichtjuden eingesetzt hat. Er wußte sich zum „Apostel der Heiden“ (ἀπόστολος ἐθνῶν) berufen und hat in diesem Sinn seinen Auftrag ausgeführt (vgl. dazu weiter § 17).

2. Die alttestamentliche Verheißung und ihre Erfüllung

Das Evangelium als Proklamation der Erfüllung des verheißenen Heils setzt das Alte Testament in seinem vollen Umfang voraus. Es ist für Paulus ohne das Alte Testament weder zu verstehen noch weiterzugeben. Aber so sehr das Evangelium Jesu Christi nur vom Alten Testament her zu erfassen ist, so bedeutet es umgekehrt eine neue Erkenntnis des dort verheißenen Gotteshandelns. Es besteht eine Wechselbeziehung, in der das Alte Testament zum integralen Bestandteil des Evangeliums und das Evangelium zum Verständnishorizont des Alten Testaments wird.

2.1 Das Alte Testament als integraler Bestandteil des Evangeliums

Die Verkündigung des Evangeliums als Heilsbotschaft setzt die „heiligen Schriften“ nicht nur voraus, es schließt sie mit ein. Nach Röm 1, 1b.2 geht es um das „Evangelium Gottes“, das „vorherverkündigt ist durch seine Propheten in heiligen Schriften“ (εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ

τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις, Röm 1,1b.2). Darum gehören Verheißung und Erfüllungsbotschaft unlösbar zusammen.

2.1.1 Für das Judentum ist die Tora die Mitte des Alten Testaments und insofern auch Kriterium jeder Auslegung. Die „vorderen und hinteren Propheten“ sind der Tora zugeordnet (später auch die „Schriften“). Wenn Paulus von „Gesetz und Propheten“ spricht (νόμος καὶ προφήται, Röm 3,21), setzt er diese Teile als biblischen Kanon voraus und folgt dabei jüdischem Sprachgebrauch. Dasselbe gilt, wenn er von den „heiligen Schriften“ spricht (γραφαὶ ἅγιοι, Röm 1,2) oder von der „Schrift“ (γραφὴ, Röm 4,3). Entsprechend führt er Zitate mit Wendungen wie „es steht geschrieben“ (γέγραπται) ein. Dagegen handelt es sich um einen neuartigen Sprachgebrauch, wenn er die Schrift als „alte Bundesurkunde“ bzw. „alte Bundesordnung“ bezeichnet (παιλαιὰ διαθήκη).

2.1.2 Schon im vorpaulinischen Christentum hat man auf alttestamentliche Verheißungstexte, sowohl allgemein eschatologische als auch speziell messianische, zurückgegriffen. Von Anfang an wurde die christliche Botschaft im Zusammenhang mit dem Alten Testament verstanden und verkündigt. Vermutlich hat man dafür Sammlungen mit Verheißungstexten angelegt, sogenannte Testimonien, wie wir dies aus Qumran kennen und aus neutestamentlicher Überlieferung erschließen können. Auch bei Paulus sind sie vorauszusetzen (vgl. Röm 9,33 mit 1 Petr 2,6).

2.1.3 Für Paulus ist der Rückbezug auf das Alte Testament konstitutiv. Dem dienen die zahlreichen Zitate, die sich in seinen Briefen finden (vgl. nur Röm 1,17; 2,6; 3,4.10–18; 4,3.7f usw.). Aber auch unabhängig von wörtlichen Zitationen finden sich bei ihm zahlreiche Bezugnahmen auf alttestamentliche Texte (so z.B. Röm 2,2; 3,2; 4,17b; 5,12). Entscheidend ist, daß sich damit durch den engeren oder weiteren Kontext jeweils eine konsequente Neuinterpretation verbindet, bei der er vorgegebene Auslegungsmethoden verwendet, sie aber in einem ganz spezifischen Sinn einsetzt.

2.2 Die hermeneutischen Methoden

Hinsichtlich der Zitationspraxis und der hermeneutischen Methoden bedient sich Paulus der Gepflogenheiten seiner Zeit, d.h. des palästinischen und hellenistischen Judentums. Bei der Zitationspraxis ist der selektive Gebrauch von Textstellen unter Verzicht auf den Kontext nichts Ungewöhnliches. Gleichwohl fällt der sehr freie Umgang des Apostels mit vorgegebenen Texten auf. Das hat aber in der Regel sachliche Gründe, die mit der Zusammenschau von Aussagen der Schrift und der eschatologi-

schen Heilsbotschaft zusammenhängen. Das zeigt sich deutlich bei der Anwendung der hermeneutischen Methoden.

2.2.1 Relativ einfach liegen die Dinge bei Texten, in denen Paulus ebenso wie die sonstige urchristliche Tradition die alttestamentlichen Stellen als Verheißung zitiert und ihre noch ausstehende Erfüllung konstatiert; vgl. z.B. im Blick auf die Überwindung des Todes die Verwendung von Jes 25,8 und Hos 13,14 in 1 Kor 15,54f. Analog gebraucht sind Texte, in denen er alttestamentliche Stellen als Verheißung zitiert, nun aber ihre Erfüllung in der Gegenwart hervorhebt; vgl. z.B. die Verwendung von Hos 2,25 in Röm 9,25 über die Berufung der Heiden. Es handelt sich hier um das häufig verwandte Schema von „Verheißung und Erfüllung“. Dabei werden von Paulus auch Texte herangezogen, die nicht eigentlich als Verheißung konzipiert waren, wohl aber im Zusammenhang des Christusgeschehens als vorausweisende Aussagen verstanden werden; vgl. z.B. im Zusammenhang mit der Vergänglichkeit menschlicher Weisheit die Verwendung von Jes 29,14 in 1 Kor 1,19.

2.2.2 Neben diesem Modell von Verheißung und Erfüllung gibt es bei Paulus die Methode der „Typologie“. Dieses Auslegungsprinzip ist in 1 Kor 10,11 eindeutig formuliert: „Dies ist jenen als Typos widerfahren, geschrieben aber zu unserer Ermahnung, die das Ende der Zeiten (bereits) erreicht hat“ (ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήνητηκεν). Entscheidend ist dabei V.11c, weil durch den Hinweis auf das „Ende der Zeiten“ deutlich wird, daß die typologische Gegenüberstellung zweier Ereignisse unter dem Vorzeichen des angebrochenen eschatologischen Geschehens steht.

2.2.2.1 In 1 Kor 10,1–4.5–10 werden mit Hilfe dieser Typologie Ereignisse der Wüstenzeit und die gegenwärtige Heilssituation der christlichen Gemeinde sowie die Gefahr des Abfalls vom Glauben gegenübergestellt. Dabei wird in V.4c auf das Wirken des Präexistenten hingewiesen, was bedeutet, daß sowohl der Typus als auch der Antitypus christologisch verstanden wird.

2.2.2.2 Entsprechend wird in Röm 4,23f auf die typologische Funktion des in 4,3–22 beschriebenen Glaubens Abrahams für den Glauben der Christen hingewiesen. Auch wenn die Begriffe τύπος oder τυπικῶς fehlen, ist hier dieselbe Argumentationsstruktur wie in 1 Kor 10,11 verwendet, wenn es heißt, es sei nicht um seinetwillen (Abraham) allein, sondern auch um unseretwillen geschrieben worden (vgl. οὐκ ἐγράφη δι' αὐτὸν μόνον ... ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς).

2.2.2.3 Typologie greift die vorgegebenen Sachverhalte, die τύποι, nicht immer positiv auf, es besteht durchaus auch die Möglichkeit, sie

gegenüberzustellen, wie die Adam-Christus-Typologie in Röm 5,12–19 zeigt. Adam ist in diesem antithetischen Sinn nach V.14 der „Typus des Kommenden“ (τύπος τοῦ μέλλοντος).

2.2.2.4 In Gal 4,24–26 begegnet mit der Gegenüberstellung eines himmlischen Urbildes und des irdischen Abbildes bei Paulus eine andere typologische Betrachtungsweise, die vor allem im Hebräerbrief eine wichtige Funktion hat (vgl. § 26). Hier geht es um die Entsprechung von oben und unten, wobei das Untere nur die Funktion einer Abschattung hat (vgl. Hebr 8,5).

2.2.3 Paulus bedient sich vereinzelt auch der „Allegorese“. Das zeigt die Stelle in 1 Kor 10,4c, wo der „nachfolgende geistliche Fels“ auf den präexistenten Christus bezogen wird. In Gal 4,24 verwendet Paulus sogar den *terminus technicus*, wenn er im Blick auf den alttestamentlichen Text sagt: „das ist allegorisch gesagt“ (ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα). Insgesamt macht Paulus aber von der Allegorese nur einen äußerst sparsamen Gebrauch; er verwendet sie auch nicht als selbständige Auslegungsmethode, sondern stets in Verbindung mit einer anderen Interpretationsweise (vgl. 2.2.2.1 und 2.2.2.4).

2.2.4 Neben den bereits genannten Auslegungsmethoden spielt auch die „heilsgeschichtliche Betrachtungsweise“ bei Paulus eine Rolle. Dabei geht es dem Apostel weniger um einen kontinuierlichen Zusammenhang, vielmehr um die Gliederung der Geschichte der Menschheit in große Epochen. Das gilt für Gal 3,6–26, wo Paulus die Zeit der Verheißung, die Zeit des Gesetzes und die Zeit der Erfüllung einander zuordnet. Insofern ist in diesem Zusammenhang auch von Abraham anders gesprochen als in Röm 4: Ist er dort Typus der Glaubenden, so hier Repräsentant der Verheißung.

2.2.5 Schließlich gibt es die „paradigmatische Verwendung“ von alttestamentlichen Beispielen, wie wir das vor allem aus Hebr 11 kennen. Texte der Heiligen Schrift dienen dazu, Beispiele im negativen oder im positiven Sinn heranzuziehen. Für Paulus ist dabei an Röm 3,10–18 oder 10,18–21 zu erinnern.

2.3 Die Interpretatio Christiana des Alten Testaments

Die verschiedenen Auslegungsmethoden lassen erkennen, daß Paulus nicht auf eine bestimmte Betrachtungsweise festgelegt war. Vielmehr zeigt das Nebeneinander dieser Interpretationsmodelle, daß sie alle einem übergeordneten Auslegungsprinzip untergeordnet sind. Es ist daher unsachgemäß, bei Paulus entweder nur von der Typologie (so *Leonhard Goppelt*)

oder der heilsgeschichtlichen Sicht (so *Oscar Cullmann*) auszugehen. Stattdessen ist zu fragen, welche grundsätzlichen Aussagen über das Verständnis des Alten Testaments sich bei ihm finden.

2.3.1 Das Evangelium als Botschaft von der Verwirklichung des im Alten Testament verheißenen Heils ist für Paulus der Schlüssel, mit dem die alttestamentlichen Texte in ihrer vorausweisenden und zugleich aktuellen Bedeutung erschlossen werden (vgl. nur Röm 1,1–4). Das Evangelium ist die Proklamation des endzeitlichen, in der Geschichte Jesu Christi sich verwirklichenden Gotteshandelns. Das bedeutet, daß in einer retrospektiven Interpretationsweise die christologische und eschatologische Dimension der Heiligen Schrift aufgezeigt wird. Das Alte Testament wird von dem sich bereits verwirklichenden Heilsgeschehen her neu gesehen und entsprechend gedeutet.

2.3.2 Besonders aufschlußreich ist der Abschnitt 2 Kor 3,12–17: Die *παλαιὰ διαθήκη* ist hier gleichzeitig der „alte Bund“ und die „alte Bundesurkunde“ (das „Alte Testament“; ein entsprechender Parallelbegriff für das „Neue Testament“ kommt erst im 3. Jahrhundert in Gebrauch). Paulus greift das Motiv von der „Maske“ aus Ex 34 auf, die das Antlitz des Mose bedeckt, wenn er mit strahlendem Angesicht von einer Begegnung mit Gott zurückkommt. Für Paulus ist diese „Decke“ bzw. „Hülle“ (*κάλυμμα*) ein Kennzeichen für das von Mose vermittelte Gesetz, und zwar in dem Sinn, daß sowohl auf der Bundesurkunde als auch auf den Herzen derer, die regelmäßig die „bis zum heutigen Tag“ verlesene Tora hören, eine „Decke“ liegt, die den eigentlichen Sinn der „alten Bundesurkunde“ verdeckt; denn erst durch Christus wird die Decke abgenommen (V.14f). Das geschieht dort, wo der Mensch sich im Glauben Christus zuwendet und sich von dessen Geist leiten läßt. Wie Mose jedesmal, wenn er ins Heiligtum ging, seine Maske abgenommen hat, so gilt jetzt: „Sobald sich jemand dem Herrn zuwendet, wird die Hülle entfernt“ (V.16: *ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα*, vgl. Ex 34,34). Dabei wird von Paulus das Verbum „entfernen“ nicht medial, sondern passivisch verstanden, und die Bezeichnung „Herr“ (*κύριος*) wird in dem anschließenden Interpretament von Paulus auf den Geist bzw. auf den durch den Geist wirkenden Christus bezogen; deshalb heißt es: „der ‚Herr‘ aber ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit“ (V.17: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία*). Das besagt, daß durch den Geist Christi ein neues Verständnis des Alten Testaments ermöglicht wird, das den unverhüllten Sinn dieses Grundzeugnisses erschließt.

2.3.3 Eng verwandt mit der Aussage über die Decke, die auf der alten Bundesordnung liegt, sind die unmittelbar vorangehenden Ausführungen

in 2 Kor 3,4–11, wo Paulus „Buchstabe“ (γράμμα) und „Geist“ (πνεῦμα) gegenüberstellt (vgl. Röm 2,29; 7,6) und die These formuliert: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (V.6b: τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῶοποιεῖ). Die tötende Macht des Buchstabens ist die Funktion des nicht vom Geist durchstrahlten Gesetzes. Zwar hatte der Dienst des Mose nach 2 Kor 3,7.9a durchaus „Herrlichkeit“ (δόξα), eine ihm von Gott verliehene Legitimation, aber es ist eine vergängliche „Herrlichkeit“; denn das Gesetz hat, wie das Christusgeschehen zeigt, seinerseits keine heilstiftende Kraft. Darum ist auch das Amt des Mose letztlich ein „Dienst des Todes (sc. der zum Tod führt) kraft der in Stein gehauenen Buchstaben“ (διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη), bzw. ein „Dienst der Verurteilung“, weil er Verurteilung nach sich zieht (διακονία τῆς κατακρίσεως). Dieser Funktion des Mose steht der Dienst des Apostels als „Dienst des Geistes“ bzw. „der Gerechtigkeit“ (διακονία τοῦ πνεύματος, τῆς δικαιοσύνης) gegenüber, der bleibende „Herrlichkeit“ besitzt und Heil vermittelt (3,11). Was an dieser Stelle über den verurteilenden und tötenden Charakter des Gesetzes gesagt wird, entspricht den Aussagen im Römerbrief über die Bestimmung des Gesetzes, daß es die Sünde groß mache und daß der Tod der „Sünde Sold“ sei (vgl. § 14.3).

2.3.4 Steht somit das auf der Tora beruhende Alte Testament unter dem Vorzeichen des tötenden Buchstabens, so schließt dies für Paulus nicht aus, daß sich innerhalb der alten Bundesurkunde Verheißung und Gesetz unterscheiden lassen. Das betrifft nicht den Unterschied von Tora und Prophetenschriften. Vielmehr wird von ihm in der ganzen Schrift zwischen Verheißung und Gesetz unterschieden. Das gilt programmatisch für die an Abraham ergangene „Verheißung“ (ἐπαγγελία), die nach Gal 3,6–9.15–18 um 430 Jahre der Gesetzgebung vorangegangen ist, gilt aber ebenso für die zahlreichen Verheißungen der Propheten, die der Apostel zitiert (vgl. nur Röm 14,7–12).

2.3.5 Wie das von Mose erlassene Gesetz die Schrift insgesamt bestimmt, so besitzt dieses selbst zugleich Verheißungscharakter und weist über das Alte Testament hinaus. Daß die „Verheißung“ insofern wesensmäßiger Bestandteil der „Schrift“ insgesamt ist, zeigt Paulus daran auf, daß er neben eigentlichen Verheißungstexten auch einen Text, der im Alten Testament eindeutig auf die Tora bezogen ist, als Verheißung verstehen kann. Das gilt für Röm 10,6–8, wo Dtn 30,12.14 als Zeugnis für die „Gerechtigkeit Gottes“ verstanden wird. Das ist mehr als eine gewaltsame Uminterpretation; es geht dem Apostel um die Erkenntnis, daß nicht nur Verheißungsaussagen für das Evangelium von Bedeutung sind, sondern daß auch die Tora implizit Verheißungscharakter trägt. Anders aus-

gedrückt: Der verborgene Sinn der Tora wird erschlossen im Zusammenhang mit der Heilsverwirklichung. Die Decke wird nicht nur von den jetzt verwirklichten Verheißungsaussagen, sondern gerade auch von der Tora abgenommen. Das berührt sich mit der Aussage in Röm 9,31, wo Paulus vom „Gesetz der Gerechtigkeit“ (νόμος δικαιοσύνης) sprechen kann (vgl. § 16 5.2).

2.3.6 Bei all diesen Aussagen zeigt sich, daß in der paulinischen Theologie ein tiefgreifend verändertes Verständnis des Alten Testaments vorliegt, was sich auch bei der Anwendung der hermeneutischen Methoden zeigt. Innerhalb des Alten Testaments ist nicht nur eine andere Gewichtung vorgenommen, sondern alle Verheißungstexte, die der Tora ebenso wie die der Prophetenbücher, sind auf das Christusgeschehen bezogen und werden von dort her verstanden. Dabei geht es um ein korrelatives Verhältnis: Das eschatologische Handeln Gottes in Christus ist nur vom Alten Testament her zu verstehen, umgekehrt ist dieses wiederum nur von der Botschaft des Evangeliums her in seiner vollen Bedeutung zu erfassen. So ist das Alte Testament in seiner *Interpretatio Christiana* ein integrales Element des Evangeliums.

§ 13 Das Evangelium als Botschaft von Person und Werk Jesu Christi

Das Evangelium hat einen konkreten Inhalt: Es ist die heilstiftende Botschaft vom Handeln Gottes in der Geschichte Jesu Christi. Jesu Person und sein Werk besitzen eine zentrale Bedeutung für alle Verkündigung.

1. Vorbemerkungen

1.1 Christologie und Soteriologie hängen eng miteinander zusammen. Gleichwohl ist zwischen beiden zu differenzieren. Die Bedeutung Jesu Christi läßt sich bei Paulus nicht allein in soteriologischen Kategorien erfassen (gegen *Rudolf Bultmann*). Wie in der urchristlichen Bekenntnis-tradition geht es zunächst um die Person Jesu und ihre Geschichte. In den Aussagen über Jesu Person hat das Evangelium seinen Ausgangspunkt. Christologie ist zunächst Explikation der Stellung und Würde der Gestalt Jesu. Dabei ist für Paulus nicht das konkrete geschichtliche Geschehen im einzelnen ausschlaggebend wie in den Evangelien, es geht ihm in Weiter-führung der kerygmatischen Tradition des Urchristentums um die ent-scheidenden Ereignisse der Menschwerdung, des Todes, der Auferste-hung und der Erhöhung Jesu, wozu die Präexistenz als Voraussetzung und die Parusie als Ziel hinzukommen.

1.2 Bei der Soteriologie ist wiederum zu unterscheiden zwischen der ein für allemal geschehenen Heilsbegründung und den Heilswirkungen für die Menschen, also zwischen dem fundamentalen Heilsereignis und der heilsvermittelnden Kraft des verkündigten Evangeliums. Mit der Einmaligkeit der Geschichte Jesu verbindet sich die Einmaligkeit seines heil-stiftenden Auftrags. Die soteriologischen Aussagen, die sich auf die Heils-begründung beziehen, gehören daher in den Zusammenhang der Christo-logie; sie sind die unmittelbare Konsequenz aus dem Offenbarwerden der Person Jesu Christi. Demgegenüber ist die Soteriologie im Sinn der Heils-wirkung der Evangeliumsbotschaft ein weitergehendes Geschehen. Ihr Fundament hat die immer neu sich erweisende rettende Funktion des Evangeliums in der einmaligen Geschichte Jesu Christi, durch die Heil

definitiv verwirklicht ist, sie ereignet sich aber stets neu und gegenwartsbezogen. Das Evangelium als Botschaft von Jesus Christus ist nach Röm 1,16 „Kraft zur Rettung“ (δύναμις εἰς σωτηρίαν), also die lebendige Kraft, die das Heil jeweils neu aktualisiert. In der Wendung „Evangelium Jesu Christi“ ist insofern die Bedeutung als *genitivus obiectivus* und als *genitivus subiectivus* eng miteinander verknüpft: der im Evangelium Verkündigte ist zugleich der durch das Evangelium Wirkende.

1.3 Aufgrund der genannten Differenzierung ist die Christologie in ihrer Ausrichtung auf die Person Jesu und die Einmaligkeit seines Heilswerkes zu behandeln. Die Erörterung der weitergehenden Heilswirkung, die sich bei Paulus vor allem in der Rechtfertigungsbotschaft verdichtet, ist gesondert zu besprechen (vgl. § 15), wobei vorher noch die Frage nach dem Menschsein, der Sünde und dem Gesetz zu beantworten ist (§ 14).

2. Jesu Person und Würde

2.1 Übernommene Hoheitstitel und Bekenntnisaussagen

Die im engeren Sinn christologischen Aussagen konzentrieren sich bei Paulus auf Aussagen über Jesu Weg und Hoheit. *Leonhard Goppelt* hat darauf hingewiesen, daß die Christologie bei Paulus nirgendwo im Zusammenhang entfaltet wird (II S. 391); das schließt nicht aus, daß es sich um eine innere Einheit handelt. Um dies aufzuzeigen, sind zuerst die für Paulus maßgebenden Hoheitstitel und die übernommenen Bekenntnisaussagen zu berücksichtigen; dann ist nach der Bedeutung der einzelnen christologischen Aspekte für die paulinische Theologie zu fragen.

2.1.1 Die Hoheitstitel

„Menschensohn“ und „Gottesknecht“ werden von Paulus nicht verwendet. „Davidssohn“ begegnet nur mittelbar in der christologischen Formel Röm 1,3b: „geboren aus dem Samen Davids nach dem Fleisch“ (γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα). „Christus“ verwendet Paulus häufig in der Verbindung „Jesus Christus“ oder „unser Herr Jesus Christus“, an bestimmten Stellen aber auch titular. Im Vordergrund stehen bei ihm „Kyrios“ und „Gottessohn“. In allen Fällen greift Paulus auf vorgegebene Traditionen zurück (vgl. §§ 9+10), was nicht ausschließt, daß diese bei ihm voll integriert sind und als Teil seiner Theologie verstanden sein wollen.

2.1.1.1 Der Titel Χριστός, „Christus“, hat für Paulus, soweit er ihn prägnant gebraucht, einen deutlichen Bezug auf den Tod und die Auferstehung Jesu. Das geht vor allem aus der Verwendung in 1 Kor 15,3b–5 hervor: „Christus ist gestorben für unsere Sünden nach den Schriften ..., er ist auferweckt worden am dritten Tag nach den Schriften ...“ (Χριστός ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς ..., ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς ...). In dieser traditionellen Formel, die für die missionarische Verkündigung des Apostels grundlegend war, ist die Verankerung des Titels in den passionstheologischen Aussagen klar zu erkennen. Das zeigt sich auch daran, wie Paulus den Titel aufnimmt; so spricht er charakteristischerweise von dem „Kreuz des Christus“ (σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ, 1 Kor 1,17 u.ö.) oder dem „gekreuzigten Christus“ (Χριστὸς ἐσταυρωμένος, 1 Kor 2,2).

2.1.1.2 Der Titel κύριος, „Herr“, wird häufig ohne Artikel verwendet, begegnet aber auch in den Formen ὁ κύριος, „der Herr“, und ὁ κύριος ἡμῶν, „unser Herr“. In der Homologie verwendet Paulus nur das artikellose κύριος, und zwar sowohl κύριος Ἰησοῦς, „Herr ist Jesus“, als auch εἷς κύριος, „ein Herr“ (vgl. Phil 2,11 und 1 Kor 8,6).

2.1.1.2.1 Der Titel bezieht sich primär auf den Erhöhten, wie die homologische Verwendung von κύριος Ἰησοῦς und εἷς κύριος erkennen läßt (1 Kor 12,3; Röm 10,9; Phil 2,11 und 1 Kor 8,6). Dieser Bezug auf den Erhöhten geht auch aus der christologisch verstandenen Wendung „den Namen des Herrn anrufen“ klar hervor (ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου, vgl. Röm 10,12f). Dasselbe ist zu sagen über die häufige Verwendung der aus der Liturgie stammenden Form „unser Herr“ (ὁ κύριος ἡμῶν), die auf den aramäischen Gebetsruf „unser Herr, komm“ (μαράνα θά) zurückgeht, den Paulus in einem Einzelfall ebenfalls verwendet (1 Kor 16,22).

2.1.1.2.2 Eine andere Tradition liegt dort vor, wo „der Herr“ (ὁ κύριος) den irdischen Jesus bezeichnet, sei es, daß mit „Wort des Herrn“ (λόγος τοῦ κυρίου) auf ein Jesuswort Bezug genommen wird (vgl. 1 Kor 7,10.12; 9,14; 11,23; 1 Thess 4,15), oder wo von den „Brüdern des Herrn“ (ἀδελφοί τοῦ κυρίου) die Rede ist (Gal 1,19; 1 Kor 9,5). Geht es sonst um die Hoheit des Erhöhten, so hier um die Hoheit des Irdischen.

2.1.1.3 Die größte Verwendungs- und Bedeutungsbreite hat der Titel „Gottessohn“ bei Paulus. „Gottessohn“, υἱὸς θεοῦ oder ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, begegnet bei ihm häufig auch in der Form „sein Sohn“ (ὁ υἱὸς αὐτοῦ) mit Rückbezug auf Aussagen über Gottes Handeln; nur vereinzelt kommt die absolute Form ὁ υἱός, „der Sohn“, vor (1 Kor 15,28). Die Hoheitsbezeichnung υἱὸς (τοῦ) θεοῦ bzw. υἱὸς αὐτοῦ steht für Paulus in Zusammenhang mit Sendungsaussagen (Gal 4,4f; Röm 8,3), also mit Jesu Kommen in die Welt und seinem Auftrag. Sodann wird der Titel „Gottessohn“

in Aussagen über Jesu Tod und in Hingabebeformeln (Röm 5,10; Gal 2,20b) verwendet. Weiter wird er im Blick auf die Erhöhung gebraucht; das gilt bereits für die vorpaulinische Formel in Röm 1,4a: „Eingesetzt als Sohn Gottes in Macht nach dem Geist der Heiligkeit seit/aufgrund der Auferweckung von den Toten“ (ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν), aber ebenso für die genuin paulinische Aussage in Gal 1,16 über das Widerfahrnis der Offenbarung des Sohnes bei der Bekehrung. Schließlich begegnet dieser Titel noch im Zusammenhang mit der Parusie (1 Thess 1,10; 1 Kor 15,28). Die breite Streuung ist hier besonders beachtenswert, wengleich dies der vorpaulinischen Tradition entspricht. Wie generell im Urchristentum wird mit „Gottessohn“ keine Aussage über das Wesen des irdischen oder erhöhten Jesus gemacht, sondern es geht um seine Relation zu Gott und seine darin begründete Funktion und Autorität.

2.1.1.4 Die drei von Paulus bevorzugten Hoheitstitel haben trotz aller Überlappungen ihre je spezifische Aussageintention. Geht es bei „Gottessohn“ um die in der Herkunft von Gott und in der Gemeinschaft mit Gott verankerte Würde, so bei dem spezifischen Gebrauch von „Christus“ um dessen Tod und bei „Herr“ um seine irdische oder himmlische Vollmacht. Die Titel haben alle einen homologischen Charakter und sind in der Bekenntnistradition beheimatet. Das geht aus Röm 10,9 unverkennbar hervor, wo ausdrücklich gesagt wird: „Wenn du mit deinem Munde bekennst: Herr ist Jesus, ...“ (ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν ...). Die Homologie „Herr ist Jesus“ (κύριος Ἰησοῦς) ist eindeutig vorgegeben; sie begegnet auch im zweiten Teil des von Paulus zitierten Hymnus in Phil 2,9–11. Paulus nimmt seinerseits in 1 Kor 12,3 und 2 Kor 4,5 darauf Bezug (vgl. auch 1 Kor 8,6; Röm 10,12f). Obwohl Paulus die beiden anderen Hoheitstitel nicht in entsprechenden Formulierungen verwendet, haben diese ebenfalls einen bekenntnisartigen Charakter. Es geht darum, daß Jesus der „Gottessohn“ und der „Christus“ ist und als solcher anerkannt wird. Nicht zufällig begegnen diese Würdetitel gerade in formelhaften Wendungen und in kerygmatischen Aussagen.

2.1.2 Vorgegebene Credo-Aussagen

2.1.2.1 Der zitierte Text von Röm 10,9 zeigt, daß mit der Kyrios-Homologie eine Credo-Formel verbunden ist: „... und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden“ (... καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, σωθήσῃ). Die Anerkennung Jesu in der Homologie ist

hier unverkennbar verbunden mit einer Aussage, die zum Ausdruck bringt, worauf sich das Bekenntnis gründet. Dabei steht in der Tradition die Auferweckung Jesu im Vordergrund; vgl. Röm 4,24; 8,11b; 10,9b; 1 Kor 15,12.20; 2 Kor 4,14. Daneben gibt es auch Aussagen über Jesu Tod allein, die nicht durchweg mit einem soteriologischen Zusatz versehen sind; vgl. Röm 5,6a.8b; 8,32; 2 Kor 5,14.19.21; Gal 1,4a; 2,20 (auch Röm 3,24–26a; 1 Kor 10,16; 11,23b–25). Es gibt bei den geprägten Glaubensaussagen ferner Doppelformeln über Jesu Tod und seine Auferweckung, so in 1 Thess 4,14; Röm 8,34; 14,9 (ohne Interpretament), dann in Röm 4,25; 1 Kor 15,3b–5; 2 Kor 5,15 (mit Zusätzen).

2.1.2.2 Unter den vorgegebenen Aussagen über Jesu Menschsein und Erhöhung ist vor allem Röm 1,3b.4a zu erwähnen. Hier ist die irdische Existenz Jesu, sein „Geborenssein aus dem Samen Davids“ (γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα), im Sinne einer „Zweistufen-Christologie“ (Eduard Schweizer) mit der Erhöhung und Einsetzung als „Gottessohn in Macht aufgrund/seit der Auferweckung von den Toten“ verbunden (ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγίωσύνῃς ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν). Von der Erhöhung allein ist im Zusammenhang mit dem aus Ps 110,1a übernommenen Motiv vom „Sitzen zur Rechten Gottes“ in Röm 8,34b die Rede (ὅς ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ).

2.1.2.3 Auf die Wiederkunft Jesu ist in 1 Thess 1,10 im Zusammenhang mit seiner Auferweckung Bezug genommen. Ansonsten wird in 1 Thess 4,15f ein „Herrenwort“ über die Ereignisse bei der Parusie zitiert.

2.1.2.4 Eine vorpaulinische Präexistenzaussage liegt im Rahmen des Hymnus von Phil 2,6–11 vor. Sie ist für Paulus von entscheidender Bedeutung gewesen. Nach dem alttestamentlich-jüdischen Modell von Erniedrigung und Erhöhung sind in diesem Textabschnitt die Aussagen über Präexistenz und Menschwerdung mit den Aussagen über Inthronisation und Akklamation verbunden. Für Paulus ergab sich gerade von hierher eine Integrationsmöglichkeit für die unterschiedlichen bekenntnisartigen Aussagen, die er herangezogen hat.

2.2 Die paulinische Christologie

Das Traditionsgut ist von Paulus in eine eigenständige christologische Konzeption integriert worden. Die übernommenen Glaubenssätze bilden das Grundgerüst für seine Entfaltung der Christologie. Den zentralen Aussagen über Jesu Tod und Auferweckung sind die Aussagen über Jesu Präexistenz und Menschsein sowie über seine Erhöhung und Parusie zugeordnet. Die Geschichte Jesu Christi beginnt daher für Paulus mit dem

präexistenten Sein bei Gott, hat ihr Zentrum in Jesu Offenbarung und Heilswerk und besitzt ihr Ziel in seiner Wiederkunft und der damit verbundenen Heilsvollendung. Es legt sich daher nahe, von der Präexistenz und Menschwerdung auszugehen und über das Kreuz, die Auferweckung und die Erhöhung den Linien der paulinischen Theologie bis zur Parusie nachzugehen.

2.2.1 Präexistenz und Menschwerdung

Präexistenzaussagen haben bei Paulus keine selbständige Funktion. Sie stehen jeweils in Verbindung mit Aussagen über die Menschwerdung und wollen das Menschsein Jesu interpretieren: Jesus soll als Mensch von seinem göttlichen Ursprung her verstanden werden.

2.2.1.1 Mit der hymnischen Aussage von Phil 2,6 setzt Paulus eine Partizipation des Präexistenten an der Wirklichkeit Gottes voraus: „welcher in göttlicher Gestalt war“ (ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, V.6a). Die Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit bedeutet zugleich, daß er Gott gleichgestellt war und daß diese Gleichheit in der Stellung nicht als „Raub“ anzusehen ist (οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, V.6b). Die Menschwerdung ist ein „sich selbst entäußern“ (ἐαυτὸν ἐκένωσεν, V.7a) im Sinn eines freiwilligen Verzichts. Die totale Selbstentäußerung führt zur vollen Teilhabe an der irdischen Wirklichkeit der Menschen, was V.7b.c.d eingehend beschreibt: „Er entäußerte sich selbst, nahm die Gestalt eines Sklaven an, wurde geboren in der Gleichgestalt der Menschen, und seiner Erscheinung nach als Mensch erfunden“ (ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὔρεθεις ὡς ἄνθρωπος). Seiner Selbstentäußerung entspricht sodann die Selbsterniedrigung des Menschgewordenen bis zum Tod (V.8), womit die Erhöhung durch Gott und die Verleihung des Kyrios-Namens korrespondiert (V.9–11).

2.2.1.2 Daß Paulus von dieser Auffassung der Präexistenz und Menschwerdung Jesu ausgeht, zeigt die Interpretation der christologischen Formel von Röm 1,3b.4a. Während bei der vorauszusetzenden Zweistufenchristologie das Menschsein aus dem Samen Davids im Sinne des *Messias designatus* und die Erhöhung als Einsetzung in die messianische Würde des Gottessohnes verstanden worden ist, hat Paulus mit V.3a den Gottessohnstitel der Doppelaussage vor- und übergeordnet. Das bedeutet, daß er von einer Gottessohnschaft im Sinne der Präexistenzaussagen von Phil 2,6 ausgeht. Entsprechend hat er in Röm 1,4b zu der Erhöhungsaussage ausdrücklich noch „Jesus Christus, unser Herr“ hinzugefügt.

2.2.1.3 Die Sendungsformel, die Paulus in Gal 4,4f aufgegriffen und durch Aussagen über das Gesetz in V.4fin und V.5a ergänzt hat, ist in vorpaulinischer Tradition im Sinne der Beauftragung und Bevollmächtigung des Gottessohns verstanden worden: „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau, ... damit wir die Kinderschaft empfangen“ (ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, ... ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν). Daß Paulus sie unter Voraussetzung des Präexistenzgedankens übernommen hat, zeigt die eigenständige Rezeption in Röm 8,3: „Gott sandte seinen eigenen Sohn in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde“ (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας), was im Sinne von Phil 2,7b ausdrücklich auf die Menschwerdung des Präexistenten bezogen ist. Der Begriff „Gleichgestalt“ (ὁμοίωμα) macht in beiden Fällen deutlich, daß es um ein Gleichwerden geht, bei dem die Differenz nicht aufgehoben ist; einerseits steht dieses Gleichwerden unter der Voraussetzung der Selbstentäußerung bzw. der göttlichen Sendung, andererseits ist dabei die bleibende Bindung an Gott und damit die Sündlosigkeit vorausgesetzt, die in 2 Kor 5,21 ausdrücklich hervorgehoben wird (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν).

2.2.1.4 Paulus setzt die Präexistenz Jesu durchweg voraus. Das zeigt nicht nur die an Phil 2,6–8 angelehnte Aussage über den, „der reich war und um euretwillen arm geworden ist“ (δι’ ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὢν), in 2 Kor 8,9, sondern auch das Motiv der Schöpfungsmittlerschaft, das in 1 Kor 8,6b mitberücksichtigt ist, wenn es dort heißt: „Ein Herr Jesus Christus, durch den alles ist ...“ (εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι’ οὗ τὰ πάντα ...). In diesen Zusammenhang gehört sodann die Bezeichnung Christi als „Bild Gottes“ (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) in 2 Kor 4,4, was in dem Hymnus in Kol 1,15(–20) seine Entsprechung hat. Hinzu kommt 1 Kor 10,4b, wo es um das verborgene Wirken des Präexistenten in der Geschichte Israels geht; der „nachfolgende geistliche Felsen“ ist hier auf Christus gedeutet.

2.2.1.5 Die Realität des Menschseins wird durch das Sein des Präexistenten bei Gott in keiner Weise eingeschränkt, was ja schon für Phil 2,6–8 gilt. Das volle, uneingeschränkte Menschsein ist in seiner Offenbarungsfunktion jedoch nur erfassbar unter der Voraussetzung, daß der Menschgewordene seinen Ursprung in Gott selbst hat und an Gottes Wirklichkeit partizipiert. So besitzt die Menschwerdung Offenbarungscharakter, und die gesamte irdische Geschichte Jesu ist von daher wesentlich bestimmt. Das gilt auch dann, wenn Paulus nur vereinzelt auf Jesu irdisches Wirken eingeht. Das Erdendasein Jesu kulminiert für den Apostel im Tod und hat gerade darin das Signum wahren Menschseins.

2.2.1.6 Die Frage, warum bei Paulus im Zusammenhang mit Jesu Menschsein der Präexistenzgedanke eine so wichtige Rolle spielt, läßt sich nicht einfach mit dem Hinweis auf die vorpaulinische Überlieferung und deren Rezeption der alttestamentlich-jüdischen Vorstellung von der bei Gott weilenden und zusammen mit ihm wirkenden Weisheit beantworten. Es genügt auch nicht, auf das mit dem Gedanken des Aufstiegs zu Gott parallele Motiv eines vorangehenden Herabsteigens hinzuweisen. Entscheidend ist, daß sich im Zusammenhang mit Jesu vollmächtigem Wirken schon vor und ebenso bei Paulus die Frage nach der Voraussetzung für sein Menschsein stellte: Sofern Jesu irdisches Wirken den Charakter endgültiger Offenbarung hat, muß seine Person in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Gott stehen, was nur bedingt durch den Sendungsgedanken im Sinn von Bevollmächtigung zum Ausdruck gebracht werden kann. Es geht vielmehr um eine ursprüngliche Teilhabe an Gottes Wirklichkeit. Dann muß aber umgekehrt auch alles bisherige göttliche Handeln in Verbindung mit Christus als Offenbarungsträger stehen, umfaßt demnach nicht nur das gegenwärtige und zukünftige, sondern auch das vergangene Handeln Gottes.

2.2.2 Tod und Auferweckung Jesu

2.2.2.1 Daß für Paulus Jesu Tod die Mitte der Christologie ist, wird allein schon daran deutlich, daß er das von ihm verkündigte Evangelium in 1 Kor 1,18 als „Wort vom Kreuz“ (λόγος τοῦ σταυροῦ) bezeichnet. Zweifellos gilt das wegen der soteriologischen Relevanz des Sterbens Jesu am Kreuz. Immerhin ist aufschlußreich, daß Paulus auch von Jesu Sterben im Sinn des konsequenten Vollzugs seiner Menschwerdung und seines Auftrags sprechen kann. Für Paulus gehört der konkrete Akt des Sterbens am Kreuz zur Geschichte und Person Jesu. Die Heilsfunktion des Sterbens Jesu beruht darin, daß der Weg des Menschgewordenen konsequent in den Tod führt.

2.2.2.1.1 Im Hymnus des Philipperbriefes wird dieser Sachverhalt deutlich hervorgehoben, wenn es dort ohne Beifügung einer soteriologischen Aussage heißt, daß der Präexistente aufgrund seiner Selbstentäußerung und seiner Bereitschaft zur Selbsterniedrigung „gehorsam geworden ist bis zum Tod“, was Paulus seinerseits noch verstärkt hat durch den Zusatz „ja zum Tod am Kreuz“ (γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ, 2,8).

2.2.2.1.2 Grammatisch sagt Paulus in 1 Kor 2,2, daß er „zu dem Urteil gekommen sei, nichts zu wissen außer Jesus Christus und diesen als

Gekreuzigten“ (οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον). Deshalb bezeichnet er in 1 Kor 1,23 seine Verkündigung als ein „Verkündigen des gekreuzigten Christus“ (κηρύσσειν Χριστὸν ἐσταυρωμένον) und kann in Gal 3,1 gegenüber den Galatern sagen, daß ihnen doch „Jesus Christus als Gekreuzigter vor Augen gemalt wurde“ (οἷς κατ’ ὀφθαλμοῦς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος). Mehrfach begegnet bei Paulus „das Kreuz Christi“ (ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ, 1 Kor 1,17; Gal 6,12.14; Phil 3,18), oder er spricht vom „Ärgernis des Kreuzes“ (σκανδαλον τοῦ σταυροῦ, Gal 5,11; vgl. 1 Kor 1,23). Besonders aufschlußreich ist auch noch die Wendung in 2 Kor 13,4, daß Jesus Christus „aus Schwachheit gekreuzigt wurde, aber aus der Kraft Gottes lebt“ (ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῆ ἐκ δυνάμεως θεοῦ), wobei die „Schwachheit“ sich auf die volle Realität seines Menschseins bezieht, zu der das Sterben gehört, das er am Kreuz erlitten hat. Das Menschsein Jesu im Sinn der Schwachheit und Unausweisbarkeit ist auch Voraussetzung für die Aussage in 1 Kor 2,8, daß niemand von den „Herrschern dieses Äons“ (ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου) ihn erkannt hat, weil sie sonst den „Herrn der Herrlichkeit“ (κύριος τῆς δόξης) nicht gekreuzigt hätten.

2.2.2.2 Die Auferweckung Jesu ist das Korrelat zu seinem Tod. Wo die Auferstehungsbotschaft geleugnet wird, ist der christliche Glaube nichtig (1 Kor 15,17). Auf das Ostergeschehen wird daher immer wieder hingewiesen. Es hat sich aufgrund des machtvollen Eingreifens Gottes ereignet. Paulus bevorzugt dabei den Begriff „auferwecken“ bzw. „auferweckt werden“ (ἐγείρειν, ἐγερθῆναι). Die Totenaufweckung ist allein Gottes Werk; deshalb ist auch die Aussage, daß Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, grundlegendes Bekenntnis, wie aus Röm 10,9 hervorgeht (vgl. Röm 8,11; 1 Kor 6,14; 15,15; 2 Kor 1,9; 4,14; Gal 1,1; 1 Thess 4,14). Entsprechend wird vielfach passivisch gesagt, daß Christus „auferweckt worden ist“ (ἐγήγερται, ἐγερθείς: Röm 6,9; 7,4; 8,34; 1 Kor 15,4.12–19.20; 2 Kor 5,15). In 1 Thess 4,14 kann Paulus aber auch die durch die Tradition vorgegebene Formulierung verwenden: „Jesus ist auferstanden“ (Ἰησοῦς ... ἀνέστη). Aber anders als im Johannesevangelium spielt der Gedanke, daß Jesus selbst die Vollmacht zur Überwindung des Todes und zur Auferstehung hat (Joh 10,18), bei ihm keine Rolle.

2.2.2.2.1 In dem bereits zitierten Text 2 Kor 13,4 formuliert Paulus: „Er lebt aus Gottes Kraft“ (ζῆ ἐκ δυνάμεως θεοῦ). Sehr bezeichnend für dieses neue Leben aus der Kraft Gottes ist die Aussage in Röm 4,17b.24, wo das übernommene jüdische Bekenntnis zu dem Gott, „der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Sein ruft“ (ὁ ζωοποιῶν τοὺς νεκροὺς καὶ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα), bezogen wird auf den Glauben

an den Gott, „der Jesus unseren Herrn von den Toten auferweckt hat“ (πιστεύομεν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν).

2.2.2.2.2 Jesu Auferweckung von den Toten steht für Paulus ebenso wie für die vorpaulinische Tradition in Zusammenhang mit der allgemeinen Totenaufweckung. Seine Auferweckung hat sich im voraus ereignet und ist als proleptisches Geschehen auf künftiges Gotteshandeln bezogen. Daher heißt es in 1 Kor 15,20: „Jetzt aber ist Christus auferweckt als Erstling unter den Entschlafenen“ (νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων). Der hier gebrauchte Begriff ἀπαρχή stammt aus der Kultsprache und bezeichnet die „Erstlingsgabe“ bzw. den „Erstling“; er ist hier ähnlich wie in der Wendung „Erstlingsgabe des Geistes“ (ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος, Röm 8,23) auf ein vorweg sich vollziehendes Ereignis bzw. eine im voraus verliehene Gabe bezogen.

2.2.3 Erhöhung und Wiederkunft

2.2.3.1 Daß Jesus als Auferstandener von Gott „erhöht“ worden ist, ist eine Glaubensaussage, die Paulus aus der urchristlichen Überlieferung übernommen und seinerseits ausgebaut hat. „Erhöhung“ bezeichnet dabei stets die Inthronisation „zur Rechten Gottes“ (im Anschluß an Ps 110,1). In Röm 8,34 ist Jesu Tod und Auferweckung mit dem Erhöhtsein verbunden: „Christus, der gestorben ist, mehr noch: der auferweckt wurde und zur Rechten Gottes ist“ (Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερεθείς, ὁς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ).

2.2.3.1.1 Nach dem Hymnus Phil 2,9–11 ist mit der Erhöhung die Verleihung des „Namens, der über alle Namen ist“ (τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα) verbunden, des Namens „Kyrios“. Was im Frühjudentum Ersatzname für den nicht mehr ausgesprochenen Jahwe-Namen war, das wird jetzt der Name des erhöhten Christus. Damit ist die wiedererlangte unmittelbare Partizipation an Gottes Wirklichkeit seit Jesu Auferweckung bezeichnet, aber die Namensverleihung besagt zugleich, daß dem Erhöhten die göttliche Funktion gegenüber der Welt übertragen worden ist. Aus diesem Grunde wird auch das Verbum „übererhöht“ (ὑπερυψοῦν) verwendet, weil es sich um eine über die Präexistenz hinausgehende Stellung handelt. Im zweiten Teil des Hymnus wird unter dieser Voraussetzung schon im voraus die Anbetung aller Mächte gefeiert.

2.2.3.1.2 Daß der Auferstandene der erhöhte Kyrios ist, bedeutet für Paulus zu allererst, daß er gegenwärtig handelt und wirkt. Zu ihm bekennt sich die Gemeinde mit der Akklamation „Herr ist Jesus“ (1 Kor 12,3; Röm 10,9). Sie bezeichnet ihn als „unseren Herrn“, auf den sie sich

verlassen kann. Wo immer und in welcher Form Paulus den Kyrios-Namen für den Erhöhten verwendet, steht diese gegenwartsbezogene Dimension im Vordergrund.

2.2.3.2 Ein nicht unwesentlicher Aspekt der paulinischen Christologie ist schließlich Jesu Wiederkunft. Mit seiner Erhöhung nimmt Christus zwar proleptisch schon endzeitliche Funktionen wahr, wie besonders Phil 2,9–11 erkennen läßt, aber erst mit der Wiederkunft findet das Wirken Jesu seinen Abschluß. Jesus Christus wird vom Himmel her wiederkommen, und es werden sich dann die allgemeine Totenaufweckung, das Gericht und die Vollendung ereignen (dazu vgl. § 18). Er ist der Sohn, dem von Gott alle Macht übertragen worden ist, der nun aber seinerseits diese Macht wieder an Gott zurückgibt. Von besonderer Bedeutung ist dafür 1 Kor 15,25–28. An dieser Stelle wird zunächst gesagt, daß Christus „herrschen muß, bis er (Gott) ihm alle Feinde unter seine Füße gelegt hat“ (δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῆῃ πάντα τοὺς ἐχθρούς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, V.25). Dabei ist die im Zusammenhang mit der Erhöhung ausgebildete Vorstellung von der „Königsherrschaft Christi“ (βασιλεία Χριστοῦ) vorausgesetzt. Demgegenüber ist die endzeitliche Überwindung der Feinde das eigene Werk Gottes, wie die Zitate aus Ps 110,1 und Ps 8,7 in V.25b.27a sowie die Passivformulierung in V.26 zeigen. Ist dem Erhöhten nach der Überwindung des Todes als des letzten Feindes (V.26) alles untergeordnet, dann bleibt gleichwohl der ausgenommen, „der ihm alles untergeordnet hat“ (ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτοῦ τὰ πάντα, V.27b). Der Textabschnitt mündet daher ein in die Aussage: „wenn ihm dann alles untergeordnet sein wird, wird der Sohn selbst sich dem unterordnen, der ihm alles untergeordnet hat, damit Gott sei alles in allem“ (ὅταν δὲ ὑποταγῆ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾗ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν, V.28). Wie der Präexistente in Gottes Wirklichkeit seinen Ursprung hat, so findet sein Handeln in Gott sein Ziel.

3. Die heilsbegründende Dimension der paulinischen Christologie

In der Christologie geht es zunächst um Jesu Person und Würde. Damit sind zentrale Aussagen über die Heilsbegründung unmittelbar verbunden. Wird die Soteriologie von Paulus vor allem im Zusammenhang mit der heilsvermittelnden Kraft des Evangeliums entfaltet, so bleibt dies stets zurückbezogen auf Texte, in denen es um die Einmaligkeit der Heils-

verwirklichung durch Jesu Tod geht. Die Aussagen über Jesu Person und Würde und die Aussagen über Jesu Heilswerk gehören daher zusammen.

3.1 Vorgegebene Aussagen über Jesu Heilswerk

Wie in den Aussagen über Person und Würde Jesu Christi greift Paulus im Blick auf die Heilsbegründung auf vorgegebene Tradition zurück, um diese dann eigenständig zu explizieren. Eine besonders wichtige Rolle spielen dabei Aussagen, in denen die Bedeutung des Todes Jesu hervorgehoben wird. Dazu kommen Texte über die soteriologische Relevanz der Auferweckung und der Erhöhung Jesu sowie über die rettende Funktion der Wiederkunft (vgl. §§ 9+10).

3.1.1 Für die Heilsbedeutung des Todes Jesu kann Paulus auf mehrere vorgegebene Motive zurückgreifen. Es handelt sich um Sterbeformeln, Hingabeformeln, ferner um Aussagen über Loskauf und Versöhnung.

3.1.1.1 Traditionelle Sterbeformeln begegnen bei Paulus entweder in der Form „sterben für unsere Sünden“ (ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, 1 Kor 15,3b; vgl. Gal 1,4) oder abgekürzt „sterben für uns/euch/alle“ (ἀποθνήσκειν ὑπὲρ/περὶ ἡμῶν/ὑμῶν/πάντων, Röm 5,6.8; 14,15; 2 Kor 5,14.15; 1 Thess 5,10; ἀποθνήσκειν διὰ τινᾶ, 1 Kor 8,11; vgl. Röm 4,25; 14,15). Während die Wendung „sterben für unsere Sünden“ auch im Sinn von „zugunsten (der Vergebung) unserer Sünden“ verstanden werden kann, setzt die Formel mit personalem Objekt eine weiterreichenden Bedeutung voraus: Es geht um ein Sterben, das die Funktion einer stellvertretenden Sühne hat. Obwohl Paulus, abgesehen von dem Begriff des „Sühnemanns/Sühnopfers“ (ἱλαστήριον) in Röm 3,25, die Sühneterminologie vermeidet, stehen diese Aussagen offenkundig in der Tradition der Auffassung einer stellvertretenden nichtkultischen Sühne, durch die Sünde überwunden und der Zugang zu Gott wieder erschlossen wird. Dasselbe gilt für das τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, „das für euch (gegeben ist)“, im Brotwort 1 Kor 11,24 oder für Aussagen über das „Blut(vergießen)“ wie in Röm 5,9.

3.1.1.2 Eng verwandt mit den Sterbeformeln sind die von Paulus übernommenen Hingabeformeln. Sie begegnen in zweifacher Gestalt: als Hingabe durch Gott und als Selbsthingabe. Von der Hingabe durch Gott spricht aufgrund der Passivformulierung der Text in Röm 4,25a: „Er wurde hingegeben um unserer Sünden willen“ (ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν, wobei διὰ τι wegen der Parallelaussage in V.25b nicht begründend mit „wegen, aufgrund“ wiederzugeben ist, was grammatikalisch möglich wäre, sondern in einem finalen Sinn). Daneben ste-

hen formelhafte Aussagen, wonach Jesus sein Leben freiwillig für andere hingibt. So heißt es in Gal 2,20: „Ich lebe im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat“ (ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ, vgl. auch Röm 8,32). Diese Selbsthingabe befreit nach Gal 1,4 die Menschen von der Sünde und von der Macht des gegenwärtigen Äons (τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ). Die Wendung „für unsere Sünden“ läßt wieder die Frage aufkommen, ob es es ein Geschehen „zugunsten“ der Sündenvergebung ist; aber der Nachsatz zeigt deutlich, daß es um eine Befreiung geht, die durch einen stellvertretenden Akt mit Sühnefunktion bewirkt wird.

3.1.1.3 Eine weitere traditionelle Explikation des Todes Jesu, die Paulus integriert hat, betrifft die Auffassung vom Sterben als „Loskauf“. Sie begegnet in 1 Kor 6,20; 7,23 und ist von ihm in Gal 3,13; 4,5 selbständig aufgenommen und weitergeführt worden. Es ist ein Bildmotiv, bei dem höchstwahrscheinlich der Freikauf aus Gefangenschaft (*redemptio ab hostibus*) im Hintergrund steht, das wie Gal 1,4b die Tatsache der Befreiung hervorhebt.

3.1.1.4 Das Motiv der „Versöhnung“ betont demgegenüber den Friedensschluß, mit dem Feindschaft überwunden wird; es hat seiner Herkunft nach mit der Sühnevorstellung nichts zu tun (es handelt sich im Griechischen bei καταλλάσσειν und ἰλάσκεσθαι auch um zwei völlig verschiedene Begriffe). In 2 Kor 5,19a.b hat Paulus eine traditionelle Versöhnungsaussage übernommen (was aus dem einleitenden ὡς ὅτι hervorgeht): „Gott hat die Welt in Christus mit sich versöhnt“ (θεὸς ᾧ ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσωσιν ἑαυτῷ, vgl. V.18a), und es wird *ad sensum* hinzugefügt, daß er aufgrund dieses Versöhnungsaktes „ihnen (den Menschen) ihre Übertretungen nicht anrechnet“ (μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν). Die Wendung ᾧ ἐν Χριστῷ καταλλάσσωσιν in V.19a ist als *coniugatio periphrastica* zu verstehen, daher auf das Versöhnungsgeschehen zu beziehen, weswegen die verbreitete Übersetzung „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich“ ausscheidet.

3.1.2 Das Ereignis der Auferweckung Jesu besitzt bei Paulus eine zentrale Stellung, aber nur an einer traditionellen Stelle begegnet dabei ein soteriologisches Interpretament. Es handelt sich um die in ihrem ersten Teil bereits zitierte Aussage in Röm 4,25, wo die Sündenvergebung mit Jesu Tod, die Gerechtmachung ganz unpaulinisch mit seiner Auferweckung verbunden ist: „Er wurde hingegeben um unserer Sünden willen und wurde auferweckt um unserer Gerechtigkeit willen“ (... καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν). Implizit enthält noch das Motiv von der Auferwek-

kung Jesu als „Erstling unter den Entschlafenen“ in 1 Kor 15,20 ein soteriologisches Motiv, sofern es ein Gewißheit gewährendes Vorzeichen für die künftige Totenaufweckung ist.

3.1.3 Die heilstiftende Relevanz der Erhöhung besteht bereits in vopaulinischer Tradition in der bleibenden Gegenwart des Auferstandenen und seiner Herrschaft, was sich auch in der Vorstellung von der „Königsherrschaft Christi“ (1 Kor 15,25a) niedergeschlagen hat. Hinzu kommt als spezielle Funktion die himmlische Fürbitte: „Er sitzt zur Rechten Gottes und tritt für uns ein“ (ὃς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν). Dieses in Röm 8,34fin aufgenommene Motiv, wonach der Erhöhte unser Beistand und Fürsprecher vor Gott ist, begegnet auch in Hebr 7,25; 9,24 und in 1 Joh 2,1b.

3.1.4 Im Blick auf die soteriologische Funktion der Wiederkunft ist entscheidend, daß Jesus als Retter aus dem Gericht verstanden wird. Das gilt für die von Paulus übernommene Glaubensformel in 1 Thess 1,10; es geht hier um die Erwartung des Sohnes Gottes „vom Himmel her, welchen er von den Toten auferweckt hat, Jesus, der uns errettet aus dem kommenden Zorn(gericht)“ (ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ρύομενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης). Im Anschluß an diese Tradition formuliert Paulus in Phil 3,20b, daß wir vom Himmel her „den Herrn Jesus Christus als Retter erwarten“ (ἐξ οὗ [οὐρανοῦ] καὶ σωτήρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν), oder in Röm 5,9, daß wir „durch ihn errettet werden vor dem Zorn(gericht)“ (σωθησόμεθα δι’ αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς). Die Bezeichnung Jesu als „Retter“ (σωτήρ) ist bei Paulus singulär und steht in Zusammenhang damit, daß von ihm auch „Rettung“ (σωτηρία) und „gerettet werden“ (σωθῆναι) primär für das Endgeschehen verwendet wird. Aus diesem Grunde gibt es nach Röm 8,24a Rettung nur „aufgrund der Hoffnung“ (τῆ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν). In den Zusammenhang der Wiederkunft gehören sodann die Traditionen in 1 Kor 15,23 und 1 Thess 4,16, in denen die Totenaufweckung mit Jesu Wiederkunft verbunden ist. Hinzu kommt in 1 Thess 4,17 noch das Motiv, daß die Auferweckten und die noch Lebenden auf Wolken entrückt werden, um dem Herrn zu begegnen (dazu vgl. § 18).

3.2 Die paulinische Explikation des Heilswerks Jesu Christi

Bei den Ausführungen über die Heilsbegründung steht für Paulus Jesu Tod im Zentrum. Im Blick auf Jesu Sterben ist ein vierfacher Aspekt ausschlaggebend: Es handelt sich um ein allem Heilswiderfahrnis voraus-

gehendes Geschehen, das den Charakter der Einmaligkeit hat; es ist ein Sterben von universaler Bedeutung und Gültigkeit; es geht entscheidend um die Überwindung der Macht der Sünde; und es handelt sich um die Endgültigkeit des Heilswerks Jesu.

3.2.1 Jesu Tod als Ausdruck des vorausgehenden einmaligen Gnadenhandelns Gottes

3.2.1.1 In den Aussagen über das Sterben Jesu ist in der Regel Jesus Subjekt. Es gibt aber auch Texte, die seinen Tod auf Gott zurückführen. So heißt es im Anschluß an Röm 4,25a in Röm 8,32: „welcher seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern er hat ihn für uns alle hingegeben“ (ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν). Sodann ist in Röm 5,8a davon die Rede, daß Gott darin „seine Liebe zu uns erwiesen hat“ (συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός), daß Christus für uns gestorben ist.

3.2.1.2 In Röm 5,8b betont Paulus nachdrücklich, daß „Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren“ (ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν). Hat sich Paulus hier an eine traditionelle Wendung angelehnt, so hat er zuvor in 5,6 denselben Gedanken bereits in einer eigenständigen Weise ausgesprochen: „Schon zu jener Zeit, als wir noch schwach (heillos) waren, ist Christus für die Gottlosen gestorben“ (ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν). Wichtig ist dabei ebenso die Vorgängigkeit dieses heilsbegründenden Geschehens wie die Tatsache, daß es an keinerlei menschliche Voraussetzungen gebunden ist, sondern der Rettung der „Gottlosen“ dient.

3.2.1.3 In Röm 6,10 sagt Paulus in der Auslegung der Tauftradition: „Was er (Jesus Christus) gestorben ist, das ist er der Sünde ein-für-allemal gestorben“ (ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ, wobei es sich bei τῇ ἁμαρτίᾳ um einen *Dativus incommodi* handelt, der die Trennung von der Sünde bezeichnet). Alles Heilswiderfahrnis, das sich durch die Verkündigung des Evangeliums und durch Taufe oder Herrenmahl vollzieht, ist begründet in der Einmaligkeit und bleibenden Gültigkeit des Todes Jesu. Das bringt das ἐφάπαξ im Sinne des „Ein-für-allemal“ klar zum Ausdruck. Die weitergehende Heilsverkündigung setzt diese Einmaligkeit voraus.

3.2.2 Die universale Bedeutung des Heilstodes Jesu

Mit den Aussagen über Jesu heilstiftendes Sterben ist schon in vor-paulinischer Tradition das Motiv verbunden worden, daß sein Tod „für viele“ oder „für alle“ Bedeutung besitzt (vgl. Mk 10,45 par; 14,24 par oder die zweifellos alte Tradition in 1 Tim 2,6)

3.2.2.1 In 2 Kor 5,14b übernimmt Paulus diese Tradition, indem er formuliert: „Einer ist für alle gestorben“ (εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν). Aber er fügt bezeichnenderweise noch hinzu: „folglich sind alle gestorben“ (ἀρα οἱ πάντες ἀπέθανον). Das bedeutet, daß die heilstiftende Kraft des Todes Jesu in einem inklusiven Sinn für alle Menschen bestimmt ist. Der Tod Jesu hat universale Gültigkeit, er soll allen Menschen zugute kommen. Natürlich verwirklicht es sich bei denen, die nach 2 Kor 5,15 „nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist“ (ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἔγερθέντι). In Weiterführung von 5,14b greift Paulus in 5,19a die formelhafte Aussage auf: „Gott hat in Christus die Welt mit sich versöhnt“ (θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσωσιν ἑαυτῷ); mit „die Welt“ sind alle Menschen gemeint, und „ihnen werden ihre Übertretungen nicht angerechnet“ (μη λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, 5,19b). Jesu Heilswerk gilt dem ganzen Kosmos.

3.2.2.2 Die universale Bedeutung des Todes Jesu bringt auch die Adam-Christus-Typologie zum Ausdruck. Neben einer knappen Fassung in 1 Kor 15,21f, begegnet sie ausgeführt in Röm 5,12–21. Auf den Eingangsabschnitt über die seit Adam herrschende Sünde V.12–14 und auf die Aussage über die Funktion des Gesetzes V.20a ist an anderer Stelle einzugehen (vgl. § 14); hier sind V.15–19(20b.21) zu berücksichtigen. Überleitend zu diesem Abschnitt wird am Ende von V.14 von Adam gesagt: „Er ist Typus des Kommenden“ (ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος). Dem, der die Sünde in die Welt brachte, steht der gegenüber, der die Menschen von der Sünde befreit hat. Dreimal werden Adam und Christus gegenübergestellt, jeweils durch einen Begründungssatz ergänzt: V.15a.b, V.16f, V.18f. Dabei ist zu beachten, daß in V.15a.b und V.16f die Argumentationsfigur begegnet: „nicht wie ... so ... um wieviel mehr ...“ (οὐχ ὡς ... οὕτως ... πολλῶ μᾶλλον ...), womit die Überlegenheit des „einen Menschen Jesus Christus“ hervorgehoben wird. Im dritten Gedankengang V.18f wird dann mit „wie ... so ...“ (ὡς ... οὕτως ...) eine Parallelisierung vorgenommen und betont, daß ebenso wie der Fall Adams alle Menschen betraf nun der „Gehorsam des einen Menschen“ (ὑπακοή τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου, V.19a) „den Vielen“ zuteil wird. Der Hinweis auf den „Gehorsam“ (V.19b) ist

eine klare Bezugnahme auf den Tod Jesu. Der uranfänglichen Schuld Adams, die alle Menschen betraf, wird die heilsbegründende Tat Jesu gegenübergestellt, die allen zugute kommt. Demzufolge kann dann in V.2ob.21 von der Übermacht der Gnade gesprochen werden: „Wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade noch viel mächtiger geworden, damit, wie die Sünde geherrscht hat im Tod, so die Gnade herrsche durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben, durch Jesus Christus, unsern Herrn“ (οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, ἵνα ὡσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν). Wie durch Adam die alte Menschheit entstand, so ist durch Jesu Tod eine neue Menschheit konstituiert.

3.2.3 Die Überwindung der Macht der Sünde durch Jesu Tod

Mit der Vorgängigkeit und Einmaligkeit des Heilstodes Jesu verbindet sich der für Paulus wesentliche Gedanke, daß die Macht der Sünde gebrochen worden ist. Paulus begnügt sich nicht mit der Auffassung von der Vergebung von Sünden, sondern ihm geht es um die Überwindung der Macht der Sünde. So fallen Vergebung vergangener Sünden und Freiheit von der Sünde in Jesu Tod zusammen.

3.2.3.1 In Anlehnung an die Sendungsformel, die Paulus in Gal 4,4f aufgegriffen hat, formuliert er in Röm 8,3f einen Text, der in einer Aussage über die Überwindung der Sünde durch Jesu Tod kulminiert. Sieht man von der Aussage über die Unfähigkeit des Gesetzes in V.3a und dem Gedanken der Erfüllung der Rechtsforderung des Gesetzes in V.4 ab (dazu § 14), so handelt es sich um die die Macht der Sünde überwindende Kraft seines Wirkens. Daß Gott seinen Sohn gesandt hat in der „Gestalt des Fleisches der Sünde“ (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας), ist die Voraussetzung für Jesu heilstiftendes Sterben. Nur dadurch, daß er stellvertretend die irdische, von Sünde beherrschte Existenzweise des „Fleisches“ angenommen hat, war er in der Lage, die Macht der Sünde zu überwinden. So hat er „die Sünde im Fleisch verurteilt“ (κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί). Daß dies in seinem Tod geschah, ist nicht ausdrücklich gesagt, aber für Paulus eindeutig. Die Frage, ob mit *περὶ ἁμαρτίας* das allgemeine Motiv der „Fortschaffung“ oder „Verggebung der Sünde“ (wie bei *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*) berücksichtigt ist oder ob es sich um eine Wendung aus der Opfertradition handelt (wie das in der Septuaginta und in Hebr 10,6.8 der Fall ist), ist von untergeordneter Bedeutung, da *ἁμαρτία* hier im Singular verwendet wird und wie in der

anschließenden Aussage nicht die Tatsünde, sondern die Sündenmacht bezeichnet. Es ist allerdings nicht ohne Bedeutung, daß hier statt ὑπὲρ/ἀντί τινος oder διὰ τι(να) die Präposition περί τινος verwendet wird. Die Sendung in Gleichgestalt des Fleisches der Sünde geschah „in Bezug“ auf die Macht der Sünde, damit diese durch Jesu stellvertretenden Tod gebrochen wird.

3.2.3.2 In Gal 3,13f bringt Paulus die sündenüberwindende Kraft des Sterbens Jesu dadurch zum Ausdruck, daß er den traditionellen Loskaufgedanken mit dem Fluchmotiv verbindet. Nach Dtn 21,23; 27,26 steht ja das „Aufgehängtsein am Holz“ (κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου) unter dem Fluch Gottes. Christus ist durch seinen Kreuzestod „für uns zum Fluch geworden“ (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα) und hat so stellvertretend den im Alten Testament genannten Fluch getragen. Da das Aufgehängtwerden einen Fluchwürdigen aufgrund seiner Sünde betrifft, bedeutet das, daß Christus für diejenigen, die in Sünde verstrickt sind, stellvertretend am Kreuz gestorben ist. Wenn Paulus hier sagt, daß er „uns losgekauft hat vom Fluch des Gesetzes“ (Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς καταράς τοῦ νόμου), dann geht es um die vom Gesetz verurteilte Sünde und das uns wegen unserer Sündenverfallenheit treffende Strafurteil. Indem Christus mit seinem Tod uns davon befreit hat, kann nach V.14 der dem Erzzvater Abraham verheißene Segen für die Völker in Erfüllung gehen.

3.2.3.3 Daß der Tod Jesu diese heilstiftende Kraft hat, wird in 2 Kor 5,21a damit begründet, daß Gott „den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht hat“ (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν). Die Aussage berührt sich mit den Formeln über die Hingabe Jesu durch Gott. Geht es in Gal 3,13 um die stellvertretende Übernahme des Fluches über die Sünde, so hier um die Übernahme der Sünde selbst. Der Sündlose wurde an unserer Statt als Sünder behandelt, und das Gericht, das der Sünde gilt, hat ihn getroffen. Der Sündlose nimmt stellvertretend den Platz des Sünders ein, um auf diese Weise „für uns“ die Sünde zu entmachten und uns davon zu befreien. Die Erwähnung der Sündlosigkeit in 2 Kor 5,21 stellt eine Parallele zu Röm 8,3 dar, wo mit der Wendung „Gleichgestalt des Fleisches der Sünde“ die Identifizierung mit dem sündigen Fleisch und der gleichzeitige Unterschied hervorgehoben ist, aufgrund dessen die Überwindung der Sünde allein möglich ist. Wiederum geht es um das heilsbegründende Geschehen, das mit Jesu Tod unmittelbar verknüpft ist. Es ist sehr bezeichnend für Paulus, daß er nicht nur von der unsere Sünden beseitigenden Funktion des Sterbens Jesu spricht, sondern daß es ihm entscheidend darum geht, daß die Macht der Sünde überwunden wird und wir aus ihrer Verstrickung befreit sind.

3.2.4 Die Endgültigkeit der Heilstiftung durch Jesu Tod

Von Bedeutung sind schließlich die Aussagen über die Endgültigkeit der Heilsverwirklichung. Die weitergehende Heilsverkündigung und Heilszueignung hebt die Endgültigkeit der Heilsbegründung nicht auf, sondern setzt sie voraus; darauf ist in § 15 zurückzukommen.

3.2.4.1 In dem Zusammenhang von 2 Kor 5,14–6,2, in dem es entscheidend um die fortdauernde Heilswirkung des Todes Jesu im Zusammenhang mit dem Verkündigungsdienst geht, steht gleichzeitig der definitive Charakter des Todes Jesu im Zentrum. Mit der Aussage in 5,14, daß mit Jesu Tod „Einer für alle gestorben ist“ und „folglich alle gestorben sind“, wird neben der Universalität die Endgültigkeit der Heilsbegründung zum Ausdruck gebracht. Im Sterben Jesu ist das Heil für alle Menschen im voraus verwirklicht.

3.2.4.2 Die ein-für-allemal vollbrachte Heilstat wird in V.19a.b unter Aufnahme einer traditionellen Formulierung mit dem Versöhnungsmotiv zum Ausdruck gebracht: „Gott hat in Christus die Welt mit sich versöhnt“. Das in V.19a.b Gesagte ist dann die Voraussetzung für den „Dienst“ bzw. das „Wort der Versöhnung“ (vgl. V.18b.19c). Die Endgültigkeit des heilstiftenden Todes Jesu und die heilswirksame Kraft der fortdauernden Versöhnungsbotschaft sind keine Alternativen, sondern korrespondieren miteinander (dazu vgl. § 15).

3.3 Die Bedeutung der Auferweckung und Erhöhung für das Heil

Gegenüber der Bedeutung des Todes für die Heilsbegründung treten Auferweckung und Erhöhung bei Paulus zurück. Aussagen über Jesu Auferweckung und Erhöhung und Wiederkunft haben ihre spezifische Funktion im Zusammenhang mit der fortdauernden Realisierung des Heils (etwas anders nur die traditionelle Aussage in Röm 4,25, wo die Gerechtmachung mit der Auferweckung in Zusammenhang gebracht wird).

3.3.1 In Jesu Auferweckung wird grundlegend sichtbar, was mit seinem Tod bewirkt ist. Wurde er nach 2 Kor 13,4 „gekreuzigt aufgrund der Schwachheit“, so lebt er als Auferweckter „aus Gottes Kraft“. Jesu Auferweckung, deren Bedeutung im Glauben erfaßt werden kann, läßt erkennen, welche erneuernde Funktion mit Ostern verbunden ist. So verweist das Auferweckungsgeschehen auf eine bisher noch verborgene Dimension des Heilsgeschehens.

3.3.2 Die Erhöhung Jesu hat für Paulus eine heilsbegründende Relevanz in dem Sinn, daß mit der himmlischen Inthronisation ein-für-allemal

die Voraussetzung geschaffen ist für die sich mit der Verkündigung des Evangeliums ereignende Heilzueignung. Ohne das Wirken des Erhöhten hätte der Dienst der Zeugen keine Kraft. Der Erhöhte ist eingesetzt als Herr der Welt, der fortan wirkt und seine Gegenwart erweist.

3.3.3 Die Wiederkunft Jesu hat mit der Heilsbegründung nur insoweit zu tun, als das heilsbegründende Geschehen eine Vorwegnahme des endzeitlichen Heils ist. Alle Aussagen über die Totenerweckung, die Errettung im Gericht und das ewige Heil sind allein im Zusammenhang mit dem heilsbegründenden Geschehen zu erfassen und für Paulus nur im Zusammenhang seiner *theologia crucis* explizierbar.

§ 14 Das Evangelium als Erkenntnis des Menschen, seiner Sünde und Verloren- heit und das Problem des Gesetzes

Das Heilshandeln Jesu Christi dient der Rettung des Menschen. Da dieser der Sünde anheimgefallen und der Verlorenheit ausgeliefert ist, wird im Evangelium von der menschlichen Gottlosigkeit gesprochen. Von Sünde und Verlorenheit des Menschen redet Paulus jedoch nur im Zusammenhang mit der Erkenntnis des Heils. Es geht ihm nicht um ein davon abgelöstes Fragen nach der Schöpfung, nach dem Wesen der Sünde oder dem Sinn des Gesetzes. Wichtig ist dabei nicht nur die Relation zum Heil und zur Heilsbotschaft, sondern der fundamentale Sachverhalt, daß überhaupt erst im Rückblick, vom Heil her die Wirklichkeit des Menschen, seiner Sünde und Verlorenheit und die Funktion des Gesetzes wirklich erkannt werden können.

1. Schöpfung und kreatürliche Existenz

1.1 Welt und Mensch als Schöpfung Gottes

1.1.1 Mensch und Welt sind Schöpfung Gottes. Das ist selbstverständlich vorausgesetzte alttestamentliche Tradition, die nur in Einzelfällen expliziert wird. Es ist aber auch eine Grundaussage des urchristlichen Bekenntnisses, wie Röm 11,36 zeigt, wonach alles „aus ihm“ kommt, „durch ihn“ geschaffen wurde und „auf ihn hin“ ausgerichtet ist (ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα). Nichts gibt es außerhalb der von Gott geschaffenen Wirklichkeit. Die Bibel kennt keinen ursprünglichen Dualismus, so daß eine Macht des Bösen Gott gegenüberstünde und Gottes gute Schöpfung verdorben hätte.

1.1.2 Was nach Röm 11,36 Gottes eigenes Werk ist, ist in 1 Kor 8,6 durch den Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft Christi modifiziert. Aber auch die Auffassung von der Schöpfungsmittlerschaft hebt den Grundgedanken nicht auf, daß „aus ihm“, nämlich Gott, alles kommt

und wir „auf ihn hin“ unsere Bestimmung haben (ἐξ ὧ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν); dem ist die christologische Aussage zu- und untergeordnet, daß „durch ihn“ das All geschaffen ist und wir „durch ihn“ gerettet sind (δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ).

1.1.3 Paulus verwendet im Zusammenhang der Schöpfungsaussagen den Begriff σάρξ bzw. πᾶσα σάρξ, „Fleisch“ bzw. „alles Fleisch“. Das geschieht gemäß dem alttestamentlichen Gebrauch von רֶשֶׁת bzw. רֶשֶׁת-לֶךְ zur Kennzeichnung der irdischen, von Gott unterschiedenen Wirklichkeit; demgegenüber wird die göttliche Wirklichkeit als Wirklichkeit des „Geistes“ gekennzeichnet. „Fleisch“ ist zunächst ein neutraler Terminus; er kann aber auch sehr anders gebraucht werden, nämlich im Sinn des von der Sünde beherrschten Fleisches, was dann nicht die Kreatürlichkeit, sondern die Gottförmlichkeit bezeichnet. Dieser unterschiedliche Gebrauch kommt in den beiden Präpositionalwendungen „(wandeln) im Fleisch“ (ἐν σαρκί) und „nach dem Fleisch“ (κατὰ σάρκα) zum Ausdruck (vgl. 2 Kor 10,3). „Nach dem Fleisch“ ist in der Mehrzahl der Fälle eindeutig negativ im Zusammenhang mit Gottlosigkeit und Sünde verwendet, während „im Fleisch“ in der Regel auf das Leben in der Welt hinweist, das ja für die Glaubenden weiterbesteht. Dabei ist nun entscheidend, daß das Fleisch aus seiner Bindung an die Sünde befreit wird und so erst wieder in seiner geschöpflichen Struktur erkannt und wahrgenommen werden kann. Grundsätzlich gilt ja, daß, was Gott geschaffen hat, seinem ursprünglichen Wesen nach gut ist und in diesem Sinne auch gebraucht werden darf; „denn dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt“ (1 Kor 10,26). Allerdings gilt nach 1 Kor 7,31a, die Dinge der Welt durchaus zu „gebrauchen“, aber keinesfalls zu „mißbrauchen“ (οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι).

1.1.4 Paulus spricht von der Welt als „Schöpfung“ (κτίσις), wobei er das kreatürliche Sein im Sinne einer vergänglichen, zeitlichen Wirklichkeit versteht, dem nach Gal 6,15 und 2 Kor 5,17 die „neue Schöpfung“ (καινὴ κτίσις) als bleibende und unvergängliche Wirklichkeit gegenübersteht. Dementsprechend kann Paulus in 2 Kor 4,6 auf die Erschaffung des Lichtes bei der Schöpfung Bezug nehmen, um dies mit dem Aufstrahlen des Lichtes der Heilserkenntnis in Beziehung zu setzen. Er kann in 1 Kor 11,3.7.9 auf die Erschaffung des Menschen hinweisen im traditionellen Sinne einer Unterordnung der Frau unter den Mann, um dann in 11,11 auf die eschatologische Gleichstellung einzugehen, womit er das Recht der Frau zum Beten und zum Prophezeien im Gottesdienst begründet (11,5; vgl. Gal 3,28).

1.1.5 Von besonderer Bedeutung ist das von Paulus zitierte Bekenntnis in Röm 4,17, wonach es um den Gott geht, „der die Toten lebendig macht

und das Nichtseiende ruft, daß es sei“ (ὁ ζῳποιοῶν τοὺς νεκροὺς καὶ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα). Hier ist ebenfalls deutlich zu erkennen, wie eng für Paulus Schöpfung und Neuschöpfung zusammenhängen. Das geht ebenso aus Röm 8,18–25 hervor, wo von dem sehnsüchtigen Harren der Schöpfung gesprochen wird, damit alle Vergänglichkeit und Nichtigkeit überwunden werde (dazu § 18).

1.2 Die anthropologischen Grundbegriffe

Die für den Apostel wesentlichen anthropologischen Begriffe sind von *Rudolf Bultmann* vorzüglich analysiert und in ihrer Verwendung gekennzeichnet worden (Theol. §§ 17–20). Für Paulus bezeichnen diese Begriffe nicht je einen Teil des Menschen, sondern immer den ganzen Menschen bzw. sein Menschsein, und zwar unter einer bestimmten Perspektive und zugleich in einer bestimmten Relation. Insofern kann man allenfalls sagen, daß es sich um Teilperspektiven handle, aber der Bezug auf das Menschsein insgesamt darf dabei nicht übersehen werden.

1.2.1 Der Begriff σῶμα bezeichnet den „Leib“ („Körper“ besagt zu wenig), und mit Recht formuliert *Bultmann*: „Der Mensch *hat* nicht ein σῶμα, sondern er *ist* σῶμα“ (S. 195). Das σῶμα konstituiert seine Personalität. Das σῶμα ist als kreatürlicher Leib ψυχικόν und θνητόν, „irdisch“ und „sterblich“. Der Leib, der das Menschsein kennzeichnet, kann nun aber auch zum σῶμα τῆς ἁμαρτίας, zum „Leib der Sünde“ werden, sofern sich der Mensch von Gott abkehrt. Besonders aufschlußreich ist, daß nach Paulus das σῶμα nicht nur die irdische Existenz des Menschen konstituiert, sondern ebenso für die zukünftige himmlische Existenz konstitutiv ist; im Unterschied zum „irdischen Leib“ (σῶμα ψυχικόν) geht es bei der Vollendung um einen „geistlichen Leib“ (σῶμα πνευματικόν, 1 Kor 15,44). Das betrifft nicht die Wiederbelebung oder das Fortbestehen der irdischen Leiblichkeit, wohl aber die Kontinuität des Personseins.

1.2.2 Gegenüber dem personal verstandenen Begriff „Leib“ (σῶμα) ist „Fleisch“ (σάρξ) Ausdruck der Geschöpflichkeit, der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit. Das gilt für die Schöpfung insgesamt, gilt aber im besonderen für den Menschen, wobei der Mensch stets in der Gefahr ist, seine Geschöpflichkeit und Bindung an Gott preiszugeben und damit in seiner sarkischen Existenz der Gottlosigkeit und Sünde zu verfallen.

1.2.3 Der Begriff ψυχή meint nicht die „Seele“ im Unterschied oder Gegensatz zum „Leib“, sondern sie bezeichnet das Geschaffen- und Lebendige des Menschen im Sinne des alttestamentlichen Begriffes נֶפֶשׁ. An so gut wie allen Stellen des Neuen Testaments ist daher der Begriff ψυχή

mit „Leben“ zu übersetzen (anders z.B. 1 Thess 5,23). Sehr bezeichnend die Aussage des Paulus in 1 Kor 15,45: Adam wurde geschaffen εἰς ψυχὴν ζῶσαν, „zu einem lebendigen Wesen“.

1.2.4 Auch πνεῦμα, „Geist“, kann vereinzelt als anthropologischer Begriff Verwendung finden. Es geht dabei um das lebendige, aktive Ich-Bewußtsein als Voraussetzung der Willensentscheidung. Dasselbe gilt für die Wendung „der innere Mensch“ (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in Röm 7,22 und 2 Kor 4,16. Das steht an der letztgenannten Stelle im Gegensatz zum „äußeren Menschen“ (ὁ ἔξω ἄνθρωπος), was hier nicht die bloß äußerliche Existenzweise bezeichnet, sondern die Vergänglichkeit und Sterblichkeit des der Sünde verfallenen Menschseins. Die Aussage in 1 Thess 5,23, in der πνεῦμα, ψυχὴ und σῶμα nebeneinandergestellt sind, ist demgegenüber singular, zeigt aber, daß Paulus die trichotomische Auffassung der griechischen Anthropologie gekannt hat, weswegen hier mit „Geist, Seele und Leib“ zu übersetzen ist.

1.2.5 Besondere Bedeutung hat für Paulus der Begriff νοῦς, „Vernunft“, „Verstand“. Hierbei geht es um die Erkenntnisfähigkeit des Menschen, um sein Verstehen und Wollen, und zwar gerade auch im Blick auf Gott, auf Gottes Handeln und Gottes Wort. Begriffe wie „erkennen, urteilen, beurteilen“ (γινώσκειν, κρίνειν, δοκιμάζειν) stehen mit νοῦς in enger Verbindung, ebenso der Begriff „Gewissen“ (συνείδησις). Für diese Erkenntnisbegriffe ist die Relation zu Gott wesentlich; auch das „Gewissen“ ist nach Röm 2,14f nicht Instanz für das Selbstsein und die Eigenverantwortlichkeit des Menschen, sondern ist bezogen auf das Gericht und Urteil Gottes, wie 2,16 zeigt.

1.2.6 Schließlich ist noch der Begriff καρδιά, „Herz“, zu erwähnen, der wie das alttestamentliche כֶּלֶל, כֶּלֶל das Personzentrum bezeichnet. Parallel dazu kann Paulus auch „das Innere“ (τὰ σπλάγχνα, wörtlich „die Eingeweide“) verwenden; hier geht es um das von Liebe und Mitleid erfaßte Personsein. Daß dies nicht bloß gefühlsmäßig verstanden wird, zeigt die Verbindung mit Verben wie „wollen, suchen, sorgen“, auch „eifern“ (θέλειν, ζητεῖν, μεριμᾶν, ζηλοῦν).

1.2.7 Zusammenfassend ist zu diesen anthropologischen Begriffen nochmals festzustellen, daß sie eine ganzheitliche Sicht des Menschseins voraussetzen und durchweg bestimmte Aspekte der menschlichen Fähigkeiten hervorheben. Es geht darum, den Menschen in seinen verschiedenen Relationen und Funktionen zu kennzeichnen.

2. Der Mensch als Sünder

2.1 Die Begriffe für Sünde

2.1.1 Paulus kennt mehrere Begriffe für „Sünde“. Am wichtigsten ist *ἁμαρτία*. Er verwendet ihn bezeichnenderweise in der Mehrzahl der Fälle im Singular. Eine Ausnahme ist die aus der Tradition stammende Wendung „(gestorben) für unsere Sünden“ (*ὕπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*) in dem Zitat 1 Kor 15,3b. Der Begriff *ἁμαρτήματα* für die einzelne „sündige Tat“ begegnet nur in Röm 3,25 (im Plural) und 1 Kor 6,18 (mit *πᾶν*). „Sünde“ besteht für Paulus grundsätzlich in der Abwendung von Gott im Sinn der Sündenfallgeschichte Gen 3. Es handelt sich zugleich aber um eine den Menschen bedrohende und ihn gegebenenfalls vergewaltigende Macht. „Sünde“ ist für Paulus daher sowohl das gottlose Verhalten als auch die Macht des Bösen. Es geht hierbei nicht um die Einzelsünden, auch nicht um ein moralisches Problem, vielmehr um das Ausgeliefertsein des Menschen an eine transsubjektive Realität, die ihrerseits einen widergöttlichen Charakter hat. Im Blick darauf kann Paulus auch vom „Gott dieses Äons“ (*θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, 2 Kor 4,4) oder vom „Satan“ (*Σατανᾶς*, 1 Kor 7,5; 2 Kor 2,11; 11,14; 12,7) sprechen. Entscheidend ist aber, daß es dabei nicht um eine jenseitige widergöttliche Macht geht, sondern daß die Sünde ihre Macht durch die Abwendung der Menschen von Gott gewonnen hat; es geht um eine transpersonale innerweltliche Macht, der sich die Menschen nicht mehr entziehen können.

2.1.2 Relativ häufig verwendet Paulus auch die Begriffe *παράβασις* und *παράπτωμα*. Bei *παράβασις* geht es um die „Übertretung“ des göttlichen Gebots, wie eindeutig aus Röm 2,23; 4,15, indirekt aber auch aus Röm 5,14 und Gal 3,19 hervorgeht. Dementsprechend ist dann auch vom „Übertreter des Gesetzes“ (*παρὰβάτης νόμου*) in Röm 2,25.27 die Rede (vgl. Gal 2,18). Sehr bezeichnend ist wiederum die Verwendung von *παράβασις* im Singular (außer in Gal 3,19). Ebenso ist *παράπτωμα*, „Verfehlung, Vergehen“, in der Regel singularisch verwendet; vgl. Röm 5,15a.b.17.18.20; 11,11.12; Gal 6,1 (anders nur Röm 5,16). Dagegen ist dieser Begriff in den traditionellen Formulierungen von Röm 4,25 und 2 Kor 5,19 pluralisch gebraucht.

2.1.3 Der Begriff *ἐπιθυμία* begegnet im Singular wie im Plural für die „Begierde(n)“ des Herzens (so Röm 1,24), die die Sünde verursacht oder damit in Zusammenhang steht. Das wird in Röm 7,7 mit dem verkürzt zitierten und damit verallgemeinert verstandenen Dekaloggebot *οὐκ ἐπιθυμήσεις*, „du sollst nicht begehren“, in Verbindung gebracht. Nach 7,8 hat die Sünde dieses Gebot aber gerade zum Anlaß genommen, den

Menschen zur Gottlosigkeit zu verführen (vgl. 3.5). Der Begriff kann allerdings auch im neutralen Sinn aufgegriffen werden, wie 1 Thess 2,17 und Phil 1,23 zeigen.

2.1.4 Ein nicht sehr häufig, aber an zentralen Stellen von Paulus gebrauchter Begriff ist ἀσέβεια, „Gottlosigkeit“. Das gilt vor allem für Röm 1,18 (hier in Verbindung mit ἀδικία, „Ungerechtigkeit“), wo die Gottlosigkeit aller Menschen, und für Röm 11,26, wo die Gottlosigkeit Israels hervorgehoben wird. Insofern kann Paulus den Sünder in Röm 4,5 und 5,6 als ἀσεβής, als „Gottlosen“, bezeichnen. Entsprechendes gilt für ἀνομία, „Gesetzlosigkeit“, in Röm 6,19.

2.1.5 Der Begriff σὰρξ, „Fleisch“, wird, wie bereits erwähnt, nicht nur für die Kreatürlichkeit, sondern auch für das der Sünde anheimgefallene Menschsein gebraucht. Während ἁμαρτία die von außen auf den Menschen zukommende und ihn packende Macht ist, bezeichnet σὰρξ das von der Sünde beherrschte menschliche Wesen. Insofern gehört σὰρξ zwar zu den anthropologischen Begriffen, hat aber einen anderen Stellenwert, weil es dabei wie bei „Geist“ um ein Bestimmtheitsein von außen geht, nicht um die Struktur des Menschseins selbst. Kennzeichnet „nach dem Fleisch leben“ bzw. „wandeln“ (κατὰ σάρκα ζῆν/περιπατεῖν) das von Sünde und Gottlosigkeit qualifizierte Handeln und Leben des Menschen, so gilt das entsprechend für die Wendung „erkennen nach dem Fleisch“ (γινώσκειν κατὰ σάρκα), die in 2 Kor 5,16 verwendet wird (vgl. Exkurs zu § 18). Zu unterscheiden ist davon natürlich das übernommene, dem traditionellen neutralen Sprachgebrauch entsprechende κατὰ σάρκα in Röm 1,3b.

2.2 Das allgemeine Verfallensein an die Sünde

Mit dem Schöpferhandeln Gottes ist für Paulus die Möglichkeit eines Lebens in der Bindung an Gott verbunden, aber es handelt sich nach Röm 1,18–3,20 um eine vom Menschen nicht ergriffene und darum verwirkte Möglichkeit, weswegen alle Menschen ausnahmslos „unter der Sünde“ sind (ὅφ' ἁμαρτίαν εἶναι, 3,9). In drei Abschnitten wird dies entfaltet: 1,18–2,11; 2,12–3,8 und 3,9–20.

2.2.1 Röm 1,18–2,11 handelt vom Sündersein des Menschen. Zu beachten ist, daß die beiden Teilabschnitte in 1,18–32 und 2,1–11 nicht von den Heiden und den Juden reden, so sehr die Beispiele für gottloses Verhalten aus dem heidnischen bzw. dem jüdischen Bereich genommen sind; vielmehr geht es grundsätzlich um die Menschen, die der „Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit“ (ἀσέβεια καὶ ἀδικία, 1,18) verfallen sind.

Obwohl sie nach 1,19f Gott hätten erkennen können, haben sie die Gotteserkenntnis verworfen und sich von Gott abgewandt, was gleichbedeutend damit ist, daß sie sich der Sünde und Abgötterei zugewandt haben (1,22f.25.28). Sie sind deshalb vor Gott „unentschuldigbar“ (ἀναπολόγητος, 1,20), nicht zuletzt auch dann, wenn sie sich urteilend und richtend über andere erheben und die Langmut des Richters, die sie zur Umkehr anhält, mißsachten (2,1–11).

2.2.2 Die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden wird erst in Röm 2,9–11 eingeführt und leitet über zu der Argumentation im zweiten Unterabschnitt 2,12–3,8. Hier geht es um die Verantwortung gegenüber dem Willen Gottes im menschlichen Handeln. Das Unterscheidungskriterium zwischen Juden und Heiden ist die unterschiedliche Kenntnis des Gotteswillens: Haben die Heiden nur eine partielle Kenntnis des „Gesetzes“, des νόμος (2,14f), so sind die Juden unmittelbar mit dem Gotteswillen konfrontiert, ohne ihm gerecht zu werden (2,17–24). Hinzu kommt die Tatsache, daß den Juden die „Worte Gottes“ (λόγια τοῦ θεοῦ) im Sinne des göttlichen Willens anvertraut sind (3,1f). Entscheidend ist aber nicht die Kenntnis seines Willens, sondern ein entsprechendes Tun (2,12f.25–29). Was Juden wie Heiden in ihren Werken tun, wird an dem Maßstab der ihnen gewährten Kenntnis des Gesetzes gemessen werden, wenn Gott sein Gericht über die Welt durchführt und sein Recht aufrichtet (3,3–8).

2.2.3 In Röm 3,9–20 zieht Paulus das Fazit: Juden wie Heiden sind der Sünde verfallen (3,9), was durch Aussagen des Alten Testaments über die Bosheit der Menschen unterstrichen wird (3,10–18). Da alle Menschen eine Kenntnis des Gesetzes Gottes haben, wird „jeder Mund verstopft“ und „die ganze Welt als schuldig“ erwiesen (ἐνα πᾶν στόμα φραγῆ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος, 3,19). Dazu kommt noch eine weiterführende Aussage, wonach es aufgrund des Gesetzes für den sündigen Menschen keine Rechtfertigung gibt, sondern nur „Erkenntnis der Sünde“ (διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, 3,20).

2.3 Die verwirkte Gotteserkenntnis

Geht es in Röm 1,18–3,20 um die allgemeine Verfallenheit an die Sünde, so bedeutet das zugleich, daß Gotteserkenntnis und Erkenntnis des göttlichen Willens in den Strudel der Sünde und der Gottlosigkeit geraten sind. Gleichwohl bleibt die Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes und seines Willens seit Anbeginn der Schöpfung grundsätzlich bestehen. Auch wenn sie von den Menschen nicht angenommen wurde und wird, ist

sie die Voraussetzung für die Annahme des Heilsangebots und die Erneuerung der menschlichen Existenz.

2.3.1 Die entscheidenden Aussagen über die Möglichkeit der Gotteserkenntnis begegnen in Röm 1,19f. Die Grundthese lautet in V.19a: „Was man von Gott erkennen kann, ist unter ihnen (den Menschen) offenbar“ (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς). Der Begriff φανεροῦν wird von Paulus hier und in 3,21 gleichbedeutend mit ἀποκαλύπτεσθαι im Sinn von „offenbar sein/werden“ verwendet; es geht an dieser Stelle aber nicht um das, was als verborgene Wirklichkeit erst noch aufgedeckt werden müßte, sondern was seit Uranfang bereits offenbar ist. Das ist nicht die Wirklichkeit Gottes schlechthin; das Schauen von Angesicht zu Angesicht ist keine irdische Möglichkeit, sondern der Zukunft vorbehalten (vgl. 1 Kor 13,9–12). Es geht vielmehr um das, was von Gott im Zusammenhang mit seinem Schöpferhandeln für die Menschen erkennbar ist. Mit dem Begründungssatz V.19b: „denn Gott hat es ihnen offenbar“ (ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνερωσεν) wird betont, daß diese Erkennbarkeit in der Zuwendung Gottes begründet liegt, daß Gott es für seine Geschöpfe offenbar gemacht hat. In V.20a.b schließt ein weiterer Begründungssatz an: „Denn seine unsichtbare Wirklichkeit wird seit Erschaffung der Welt mit der Vernunft an den Werken wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit“ (τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε αἰδίου αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης). Zu beachten ist, daß die Verbindung von „seit Erschaffung der Welt“ mit dem Präsens καθορᾶται, was den Wahrnehmungsakt bezeichnet, auf eine Erkenntnis zielt, die jederzeit möglich ist bzw. sein sollte. „Das von ihm Unsichtbare“ (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ) bezeichnet Gottes unsichtbare und insofern unzugängliche Wirklichkeit, die aber in einer spezifischen Weise durch sein Schöpferhandeln offenbar und erkennbar wird. „Offenbaren“ (φανεροῦν) ist hier mit „durch (seine) Werke“ (τοῖς ποιήμασιν) aufgenommen; das Handeln des Schöpfers in der Welt ist es somit, was eine Erkenntnis Gottes ermöglicht. Wahrnehmungs- und Erkenntnisorgan ist dabei der menschliche νοῦς, die Vernunft. Dieser Begriff bezeichnet, wie bereits erwähnt, das Menschsein hinsichtlich des Verstehens, Urteilens und Wollens. „Vernunftgemäß wahrnehmen“ (νοούμενα καθορᾶται) besagt also, daß Gottes unsichtbare Wirklichkeit aufgrund seines Offenbarungshandelns in seinen Werken der menschlichen Vernunft zugänglich ist.

2.3.2 Die Menschen haben von der Möglichkeit dieser Gotteserkenntnis jedoch keinen Gebrauch gemacht, sind daher nach V.20c „unentschuldigbar“ (ἀναπολόγητος). In drei Argumentationsgängen wird dies in Röm 1 ausgeführt: V.21–24.25–27.28–32. Wichtig sind folgende Wendungen: a) „Obwohl sie Gott erkennen konnten, haben sie ihn nicht als

Gott verehrt“ (γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν, V.21), b) „welche die Wahrheit Gottes in Lüge verwandelt haben und das Geschaffene anstelle des Schöpfers göttlich verehrt und ihm gedient haben“ (οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, V.25), und c) die Aussage „Gott hat sie hingegeben an unverständiges Denken“ (παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, V.28b; vgl. V.24a.26a). Letzteres wird dann noch begründet mit dem Satz „so wie sie in ihrem Erkenntnisvermögen Gott nicht annahmen“ (καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, V.28a), wobei der Begriff δοκιμάζειν die Bedeutung von „als geprüft annehmen“, „für gut befinden“ hat, was hier also verneint wird. Die menschliche Abwendung von Gott hat ihr Korrelat darin, daß Gott sie seinerseits bisher in ihrer Sündhaftigkeit belassen und geradezu bestätigt hat.

2.4 Ursprung und Macht der Sünde

In Röm 1,18–3,20 hat Paulus sich mit der Sündenverfallenheit aller Menschen befaßt. Er nimmt das Thema der Sünde in der Adam-Christus-Typologie Röm 5,12–21 wieder auf. Dieser Text wurde unter der Perspektive der Typologie bereits in § 12 besprochen; hier geht es vor allem um die Aussagen in V.12–14 über den Ursprung, die Macht und die Folgen der Sünde.

2.4.1 Nach Röm 5,12–14 ist „durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen“ (δι’ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, V.12). Der „eine Mensch“ ist gemäß alttestamentlicher Tradition Adam, der in Gen 3 genauso wie hier zwar als Einzelgestalt gesehen wird, aber zugleich Repräsentant der Menschen schlechthin ist.

2.4.1.1 Die Sünde kam in die Welt wegen der „Übertretung Adams“ (παράβασις Ἀδάμ, V.14), nämlich der Übertretung des göttlichen Gebots. Was er getan hat, ist aber nicht nur sein eigenes Tun, alle Menschen sind davon betroffen, „weil alle sündigten“ (ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον, V.12fin). Deshalb ist auch der Tod zu allen Menschen durchgedrungen. Das geschah unabhängig davon, ob die Sünde durch das Mosegesetz aufgedeckt war und „angerechnet“ wurde (ἐλλογεῖται, V.13). Was der „eine Mensch“ verursacht hat, wird zu einem tödlichen Kreislauf: Die Menschen verleihen der Sünde ihre Macht und sind ihrerseits dieser Macht der Sünde ausgeliefert. Das Sündigen ist ebenso Ursache wie Folge; denn durch das Sündigen wird die Macht der Sünde immer wieder bestätigt und gefestigt, wie umgekehrt niemand dieser Macht ausweichen kann.

2.4.1.2 In der Aussage über das Sündigen aller Menschen V.12fin ist das Verständnis von ἐφ' ᾧ im Sinn von „weil“ exegetisch allein sachgemäß. In der kirchlichen Tradition wurde die Wendung aufgrund der Vulgata-Übersetzung mit *in quo omnes peccaverunt* häufig inklusiv verstanden, so daß alle Menschen durch Adams Sünde in ihrem Wesen bereits vorgeprägt gewesen seien. Das ist dann in der Theologiegeschichte im Sinn einer „Erbsündenlehre“ interpretiert worden, und diese wurde häufig so verstanden, als handle es sich um eine Vererbung durch den menschlichen Zeugungsvorgang. Orientiert man sich dabei an Augustin, dann geht es aber lediglich um die Weitergabe der *concupiscentia*, was für ihn nicht primär sexuelle Begehrlichkeit war, sondern das menschliche Selbstseinwollen. Unter dieser Voraussetzung geht es also durchaus um den Machtcharakter der Sünde, dem sich kein Mensch entziehen kann. Angesichts dieser Macht des Bösen und des Unheils ist der Mensch verloren und kann sich selbst nicht helfen. Es muß demgegenüber eine sehr andere Kraft geben, die in der Lage ist, Unheil und Macht des Bösen zu überwinden. Die Interpretation *Augustins* verschiebt zwar den paulinischen Gedanken nicht unerheblich, bleibt aber in der Tendenz dem Text gleichwohl nahe.

2.4.2 Der anakoluthisch endende Satz Röm 5,12–14 hat eine doppelte Intention: Auf der einen Seite handelt es sich darum, daß die Sünde ihren Ursprung im Menschen hat, nicht in irgendeiner gottfeindlichen Macht außerhalb der Schöpfung. Es geht um den Menschen, der sich von seinem Schöpfer abgewandt hat und wie Gott selbst sein wollte (vgl. Gen 3,5), auf diese Weise aber der Macht der Sünde anheimfiel. Auf der anderen Seite wird hier vom Tod als der Folge der Sünde gesprochen. Damit ist nicht eigentlich das leibliche Sterben gemeint, sondern der Tod als endgültiges Verlorensein, der Tod als „der Sünde Sold“ (τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας, Röm 6,23). Es geht um das, was in Offb 20,6.14 der „zweite Tod“ genannt wird.

2.4.3 Was in Röm 5,12–14 mit dem Hinweis auf den Tod geschieht, wird in der typologischen Gegenüberstellung Adams zu Christus in 5,15–21 weiter ausgeführt. Sünde zieht das Gericht nach sich, und das Gericht kann nur bedeuten, daß die von Gott abgefallenen Menschen als „Sünder“ (ἁμαρτωλοί) erwiesen werden (5,19a), deshalb der „Verurteilung“ (κατάκριμα) anheimfallen (5,16.18). Wie durch die „Übertretung des Einen“ (τοῦ ἑνὸς παράπτωμα) Sünde und Verlorenheit zur Macht kamen, so kann nur durch die „Rechtstat des Einen“ (τοῦ ἑνὸς δικαίωμα), der Adam gegenübersteht, Befreiung und „lebenstiftende Gerechtmachung“ (δικαίωσις ζωῆς) erfolgen (5,18).

3. Bedeutung und Funktion des Gesetzes

3.1 Auslegungsprobleme

3.1.1 Voraussetzungen des paulinischen Gesetzesverständnisses

3.1.1.1 Lange Zeit besaß in der exegetischen Forschung die repräsentativ von *Rudolf Bultmann* vertretene Auffassung Geltung, wonach es im Judentum der Zeit Jesu, entscheidend geprägt durch die Pharisäer, ein Gesetzesverständnis gab, das ausschließlich am Tun des Menschen orientiert war, der sich durch sein gesetzestreuere Verhalten Lohn und Heil erwerben wollte. Dabei wurde häufig von einem gegenüber dem Alten Testament depravierten Gesetzesverständnis gesprochen.

3.1.1.2 Gegen diese Auffassung hat vor allem *E.P. Sanders* Einspruch erhoben und darauf hingewiesen, daß in der jüdischen Literatur der vorchristlichen und christlichen Zeit das Gesetzesverständnis nicht abgelöst war von der vorausgegangenen gnädigen Zuwendung Gottes und der Zugehörigkeit zum Bund („Bundesnomismus“). Das Tun der Menschen diente daher nicht dem Erwerb, sondern der Bewahrung des Heils. Im Zusammenhang damit hat *James D. G. Dunn* auf die Bedeutung von Beschneidung und Gesetzesobservanz als „identity marker“ für jüdisches Selbstverständnis hingewiesen.

3.1.1.3 So wichtig diese Beobachtungen sind, es kann trotz der grundlegenden Bedeutung der Zugehörigkeit zum Bund nicht übersehen werden, daß es seit der prophetischen Tradition das Problem des Bundesbruchs gab und daß darüber hinaus das endzeitliche Gottesgericht ein zunehmendes Gewicht erhielt. Die Folge war ein durchaus ambivalentes Verhalten zum Gesetz, das zwar nach wie vor entscheidendes Kennzeichen der Zugehörigkeit zu dem von Gott erwählten Volk war, zugleich aber im Blick auf das ausstehende Endgericht Ungewißheit und eigenes Streben nach Gerechtigkeit einschloß. Ein solches Verständnis ist jedenfalls bei Paulus vorausgesetzt.

3.1.2 Einheitlichkeit des Gesetzesverständnisses bei Paulus?

3.1.2.1 Die These einer weitgehenden Uneinheitlichkeit des Gesetzesverständnisses ist von *Heikki Räisänen* vertreten worden, der dies an mehreren wichtigen Sachverhalten aufzuzeigen versucht hat. Er erörtert vor allem die Frage, ob das Gesetz noch in Kraft sei, ob es erfüllt werden könne, welchen Ursprung und Zweck es habe, wie das Verhältnis von

Gesetz und Glaube zu bestimmen sei, und kommt zu dem Ergebnis, daß die paulinischen Aussagen über das Gesetz jeweils *ad hoc* und unterschiedlich formuliert worden sind und keine innere Zusammengehörigkeit erkennen lassen.

3.1.2.2 Uneinheitlichkeit wird auch dort vorausgesetzt, wo mit einer Entwicklung der paulinischen Gesetzesauffassung gerechnet wird. Diese These spielt vor allem bei *Hans Hübner* eine Rolle, der erhebliche Unterschiede zwischen den Gesetzesaussagen des Galater- und des Römerbriefs meint nachweisen zu können, die sich nur im Sinn einer inhaltlichen Verschiebung erklären lassen: Die scharfe antinomistische Auffassung sei bei Paulus einem ausgewogenen Verständnis des Gesetzes gewichen.

3.1.2.3 Unabhängig von der Tatsache, daß die Annahme einer Entwicklung der paulinischen Theologie sehr problematisch ist (dazu vgl. § 11), kann mit der Mehrheit der Ausleger die Einheitlichkeit des Gesetzesverständnisses schon deswegen vorausgesetzt werden, weil sich die Aussagen der verschiedenen Briefe wenn nicht decken so doch ergänzen und weil einzelne Spannungen einen erkennbaren sachlichen Grund haben.

3.1.3 Ablehnung oder Anerkennung des Gesetzes bei Paulus?

3.1.3.1 Eine weitverbreitete Auffassung, wie sie beispielhaft etwa von *Günther Bornkamm* vertreten worden ist, setzt bei Paulus eine konsequente *abrogatio legis* voraus. Mit Christus ist das „Ende des Gesetzes“ gekommen, das Heil ist „ohne Gesetz“ verwirklicht, und die „Werke des Gesetzes“ sind abgetan. Es bedarf daher in der Heilszeit keiner Orientierung am Gesetz mehr. Das Liebesgebot ist als Zusammenfassung an dessen Stelle getreten, und der Glaubende hat in eigener Verantwortung den Willen Gottes zu erfüllen (vgl. auch *Günter Klein*)

3.1.3.2 Dem steht die Ansicht gegenüber, daß Paulus das alttestamentlich-jüdische Verständnis der Tora übernommen und im Sinn der christlichen Heilsbotschaft weitergeführt habe. Nach *Peter von der Osten-Saken* kommen Verheißung und Gesetz jetzt zur Einheit zusammen: Christus ist „Ziel“ der Tora, der Geist die Kraft der Verwirklichung, der Glaube die Aufrichtung der Tora und die Liebe deren Erfüllung. So erfolgt Befreiung nicht von, sondern durch das Gesetz.

3.1.3.3 Ein weiteres Auslegungsmodell begegnet bei *Peter Stuhlmacher*. Er sieht in der frühjüdischen Überlieferung die Tora vom Sinai mit einer eschatologisch zu verwirklichenden Zionstora verbunden, die inhaltlich dem Gesetz vom Sinai entspricht, aber eine andere Offenbarungsweise voraussetzt. Seit Jesu Kreuz und Auferweckung besitzt die Sinaitora kei-

nen unüberbietbaren Rang mehr. Mit Christus ist ihr „Ende“ gekommen, und sie wird durch das der Zionstora entsprechende „Gesetz des Christus“ abgelöst.

3.1.3.4 Das einseitige Verständnis im Sinn einer Ablehnung oder im Sinn einer Anerkennung der Tora wird den paulinischen Aussagen keinesfalls gerecht, und die Konzeption einer Zionstora ist als problematisch anzusehen. Vielmehr ist bei Paulus ein ausgesprochen dialektischer Umgang mit der Tora festzustellen. Er spricht ebenso vom „Ende“ des Gesetzes als auch von einer „Aufrichtung“ eben dieses Gesetzes. Wie das genauer zu verstehen ist, ist im folgenden darzustellen.

3.2 Der νόμος als Willensoffenbarung Gottes

3.2.1 Der Begriff νόμος, „Gesetz“, ist, von einigen wenigen, zudem umstrittenen Stellen abgesehen, bei Paulus durchweg Bezeichnung für die „Tora“. Dabei ist es ohne Bedeutung, ob νόμος mit oder ohne Artikel verwendet wird. Die Tora ist Willensoffenbarung Gottes und als solche „heilig“; daher ist auch das Einzelgebot „heilig, gerecht und gut“ (ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἅγια καὶ δίκαια καὶ ἀγαθή, Röm 7,12). Ihrer ursprünglichen Bestimmung nach ist sie Weggeleit „zum Leben“ (εἰς ζωὴν, Röm 7,10). Sie ist nun aber verflochten mit der Sünde, kommt deshalb nicht zu ihrem wahren Ziel.

3.2.2 In Röm 2,12–16.17–24 hat Paulus die Verantwortlichkeit jedes Menschen gegenüber dem Gesetz als der Willensoffenbarung Gottes hervorgehoben. Was angesichts der Sünde von den Menschen nicht erfüllt werden kann, gewinnt neue Bedeutung für die Glaubenden, wie die Aufnahme von alttestamentlichen Grundgeboten in der Paränese von Röm 13,9 zeigt. Als Willensoffenbarung Gottes behält der νόμος Gültigkeit, ja durch Christus wird eine wirkliche Erfüllung der „Rechtsforderung des Gesetzes“ überhaupt erst möglich (vgl. 3.5 und 3.6)

3.3 Die Tora als besondere Gabe an Israel

3.3.1 Die Tora ist nach Röm 9,4 eine besondere Gabe Gottes an Israel. Sie ist neben den „Verheißungen“ (ἐπαγγελίαι, 9,4) Zeichen der Erwählung Israels. Beides zusammen sind die „Worte Gottes“ (λόγια τοῦ θεοῦ, 3,2), die Israel anvertraut sind. Das wird überall vorausgesetzt. Das Volk des alten Bundes ist in einzigartiger Weise mit Gottes Willen bekanntgemacht worden. Während nach alttestamentlich-jüdischem Verständnis

die Verheißungen die Tora voraussetzen, hat für Paulus die „Verheißung“ (ἐπαγγελία) Vorrang vor dem „Gesetz“ (νόμος): Die Verheißung hat zeitliche und sachliche Priorität. Außerdem wird von ihm nach Röm 4,16–21 die Verheißung als Gottes eigenes Wort angesehen, während der νόμος nach Gal 3,19 im Auftrag Gottes von Engeln an Mose übergeben worden ist (vgl. Apg 7,53). Das Gesetz im Sinn der Gebote gilt eben nicht für sich, sondern unter der Voraussetzung göttlicher Erwählung und Verheißung.

3.3.2 Im Blick auf das Gesetz als Kundgabe des Gotteswillens an Israel besteht für Paulus ein besonderes Problem darin, daß aus dem Verhältnis von erwählender Zusage und nachfolgender Gesetzgebung eine Umkehrung in dem Sinn erfolgt ist, daß die konsequente Erfüllung der „Werke des Gesetzes“ (ἔργα νόμου) als Weg zum Heil angesehen werden konnte, so aber zu Selbstgerechtigkeit und zur Aufrichtung einer „eigenen Gerechtigkeit“ (ἰδία δικαιοσύνη, Röm 10,3; Phil 3,9) führte. Seinen Grund hat das in der Verflechtung mit der Sünde. So war die Tora einerseits nicht mehr fähig, Wegeleit zum Leben zu sein (Röm 7,10), konnte daher auch nicht wirklich erfüllt werden (Gal 3,10–12), andererseits kam es als Folge der Sünde nun zu dem Bestreben, sich durch Gesetzesobservanz das Heil zu sichern, ohne es erlangen zu können (Röm 9,30f). Im Blick darauf kann Paulus von einer Zeit der Herrschaft der Tora im Zusammenhang mit der Sünde sprechen: Sie ist 430 Jahre nach der Verheißung „um der Übertretungen willen“ erlassen worden (τῶν παραβάσεων χάριν, Gal 3,17.19) und hat die Menschen gleichsam wie in einem Gefängnis als „Zuchtmeister auf Christus hin“ (παιδαγωγός εἰς Χριστόν, 3,24) in Gewahrsam und in Grenzen gehalten, eine Funktion, die mit dem „Kommen des Glaubens“ abgeschlossen ist (ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως, 3,25). Das Gesetz hat als Zuchtmeister wie als erstrebter Heilsweg sein Ende gefunden. In diesem Sinn heißt es Röm 10,4: „Christus ist des Gesetzes Ende“ (τέλος γὰρ νόμου Χριστός). Aufgrund des Kontextes in V.1–4 kann τέλος hier nur „Ende“ und nicht „Ziel“ heißen, unabhängig von der Tatsache, daß das Gesetz nach anderen Paulusstellen seine wahre Bestimmung und damit sein eigentliches Ziel in Christus wiedergewonnen hat (vgl. 3.5).

3.4 Gesetzeskenntnis der Heiden

In Röm 2,12–16 geht es Paulus darum, aufzuzeigen, daß nicht nur die Juden eine Kenntnis des göttlichen Willens haben, sondern in einer anderen, wesentlich eingeschränkteren Weise auch die Heiden. Das bedeutet,

daß sie ebenfalls auf die Willensoffenbarung Gottes hin angesprochen werden können und daß sie wie die Juden angesichts dieser Kenntnis des Gotteswillens schuldig geworden sind, was einzelne der Willensoffenbarung Gottes entsprechende Taten keineswegs ausschließt.

3.4.1 Röm 2,12 ist eine geläufige jüdische und wohl auch judenchristliche These: „Alle, die ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz zugrunde gehen; alle, die im Gesetz gesündigt haben, werden durch das Gesetz gerichtet werden“ (ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἤμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἤμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται). Die Wendung ἐν νόμῳ besagt hier „bei Kenntnis des Nomos“, ἀνόμως meint „ohne Kenntnis des (geschriebenen) Nomos“. Damit ist aber nur etwas Vorläufiges gesagt. Deshalb wird in V.13 hinzugefügt, daß nicht das Hören, d.h. die bloße Kenntnis der geschriebenen Tora, schon das Gerechtein erwirkt, sondern allein das der Tora entsprechende Tun. Auf die Einheit von Hören und Tun hebt nicht nur Paulus ab, sondern ebenso auch die Bergpredigt (vgl. nur Mt 7,24–27) oder der Jakobusbrief (vgl. I,22), jeweils unter dem Vorzeichen der Jüngerschaft bzw. des Christseins; das ist bei Paulus in Röm 2,25–29 vorausgesetzt und wird mit der Aussage über den „Glauben, der durch die Liebe wirksam ist,“ in Gal 5,6 aufgenommen.

3.4.2 Der Satz, daß nicht das Hören allein, sondern erst das Tun des Gesetzes maßgebend ist, kann nun auch umgekehrt werden: Aufgrund des Tuns kann eine Kenntnis, wenn auch nur eine partielle Kenntnis des Gotteswillens erschlossen werden.

3.4.2.1 Wenn Paulus in Röm 2,14 von den ἔθνη spricht, dann ist nicht allgemein von den „Völkern“, sondern von den „Heiden“ im Unterschied zu den Juden die Rede. Das wird ganz deutlich, wenn er hinzufügt: „die das Gesetz nicht haben“ (τὰ μὴ νόμον ἔχοντα). Sie haben keine Kenntnis der Tora im Sinne der *lex scripta*. „Wenn sie das vom Gesetz Geforderte tun“ (ἔταν ... τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν), dann geschieht das φύσει, „aufgrund der Natur“ (Gegensatz zu θέσει, „aufgrund einer Setzung“). Dieses Tun ist begründet in ihrem geschöpflichen, natürlichen Wesen. Daher die Folgerung V.14b: „Diese, die das Gesetz nicht haben, sind sich selbst Gesetz“ (οἱ τοὶ νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος). Die Wendung „sie sind sich selbst Gesetz“ heißt selbstverständlich nicht, daß es um eine anthropologische Begründung des Gesetzes gehe, vielmehr soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß die Heiden aufgrund ihrer Geschöpflichkeit in sich selbst etwas von dem Gotteswillen erkennen können.

3.4.2.2 Das in V.14 Gesagte wird in V.15 weiter ausgeführt. Wenn Paulus in V.15a formuliert: „welche zeigen, daß das Werk des Gesetzes in

ihren Herzen geschrieben ist“ (οἷτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν), dann ist zu beachten, daß die in V.14 aufgegriffenen Wendungen aus der antiken Naturrechtstheorie hier im biblischen Sinn präzisiert werden. Zunächst einmal geht es nicht um das Gesetz selbst, sondern um das, was die Tora fordert, weswegen Paulus vom „Werk des Gesetzes“ (τὸ ἔργον τοῦ νόμου) spricht. Sodann handelt es sich nicht um einen νόμος ἄγραφος, ein „ungeschriebenes Gesetz“, sondern um einen νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, ein „in ihren Herzen geschriebenes Gesetz“ in Analogie zu der auf Tafeln bzw. in Büchern geschriebenen Tora. Weiter ist zu berücksichtigen, daß trotz der Anspielung auf das Motiv von Jer 31,33 nicht eine bessere und unmittelbarere Kenntnis der Tora gemeint ist, vielmehr genau umgekehrt eine zwar vorhandene, aber doch nur bedingte Kenntnis. Immerhin „erweisen“ die Heiden durch konkrete Taten und Verhaltensweisen, daß sie vom „Werk des Gesetzes“ etwas wissen. Die an Jer 31,33 angelehnte Formulierung ist allerdings nicht zufällig, sondern im Blick auf Röm 2,25–29 benutzt, wo von der „Beschneidung des Herzens durch den Geist und nicht den Buchstaben“ (περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, V.29a) die Rede ist, was an dieser Stelle aber nicht mehr auf die Heiden, sondern die Heidenchristen bezogen ist.

3.4.2.3 V.15b erläutert mit einem *genitivus absolutus* das Stichwort „zeigen“ (ἐνδείκνυνται): „Indem ihr Gewissen gleichzeitig Zeugnis ablegt, sofern die Gedanken sich untereinander anklagen und verteidigen“ (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων.). Der Zusatz ist notwendig, weil Paulus nicht einfach von unbewußten Taten sprechen will, sondern weil es ihm daran liegt, daß auch die Heiden eine bewußte Kenntnis der Forderungen Gottes haben, weswegen sie genauso wie die Juden „unentschuldig“ sind (vgl. 3,9–19). Wenn er hier den Begriff „Gewissen“ (συνείδησις) einführt, dann geht es ebensowenig wie bei der Formulierung, daß die Heiden „sich selbst Gesetz sind“, um eine anthropologische Verankerung ihres Tuns. Vielmehr ist das Gewissen die Instanz, die für Gottes Willensforderung empfänglich ist und das eigene Tun vor Gott zu verantworten hat. In diesem Sinne wird auch die Aussage über die gegenseitig sich anklagenden und verteidigenden Gedanken explikativ an die Aussage über das Gewissen angefügt (mit καὶ *explicativum*). Auch das Verbum συμ-μαρτυρεῖν, „mit Zeugnis ablegen“, weist darauf hin, daß der Mensch in seiner Gewissenserkenntnis nicht auf sich selbst gestellt ist, sondern sich vor Gottes Richterstuhl befindet.

3.4.3 Heiden wie Juden haben also eine zwar nicht gleichartige, aber doch analoge Kenntnis des Gotteswillens, und zwar im Sinn einer bewuß-

ten Konfrontation mit Gottes Forderungen. Das bedeutet, daß die Heiden ebenfalls auf die Willensoffenbarung Gottes hin angesprochen werden können und daher trotz einzelner dem Willen Gottes entsprechender Taten ebenso wie die Juden vor Gott schuldig sind (Röm 3,9–18, vgl. vor allem die πᾶς-Aussagen in V.19f). Wegen der Sünde der Menschen kann das Gesetz jedoch nicht mehr Heilsweg sein, es gibt kein „Rechtfertigt werden aus Werken des Gesetzes“ (δικαιωθῆναι ἐξ ἔργων νόμου, 3,20a).

3.5 Gesetz und Sünde

Ist die Tora Willensoffenbarung Gottes, zugleich aber um der Sünde willen gegeben, so stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Sünde. Paulus hat dieses Thema im Römerbrief eingehend behandelt. Von 3,20 an über 3,27–31; 4,15; 5,13.20; 6,14; 7,1–6 berücksichtigt er immer wieder dieses Problem, um es in 7,7–25a zum Abschluß zu bringen.

3.5.1 Nachdem in Röm 2,12–29 vom Gesetz als Willensoffenbarung Gottes die Rede war, wird mit 3,20 insofern ein neues Problem angeschnitten, sofern hier einerseits gesagt wird, daß Gesetzeswerke nicht heilsbegründend sein können, und andererseits die Funktion des Gesetzes in dem Sinn bestimmt wird, daß es der „Erkenntnis der Sünde“ dient (ἐπίγνωσις ἁμαρτίας). Als Offenbarung des Willens Gottes hält es dem sündigenden Menschen einen Spiegel vor, um ihm seine Sünde bewußt zu machen.

3.5.2 Geht es in 3,21–26 darum, daß die Gesetzeswerke bei der Rechtfertigung ausgeschlossen sind, so wird in 3,27–31 ausdrücklich festgestellt, daß das Gesetz durch das Heilswerk Christi und den Glauben nicht abgetan ist, sondern „aufgerichtet wird“ (νόμον ἱστάνομεν, 3,31). In diesem Sinn wird bereits vorher vom „Gesetz des Glaubens“ (νόμος πίστεως, 3,27) gesprochen, was nicht, wie häufig behauptet, nur das Prinzip oder den Grundsatz des Glaubens bezeichnet, sondern wie Röm 8,4 das aus dem Glauben heraus verstandene und verwirklichte Gesetz (vgl. 3.6).

3.5.3 Röm 4,13–16 betont den Unterschied von Verheißung und Gesetz, was dem Unterschied von Gnade und Gesetz entspricht (V.13f.16). Zugleich wird darauf hingewiesen, daß der νόμος als das die Sünde bewußt machende Gesetz den „Zorn“ (ὄργή) im Sinn des Gottesgerichts nach sich zieht (V.15a). Mit der Wendung „wo es kein Gesetz gibt, gibt es auch keine Übertretung“ (οὐδὲ οὐκ ἔστιν νόμος οὐδὲ παραβάσις, V.15b) wird die Aussage von 5,13 vorbereitet, daß Sünde dort „nicht angerech-

net wird“ (οὐκ ἐλλογεῖται), wo das Gesetz noch nicht erlassen ist. Entscheidend und über alles bisher Gesagte hinausführend ist 5,20a, wo es heißt: „Das Gesetz ist zwischeneingekommen, damit es die Übertretung groß mache“ (νόμος δὲ παρεισήληθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα).

3.5.4 Röm 6,14 greift nochmals das in 4,16 berücksichtigte Thema Gesetz und Gnade auf, während 7,1–6 anhand eines Beispiels aus der Tora auf die Freiheit von dem die Sünde verurteilenden Gesetz hinweist. Indem das Gesetz „durch den Leib Christi“ (διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, V.4), nämlich die Person des am Kreuz Gestorbenen, zu seinem die Sünde verurteilenden Vollzug gekommen ist, sind diejenigen, die zu dem auferstandenen Christus gehören, von der richtenden Funktion des Gesetzes frei. In analoger Weise spricht Paulus in Gal 3,13 davon, daß Christus den „Fluch des Gesetzes“ (κατὰρα τοῦ νόμου) getragen hat, und sagt in 2 Kor 5,21a, daß Gott den, der von keiner Sünde im Sinn der Abwendung von Gott wußte, „für uns zur Sünde gemacht hat“ (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν).

3.5.5 Bevor Paulus in Röm 8,3–11 von der Freiheit von dem auf die Sünde bezogenen Gesetz und dessen Erfüllung spricht, nimmt er in Röm 7,7–25a nochmals ausführlich das Thema der wechselseitigen Beziehung von Gesetz und Sünde im Anschluß an Röm 5,20a auf. Röm 7,7–25a ist exkursartig zwischen 5,12–7,6 und 8,2–39 eingefügt (7,25b; 8,1 sind sekundäre Glossen). Dennoch handelt es sich um einen konstitutiven Bestandteil des zweiten Hauptteils des Römerbriefs. Die vorangegangenen Aussagen über das Gesetz werden hier zum Abschluß gebracht.

3.5.5.1 Röm 7,7–25a ist ein in der Auslegungsgeschichte sehr umstrittener Text. Exegetisch können aber wesentliche Grundfragen als geklärt angesehen werden. So handelt es sich, wie aus 7,7a hervorgeht, um eine Apologie des Gesetzes. Ferner ist es kein selbstbiographischer Text über die Bekehrung des Paulus, sondern ein Text, in dem es um die gegenseitige Verschränkung von Sünde und Gesetz im Blick auf jeden Menschen geht. Schließlich geht es zweifellos um den Menschen vor und außer Christus, nicht um die Situation der Anfechtung des Christen. Wenn *Luther* den Textabschnitt in diesem Sinne verstanden hat, dann ist das zwar nicht in Übereinstimmung mit dem Wortlaut der Aussagen, immerhin aber mit dem paulinischen Gedanken, daß der Mensch von der Sünde und dem Rückfall in den Unglauben stets bedroht ist (vgl. 1 Kor 10,5–13).

3.5.5.2 In V.7a bestreitet Paulus in einer ersten These, daß der νόμος, dessen Verflechtung mit der Sünde durch seine bisherigen Ausführungen verdeutlicht worden ist, mit der Sünde identifiziert werden könne: „Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne!“ (ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο). Das wird in zwei Gedankengängen erläutert, nämlich in V.7b–11 und in

V.12f. In V.14 folgt eine zweite These, daß „das Gesetz geistlich ist“ (ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν), d.h. aus dem göttlichen Bereich stammt (vgl. V.12). Diese zweite These wird in V.14b–17.18–20 und in V.21–23.24 expliziert. V.25a, der Dank, ist Abschluß und Überleitung zu 8,2–11.

3.5.5.3 Die erste These in V.7a bringt zum Ausdruck, daß trotz der Verwobenheit von Sünde, Gesetz und Tod und trotz der Notwendigkeit einer Befreiung vom Gesetz nicht gesagt werden kann, daß der νόμος selbst Sünde sei. Das Gesetz dient vielmehr nach V.7b.c der Erkenntnis der Sünde (vgl. 3,20). Der Mensch würde ohne das Gesetz, sei es in Gestalt der Tora oder des ins Herz geschriebenen Gesetzes, gar nicht wissen, was „Sünde“ (ἁμαρτία) und „Begierde“ (ἐπιθυμία) sind, wobei Paulus die „Begierde“ als Grundsünde versteht. Nach V.8–11 bedient sich nun die Sünde des Gesetzes bzw. des (verkürzt zitierten und damit verallgemeinerten) Einzelgebots „du sollst nicht begehren“ (οὐκ ἐπιθυμήσεις), wodurch gerade der νόμος bzw. die ἐντολή Sünde „lebendig macht“ (ἀνέζησεν). Damit verliert aber der νόμος bzw. die ἐντολή die Bestimmung „zum Leben“ (εἰς ζωὴν), sie führen stattdessen „zum Tod“ (εἰς θάνατον). Trotz der so entstandenen Verwobenheit von Gesetz und Sünde darf der Unterschied zwischen beiden nicht übersehen werden. Nach V.12.13a sind Gesetz und Gebot „heilig, gerecht und gut“, und „das Gute“ kann nichts Schlechtes wirken oder werden. Vielmehr dient nach V.13b.c das Bewirken des Todes durch das göttliche Gebot gerade dazu, daß das „über die Maßen sündige Wesen der Sünde“ aufgedeckt werde (ἐνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἢ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς, V.13c; vgl. 5,20a.b). Das Gesetz erfüllt seine Bestimmung, zum Leben zu führen, nur noch indirekt, indem es das Wesen der Sünde und das Verfallensein an den Tod aufzeigt und die Verlorenheit des Menschen an den Tag bringt, aus der er sich selbst nicht befreien kann.

3.5.5.4 Die zweite These V.14 geht von dem Gegensatz aus, daß das Gesetz „geistlich“ (πνευματικός) ist, also von Gott stammt, der Mensch aber ist „fleischlich“ (σάρκινος), und zwar „verkauft unter die Sünde“ (πεπραμένος ὑπὸ τῆν ἁμαρτίαν). In V.15–17 geht es zunächst im Sinne einer Erläuterung von V.14b um den unüberbrückbaren Widerspruch von Wollen und nichtgewolltem Tun. Daraus werden zwei Folgerungen gezogen: Zunächst wird auf die implizite Zustimmung zu dem Gesetz als einer guten Gabe Gottes verwiesen (σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός, V.16b). Das Wollen als bewußter Akt orientiert sich nämlich letztlich am Gotteswillen. Das Tun ist dagegen von der „in mir wohnenden Sünde“ bestimmt (ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία), eine Formulierung, die nicht zufällig mit der Aussage über das „Einwohnen“ des Geistes korrespondiert (vgl. 8,9–11). Das in V.15–17 Gesagte wird in V.18–20 wiederholt unter dem Ge-

sichtspunkt, daß wegen der einwohnenden Sünde nichts „Gutes“ (καλόν), sondern nur „Böses“ (κακόν) vom Menschen gewirkt werden kann. In V.21–23 liegt dann ein Wortspiel mit dem Begriff νόμος vor. Man geht am besten von V.22 aus: Der Mensch stimmt zwar dem Gesetz Gottes (νόμος τοῦ θεοῦ) zu, und zwar in seinem immer noch verbliebenen geschöpflichen Gebundensein an Gott, seinem „inneren Menschen nach“ (κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον); es ist ja das Gesetz, das seiner „Vernunft“ zutiefst entspricht (νόμος τοῦ νοός μου). Er ist aber einem „anderen Gesetz“ (ἕτερος νόμος) unterworfen, dem „Gesetz der Sünde“ (νόμος τῆς ἁμαρτίας), das in seinen Gliedern herrscht und das mit dem „Gesetz der Vernunft“ im Streite liegt. Insofern unterliegt er nach V.21 einer ebenfalls mit νόμος umschriebenen Notwendigkeit, daß in ihm das Böse vorhanden ist, obwohl er das Gute tun will.

3.5.5.5 Der Mensch kann nach V.24 nur noch, sein Elend erkennend, nach Erlösung schreien: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen aus diesem dem Tod verfallenen Leib?“ (ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;). V.25a enthält dann den Dank für die erfahrene Erlösung durch die Gnadentat Gottes, die durch Jesus Christus offenbar und wirksam geworden ist.

3.5.6 Nach Röm 7,7–25a ist also der Mensch bleibend mit dem Willen Gottes konfrontiert, der im Gesetz offenbart worden ist, sei es in der Tora oder im Gewissen. Trotz aller Sünde gibt es für den Menschen auch nach wie vor ein Gebundensein an Gott, das ebenso erfahrbar wie das Gesetz erkennbar ist. Der Mensch stimmt deshalb dem Gesetz zu, ohne es erfüllen zu können. Angesichts der Tatsache, daß der Mensch „unter die Sünde verkauft“, d.h. ihr total ausgeliefert ist, hat das Gesetz jedoch die Funktion, Erkenntnis der Sünde zu schaffen und darüber hinaus die Sünde „großzumachen“, also Sündhaftigkeit und Abhängigkeit von der Macht der Sünde aufzudecken. Gerade dadurch wird die Verlorenheit des Menschen offenbar, der sich selbst nicht helfen kann, auch nicht mit Hilfe des Gesetzes, sondern auf Gottes gnädige Zuwendung angewiesen ist. Das alles ist natürlich ein Urteil, das Paulus erst als Christ gewonnen hat (vgl. Phil 3,6; Gal 1,14), das sich aber auf die vor- bzw. außerchristliche Situation bezieht.

3.6 Die Erfüllung des Gesetzes

3.6.1 Eine Erfüllung des Gesetzes gibt es erst und nur dort, wo die Sünde überwunden ist. So kann Paulus in Röm 8,2 von dem durch den „Geist des Lebens in Christus Jesus“ bestimmten Gesetz reden, das von

dem durch Sünde und Tod geprägten Gesetz befreit (ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου). Er begründet das in V.3 damit, daß Gott wegen der „Unfähigkeit des Gesetzes, weil es schwach war durch das Fleisch“ (τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός, im Sinn eines *accusativus relationis*), seinen eigenen Sohn gesandt und die Sünde dadurch verurteilt hat. Daran schließt sich in V.4 der Finalsatz an: „damit die Rechtsforderung des Gesetzes unter uns erfüllt werde, die wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln“ (ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα). Hiermit nimmt Paulus den Gedanken von 3,31 wieder auf, daß nämlich das Gesetz durch den Glauben nicht außer Kraft gesetzt wird, vielmehr gilt: „Wir richten das Gesetz auf“ (νόμον ἱσχύνομεν).

3.6.2 Die Erfüllung des Gesetzes verwirklicht sich nach Gal 5,6b dort, wo der „Glaube durch die Liebe wirksam“ wird (ἡ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη). So ist nach Gal 5,14 und Röm 13,10 „die Liebe des Gesetzes Erfüllung“ (πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη). Daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist, heißt nicht, daß sie einfach an die Stelle des Gesetzes tritt, wohl aber daß alle Bestimmungen des Gesetzes im Lichte der Liebe verstanden und unter dem Kriterium der Liebe angewandt sein wollen. Es bedeutet ja zugleich, daß es hierbei nicht um ein Handeln nach dem „Buchstaben“ geht, sondern nach dem „Geist“, der durch die Taufe vermittelt wird (vgl. § 16).

3.6.3 Unter den besprochenen Voraussetzungen sind alle Wendungen bei Paulus zu verstehen, die das Gesetz in eine Beziehung zu Christus, zum Glauben oder zur Gerechtigkeit bringen. Nach Röm 8,2 geht es, wie gezeigt, für die Glaubenden um das „vom lebendigen Geist in Christus Jesus“ qualifizierte Gesetz (νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Unter dieser Voraussetzung kann Paulus in Röm 3,27 vom „Gesetz des Glaubens“ (νόμος πίστεως), in Röm 9,31 vom „Gesetz der Gerechtigkeit“ (νόμος δικαιοσύνης) und in Gal 6,2 vom „Gesetz Christi“ (νόμος Χριστοῦ) sprechen. Entsprechend bezeichnet sich Paulus in 1 Kor 9,21 als einen Menschen, der „selbst nicht unter dem Gesetz steht“ (μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον), wohl aber „im Gesetz Christi“ ist (ἐννομος Χριστοῦ). Von hier aus wird auch verständlich, warum in Röm 3,21 gesagt werden kann, daß das Gesetz zusammen mit den Propheten die Gerechtigkeit Gottes „bezeugt“.

4. Zur Tragweite der paulinischen Hamartiologie

4.1 Paulus spricht in Röm 1,18–3,20; 5,12–21 und 7,7–24 vom sündigen Menschen vor und außerhalb der Christusoffenbarung. Es handelt sich in diesen Ausführungen um das zerbrochene Gottesverhältnis und seine Folgen und damit um die Frage nach dem vorhandenen Unheil in der Welt. „Sünde“ (ἁμαρτία) bezeichnet nicht das sündige Tun, sondern das sündige Sein des Menschen sowie sein Ausgeliefertsein an die Macht der Sünde.

4.2 Das Unheil und alles Böse ist durch den Menschen aufgrund der Abwendung von Gott in die Welt gekommen (vgl. Röm 5,12–21, aber auch 1,18–32). Jeder Mensch findet sich seither in einer von Unheil und dem Bösen bestimmten Welt vor. Die „Sünde“ (ἁμαρτία) ist insofern eine transsubjektive Macht, der er ausgeliefert ist, die ihn in ihren Bann schlägt und ihn in allem Tun und Verhalten bestimmt. Er ist „verkauft unter die Sünde“, sein geschöpflicher Leib ist daher ein „Leib des Fleisches“ (σῶμα τῆς σαρκός), ein durch die Macht des sündigenden Fleisches bestimmter Leib. Zugleich aber trägt jeder Mensch durch sein Verhalten zur Mehrung des Unheils bei; durch das sündige Handeln wird ja der Machtcharakter der „Sünde“ unablässig neu konstituiert und gestärkt (vgl. Röm 5,12ffn).

4.3 Das Wesen der Sünde ist Gottlosigkeit, die Abwendung des Menschen von Gott, das Nichtergreifen der gewährten Gotteserkenntnis, obwohl der Mensch „Gott in der Erkenntnis haben kann“ (ἔχειν τὸν θεὸν ἐν ἐπιγνώσει, Röm 1,28). Gotteserkenntnis ist mehr als ein bloßes Wissen um Gott, sie ist Bindung an den Schöpfer, ist Gottesverehrung und Gottesgemeinschaft (vgl. das alttestamentliche 𐤄𐤂). An die Stelle der Gottesverehrung ist jedoch die Verehrung des Geschaffenen und Vorfindlichen getreten (Röm 1,25). Der zum Vernehmen bestimmte νοῦς ist insofern ein ἀδόκιμος νοῦς, eine „zum Urteil unfähige Vernunft“, geworden (Röm 1,28; vgl. demgegenüber 12,2). Der Mensch ist aus dem Bereich des Vernehmens (vgl. νοούμενα καθορᾶν) herausgetreten, so daß er das von Gott Erkennbare nicht erfassen kann.

4.4 Auch wenn es keine Gotteserkenntnis als Gottesgemeinschaft mehr gibt, so bleibt der Mensch mit dem Willen Gottes konfrontiert, sei es durch die Tora oder durch das ins Herz geschriebene Gesetz. Insofern gibt es ein bedingtes Tun dessen, was Gott will (Röm 2,14f), es gibt aber vor allem die Übertretung des von Gott Gebotenen (2,17–24), und es gibt daneben eine Selbstrechtfertigung im Bemühen um die Erfüllung des Gesetzes (2,1–11), was aber nicht zur Rechtfertigung vor Gott führen kann.

4.5 Das Gesetz deckt, indem es an den Schöpferwillen Gottes erinnert, Sünde auf und macht dem Menschen seine Verlorenheit bewußt. Das

wird allerdings erst dort erkennbar, wo durch das Evangelium den Menschen Heil und Rettung zuteil geworden ist. Was Sünde in Wahrheit ist und welche Bedeutung das Gesetz zutiefst hat, wird erst durch das Evangelium aufgedeckt, die Hamartiologie ist insofern ein Bestandteil der Heilsbotschaft.

§ 15 Das Evangelium als wirksame Kraft der Heilszuwendung

1. Vorüberlegungen zur paulinischen Soteriologie

Das in Jesu Tod ein-für-allemal verwirklichte Heil erweist seine fortwirkende Kraft in der Verkündigung des Evangeliums. Das Evangelium als Botschaft von der erfüllten Verheißung in der Person Jesu Christi und seines Werkes ist Träger der Zuwendung und des heilstiftenden Wirkens Gottes in der Welt. Neben den heilsbegründenden Aussagen der Christologie stehen die soteriologischen Aussagen, die die Heilsvermittlung betreffen. Paulus kann von der Heil und Glauben wirkenden Verkündigung unter Verwendung traditioneller urchristlicher Motive sprechen, es geht ihm aber vor allem darum, die Soteriologie zu explizieren. Im Zentrum steht dabei die Rechtfertigungsbotschaft.

1.1 Die Rechtfertigung des Menschen als zentrales soteriologisches Thema

1.1.1 Das Thema der Rechtfertigung als Gerechtsprechung durch Gott war für Paulus vorgegeben. Seit seiner Zeit als jüdischer Pharisäer ist es für ihn ein Zentralproblem gewesen. Die Frage nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Heil hat ihn seit der Bekehrung auf seinem ganzen Lebensweg begleitet. Das zeigen seine Aussagen über das Bekehrungserlebnis in Gal 1,13–16 und in Phil 3,2–11. Angesichts der hohen Bedeutung der Frage nach der Rechtfertigung für das Selbstverständnis des Apostels überrascht es nicht, daß gerade diese Thematik seine Soteriologie entscheidend bestimmt. Es trifft keinesfalls zu, daß die Rechtfertigungslehre erst in einer späteren Lebensphase im Zusammenhang der Auseinandersetzungen mit judaisierenden Gegnern ausgebildet worden sei. Sie begegnet auch nicht nur im Galater- und im Römerbrief, sondern ebenso in wichtigen Aussagen der Korintherbriefe und des Philipperbriefs. Dabei zeigen die meist kurzen Aussagen außerhalb des Galater- und Römerbriefs, daß Paulus eine Kenntnis der Rechtfertigungsbotschaft in seinen Gemeinden voraussetzt. Das

schließt nicht aus, daß es bei der von Anfang an für Paulus wichtigen Rechtfertigungslehre zu weiteren Explikationen gekommen ist, aber hier von einer „Wandlung“ oder „Entwicklung“ der paulinischen Theologie zu sprechen, ist unzutreffend (vgl. § 11).

1.1.2 In der Theologie ist seit dem 18. Jahrhundert die zentrale Bedeutung der paulinischen Rechtfertigungslehre immer wieder bestritten worden. Man sah in ihr nicht nur einen Gegensatz zur Verkündigung Jesu, man meinte auch, daß sie bei Paulus selbst eine nur bedingte Funktion und Tragweite habe. So wurde vielfach behauptet, es handle sich um eine „antijudaistische Kampflehre“, die über die aktuelle polemische Situation hinaus keine wesentliche Bedeutung habe. *Albert Schweitzer* hat das berühmte Wort vom „Nebenkrater in der paulinischen Theologie“ geprägt und die Soteriologie des Paulus im Sinn einer apokalyptisch geprägten Erlösungsmystik verstanden. Obwohl auch in neuerer Zeit die zentrale Stellung der Rechtfertigungslehre bisweilen in Frage gestellt wird, kann bei einer sorgfältigen Analyse der Texte ihre Bedeutung nicht bestritten werden.

1.1.3 In der exegetischen Forschung ist die paulinische Rechtfertigungslehre seit Beginn des 20. Jahrhunderts in ihrer Eigenart genauer erfaßt worden. Hatte schon *Martin Luther* gegenüber mittelalterlichen Fehldeutungen berechtigten Einspruch erhoben, so sind nach mancherlei problematischen Interpretationen im 18. und 19. Jahrhundert der Zusammenhang mit der alttestamentlich-jüdischen Tradition und die spezifische Ausprägung der paulinischen Aussagen wieder deutlich gesehen worden. Zugleich wurde erkannt, daß Paulus mit seiner Rechtfertigungsbotschaft die Grundintention der Verkündigung Jesu aufgenommen hat, sofern es hier wie dort um eine bedingungslose Heilswendung geht.

1.2 Mit der Rechtfertigung verwandte soteriologische Aussagen

Paulus beschränkt sich in seiner soteriologischen Verkündigung nicht auf die Rechtfertigungsbotschaft. Er kann dieselbe Intention auch mit Hilfe anderer Themen zum Ausdruck bringen.

1.2.1 Im 1. Korintherbrief, der sich an eine weitgehend heidenchristliche Gemeinde wendet, steht das „Wort vom Kreuz“ im Mittelpunkt seiner Verkündigungsaussagen. Während die Rechtfertigungsbotschaft die Kenntnis alttestamentlich-jüdischer Tradition voraussetzt, kennzeichnet Paulus die in der heidnischen Umwelt hochgeschätzte „Weisheit“ als eine „Weisheit der Welt“ und stellt ihr die „Torheit des Kreuzes“ gegenüber (vgl. 3)

1.2.2 Auch im 2. Korintherbrief bedient er sich einer Thematik, die im hellenistischen Umfeld geläufig ist, wenn er von der „Versöhnung“ spricht. An zwei Stellen des Römerbriefs berücksichtigt er ebenfalls die Versöhnungsaussagen und parallelisiert sie mit der Rechtfertigung (vgl. 4).

2. Die paulinische Rechtfertigungsbotschaft

Um die Aussagen des Paulus über die Rechtfertigung richtig zu verstehen, ist es wichtig, die vorchristlichen und urchristlichen Voraussetzungen zu beachten.

2.1 Die alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen

2.1.1 Der Sprachgebrauch im Alten Testament

2.1.1.1 Die Begriffe „gerecht sein“ צדק (qal), „gerecht machen“ צדק (hi) und „Gerechtigkeit“ (צדקה, צדקת) setzen im Alten Testament weder einen Normbegriff im Sinne einer übergeordneten Rechtsordnung voraus noch handelt es sich um einen individuell-moralischen Terminus, es geht vielmehr um einen Relationsbegriff. Seit *Hermann Cremer* wird das Wort sachgemäß mit „Gemeinschaftstreue“ wiedergegeben, d.h. Gerechtsein und Gerechtigkeit gründen in einem Bezugsverhältnis, das als solches konstitutiv ist. Es geht deshalb entscheidend darum, daß jeder Partner dem bestehenden Gemeinschaftsverhältnis treu bleibt.

2.1.1.2 Grundlegend für das Alte Testament ist das Gemeinschaftsverhältnis, das zwischen Jahwe und Israel besteht. Dieses hat dann auch Bedeutung für das Verhältnis der Israeliten untereinander. Für dieses doppelseitige Gemeinschaftsverhältnis hat Jahwe die Tora als Lebensordnung eingesetzt. Gemeinschaft wird von Jahwe nicht nur gestiftet, er steht in Treue dazu, selbst wenn Israel zeitweise untreu ist (vgl. Röm 3,3). Aufgrund seiner Treue erweist er immer wieder neu seine „Gerechtigkeit“ gegenüber dem Volk und dem Einzelnen. Wie er dem Volk durch seine „Gerechtigkeitstaten“ beisteht (צדקות יהוה, vgl. Ri 5,11; 1 Sam 12,7; Jes 45,24 u.ö.), so ist er es auch, der „Recht schafft“ für den Gottesknecht (צדק hi, Jes 50,8) und der dem bedrängten und grundlos angeklagten Israeliten Hilfe gewährt (vgl. Ps 7,9; 17,2). Entscheidend ist nicht ein richterliches Walten im Sinn einer *iusiitia distributiva*, sondern sein rettendes Handeln im Sinn einer *iusiitia salutifera*. Allerdings gibt es hier

keine Rechtfertigung des Gottlosen, sondern nur dessen, der in der Gemeinschaft steht oder durch Umkehr in sie zurückkehrt.

2.1.1.3 Der Singular „Gerechtigkeit Jahwes“ (יְהוָה יִצְדַּק) kommt nur in einer textkritisch nicht einmal völlig gesicherten Stelle vor, im Spruch über Gad Dtn 33,21 innerhalb des Mosesegens. Von dieser Stelle läßt sich aber der paulinische Begriff „Gerechtigkeit Gottes“ (δικαιοσύνη θεοῦ) nicht ableiten. Einmal wäre wie in der Septuaginta die Wiedergabe mit „Gerechtigkeit des Herrn“ (δικαιοσύνη κυρίου) notwendig, zum anderen handelt es sich an jener Stelle um die Thematik des Heiligen Krieges, in dem Gott seinem Volk beisteht.

2.1.1.4 Ein Stück weiter führt Dan 9,24: Dort geht es um die Aufrichtung der „ewigen Gerechtigkeit“ durch Jahwe, und ganz ähnlich wird in 4 Esra 7,114 und mehrfach im Äthiopischen Henoch von der endzeitlichen Verwirklichung der Gerechtigkeit durch Gott geredet.

2.1.2 Der frühjüdische Sprachgebrauch

2.1.2.1 Besonders aufschlußreich sind die Qumran-Texte. Hier ist יִצְדַּק mit אֱל verbunden, außerdem wird neben dem Plural אֱל יִצְדַּקוּת auch der Singular אֱל יִצְדַּק bzw. יִצְדַּקוּת gebraucht (vgl. z.B. 1 Q S 10,25; 11,5, auch אֱל יִצְדַּק kommt vor, wie 1 Q M 4,6 zeigt). Daraus ergibt sich, daß der Begriff „Gerechtigkeit Gottes“ im Judentum der unmittelbar vorchristlichen Zeit gebräuchlich war und keine urchristliche oder paulinische Neubildung ist. Darüber hinaus gibt es in den Texten von Qumran auch eine regelrechte Lehre von der Rechtfertigung des Menschen, sofern dieser sich als umkehrwilliger Sünder erweist (vgl. 1 Q H 4,30–37). Hier gilt dann: „Mein Rechtsurteil (בְּשִׁפְטִי) steht fest durch die Gerechtigkeit Gottes“ (אֱל יִצְדַּקוּת, 1 Q S 11,12), oder: „Er spreche dich gerecht (יִצְדַּקְךָ) ... denn er hat dich erwählt“ (1 Q Sb 4,22). Aber die Rechtfertigung steht hier in Beziehung zu einer um so gewissenhafteren Erfüllung der radikalisierten Tora (vgl. hierzu 1 Q S 3,6–12; 10,25). Begegnet durchaus eine Verbindung von Rechtfertigung und Gnade, so fehlt doch die für Paulus wesentliche Relation von „Gerechtigkeit Gottes“ und „Glaube“ völlig.

2.1.2.2 Auch einige andere frühjüdische Texte lassen ein ähnliches Denken und eine verwandte Terminologie erkennen, vor allem sind das Jubiläenbuch und die Testamente der zwölf Patriarchen zu nennen, die beide der Qumran-Überlieferung relativ nahestehen.

2.2 Außerpaulinische und vorpaulinische Traditionen

Der Apostel Paulus ist nicht der einzige urchristliche Zeuge, der sich der alttestamentlich-frühjüdischen Vorstellung und Begrifflichkeit der Rechtfertigung des Menschen bedient. Gerade weil die Rechtfertigung bei ihm eine so zentrale Bedeutung besitzt, ist zunächst zu klären, auf welche Verwendungsarten er zurückgreifen konnte. Zu beachten sind einerseits die Texte in Lk 18,14a; Mt 6,33; Jak 1,20 und andererseits die von Paulus aufgegriffenen Zitate in Röm 4,25; 1 Kor 6,11 und Röm 3,24–26a.

2.2.1 Außerpaulinische Aussagen über Rechtfertigung

2.2.1.1 Lk 18,14a schließt das Gleichnis von Pharisäer und Zöllner V.9–13 mit einem „Kommentarwort“ ab: „Ich sage euch, dieser ging hinab gerechtfertigt, jener nicht“ (λέγω ὑμῖν, κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος παρ’ ἐκεῖνον). Dabei ist umstritten, ob dieser Vers ein ursprünglicher Bestandteil der Gleichniserzählung ist, was überwiegend wahrscheinlich ist, oder als nachträgliches Interpretament beurteilt werden muß (sicher sekundär ist V.14b: „Wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden“). Jedenfalls ist er als eine vorpaulinische Überlieferung anzusehen. Dem ehrlichen und uneingeschränkten Bekenntnis zur eigenen Sündhaftigkeit korrespondiert das rechtfertigende Handeln Gottes. Dabei ist die Bedingungslosigkeit wesentlich, mit der die Rechtmachung hier erfolgt.

2.2.1.2 Ein weiterer wichtiger Text der Jesus-Überlieferung, der eine Rechtfertigungsaussage enthält, ist Mt 6,33: „Strebt zuerst nach der Herrschaft Gottes und seiner Gerechtigkeit“ (ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ). Die zusammen mit der βασιλεία τοῦ θεοῦ zu „suchende“ δικαιοσύνη αὐτοῦ ist die heilschaffende Gerechtigkeit, nach der sich die in Mt 5,6 Seliggepriesenen sehnen („hungern und dürsten nach Gerechtigkeit“) bzw. um deretwillen sie nach 5,10 verfolgt werden. Der Charakter als *iustitia salutifera* ist an diesen Stellen unverkennbar. Der Evangelist Matthäus hat in 3,15 und 21,32 diese Gerechtigkeit Gottes auch in heilsgeschichtlicher Perspektive gedeutet, bezogen auf das Wirken Johannes des Täufers und Jesu. An den Stellen, wo im Matthäusevangelium von der Gerechtigkeit der Menschen die Rede ist, wie das in 5,20 und 6,1 geschieht, handelt es sich um eine Gerechtigkeit der Jünger, die durch das rechtfertigende Handeln Gottes ermöglicht und begründet ist.

2.2.1.3 Ebenso wie im Matthäusevangelium kommt in Jak 1,20 der Terminus „Gerechtigkeit Gottes“ vor. Die eigentümliche Formulierung „Der Zorn des Menschen tut nicht, was der Gerechtigkeit Gottes entspricht“ (ὁργή ἀνδρός δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται) zeigt, daß es auch hier um eine Gerechtigkeit geht, die im Handeln Gottes begründet ist, die aber demjenigen nicht zuteil wird, der sich im Zorn gegen Gott und seine Mitmenschen empört. Während diese Aussage einen vorpaulinischen Charakter trägt, ist der Abschnitt 2,14–26 polemisch gegen Paulus bzw. eine Paulustradition gerichtet (vgl. dazu § 24).

2.2.2 Vorpaulinische Tradition in den Paulusbriefen

Bei Paulus stoßen wir an mehreren Stellen auf Traditionen, die sich von seinen eigenen Ausführungen zur Rechtfertigung unterscheiden, die daher von ihm übernommen sein müssen.

2.2.2.1 Das gilt zunächst für Röm 4,25, wo die „Rechtmachung“ (δικαίωσις) mit der Auferstehung Jesu verbunden und von der durch den Tod gewirkten Aufhebung der Sünden unterschieden wird: „welcher hingeeben wurde um unserer Übertretungen willen und auferweckt wurde um unserer Rechtmachung willen“ (ὅς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν). Sonst wird bei Paulus grundsätzlich das rechtfertigende Handeln Gottes vom Kreuz her verstanden und begründet. Die soteriologische Formel von Röm 4,25 steht dagegen in Verbindung mit einer alten christologischen Anschauung, die in dem Hymnus 1 Tim 3,16 noch erkennbar wird, wonach Jesu Auferweckung als seine eigene „Rechtfertigung“ verstanden wurde, was einerseits besagt, daß Gott ihn mit der Auferweckung von den Toten bestätigt hat, andererseits aber, daß ihm die heilschaffende Gerechtigkeit Gottes als lebensstiftende Macht zuteil wurde (vgl. auch Joh 16,10). Dementsprechend ist in Röm 4,25 vorausgesetzt, daß Jesu eigene Rechtfertigung die Rechtfertigung der Glaubenden begründet und bewirkt.

2.2.2.2 In 1 Kor 6,1–11 schließt Paulus seine Ausführungen über Rechtsstreitigkeiten unter Christen ab, indem er in V.9f zunächst einen Lasterkatalog aufgreift, der nach dem Schema von „einst und jetzt“ die Gemeinde auf falsches und rechtes Verhalten hinweisen soll und der das „Ererben der Gottesherrschaft“ (βασιλείαν θεοῦ κληρονομεῖν) von einer dem Glauben angemessenen Lebensführung abhängig macht. Es handelt sich bei einem solchen Katalog um Taufparänese, und so ist es nicht zufällig, daß der Apostel in V.11 eine Taufaussage anschließt. Hier werden Abwaschung und Heiligung mit der Rechtmachung parallelisiert: „Ihr aber

seid abgewaschen worden, seid geheiligt worden, seid gerecht gemacht worden“ (ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε κτλ.). Ähnlich wie in Mt 6,33 sind also Gottesherrschaft, hier als zukünftige Heilsvollendung verstanden, und Rechtfertigung miteinander in Beziehung gesetzt. Das „Rechtfertigt-Werden“ (δικαιωθῆναι) erfolgt als bereits erfahrenes Heilshandeln Gottes mit und bei der Taufe.

2.2.2.3 Dem zentralen Abschnitt Röm 3,21–26 liegt in 3,24–26a eine vorpaulinische Tradition zugrunde (bis ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ), die Paulus durch Zusätze und Ergänzungen in seinen Kontext hineingestellt und in seinem Sinn interpretiert hat.

2.2.2.3.1 Röm 3,21–23 ist zweifellos eine paulinische Argumentation. Bei V.24 ist umstritten, ob es sich um einen vorpaulinischen Bestandteil oder um eine eigene Formulierung des Apostels handelt: Die bisherigen Sünder sind „umsonst Gerechtfertigte aufgrund seiner Gnade durch die Erlösung in Christus Jesus“ (δικαιούμενοι δωρεάν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Der konjunktionslose Anschluß mit dem partizipialen δικαιούμενοι („Rechtfertigte“) zeigt, daß Paulus hier auf geprägte Tradition zurückgreift. Darauf verweist auch die Wendung „durch die Erlösung in Jesus Christus“ (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), da der Erlösungsbegriff bei Paulus sonst nur eine untergeordnete Rolle spielt. Allerdings dürfte „durch seine Gnade“ (τῇ χάριτι αὐτοῦ), vermutlich auch „umsonst“ (δωρεάν) auf Paulus selbst zurückgehen, der damit den Gnadencharakter der Rechtfertigung hervorhebt.

2.2.2.3.2 Eine vorgegebene Credo-Aussage ist nach Ansicht der neueren Exegese in jedem Falle V.25.26a: „welchen Gott öffentlich hingestellt hat als Sühnemittel ... durch sein Blutvergießen“ (ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον ... ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι). Lediglich „durch den Glauben“ (διὰ τῆς πίστεως) dürfte von Paulus eingefügt sein. Entscheidend ist die Aussage, daß Gott Jesus Christus „öffentlich hingestellt“ und dazu bestimmt hat, „Sühne zu leisten“, und zwar „durch sein (sc. Jesu Christi) Blutvergießen“ (so im Sinn alttestamentlichen Sprachgebrauchs). Ob mit dem artikellosen ἱλαστήριον auf die Πῖξξ, die Deckplatte der Bundeslade, und damit auf den Ritus des Versöhnungstages nach Lev 16 Bezug genommen werde, wird immer wieder gefragt. Es mag für das vorpaulinische Traditionsstück denkbar sein, für die paulinische Rezeption ist es kaum vorauszusetzen, da der Apostel sonst im Zusammenhang mit Jesu heilstiftendem Tod nirgendwo auf kultische Tradition Bezug nimmt. Es handelt sich bei ἱλαστήριον vielmehr um einen im Griechischen durchaus geläufigen Terminus für „Sühne“ bzw. ein „Sühnemittel“. Über die von Jesus Christus durch seinen Tod gewirkte Sühne wird in V.25b.26a ge-

sagt, daß sie „zum Erweis seiner (sc. Gottes) Gerechtigkeit“ geschehen sei (εις ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ). Der Begriff ἔνδειξις hat dabei nicht die Bedeutung „Beweis“, sondern „Erweis“, bringt also zum Ausdruck, daß Gott auf diese Weise seine heilstiftende Gerechtigkeit offenbart und verwirklicht hat. Das ist geschehen, „durch die Vergebung der früher in der Zeit der Geduld Gottes begangenen Sünden“ (διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ). An dieser Stelle hat διὰ mit Akkusativ die gleiche Bedeutung wie διὰ mit Genitiv, und πάρεσις bedeutet nicht „Hingehenlassen“, sondern „Vergabung“ (vgl. Werner Georg Kümmel). Was also bisher in der „(Zeit der) Geduld Gottes“ an Übertretungen begangen wurde, ist durch das Sühnengeschehen an Jesu Kreuz vergeben.

2.2.2.3.3 Auch nach Röm 3,24–26a gründet das Gerechtfertigtsein im Taufgeschehen, das in der von Gott gewährten Sühne durch das Blutvergießen Jesu Christi seine Voraussetzung hat. Daß es sich hier um eine ehemalige Tauffaussage handelt, geht, abgesehen von der Parallele in 1 Kor 6,11, vor allem aus dem *terminus technicus* „Erlösung“ (ἀπολύτρωσις) hervor, der im Neuen Testament nur in zwei Sachzusammenhängen gebraucht wird, entweder im Blick auf das Taufgeschehen (vgl. Kol 1,14) oder im Blick auf die endzeitliche Vollendung (vgl. Lk 21,28; Röm 8,23). Da an dieser Stelle eine Deutung auf die Heilsvollendung nicht in Frage kommt, bleibt nur der Bezug auf das Taufgeschehen. Der Getaufte ist von seinen vorausgehenden Sünden befreit und ist aufgrund des „Erweises“ der Gerechtigkeit Gottes gerecht gemacht. Die Tatsache, daß für Paulus selbst im vorliegenden Zusammenhang die Taufe nicht der entscheidende Bezugspunkt ist, macht deutlich, daß auch Röm 3,24, abgesehen von der erwähnten Erweiterung, der vorpaulinischen Tradition zugehören muß. Die heilstiftende Gerechtigkeit wird nach dieser Überlieferung dem Menschen in seiner Taufe zuteil, weswegen die Getauften als „Gerechtfertigte“ (δικαιούμενοι) bezeichnet sind.

2.2.2.4 Es ist höchst aufschlußreich, daß Paulus sich in seiner Rechtfertigungsbotschaft an vorgegebene Tradition anschließt. Er nimmt sie sehr bewußt auf, entfaltet sie aber eigenständig. Was seine Konzeption gegenüber den übernommenen Texten auszeichnet, ist die konsequente Verbindung mit Jesu Tod auf der einen und mit dem Glauben des Menschen auf der anderen Seite.

2.3 Zum Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes“ bei Paulus

Die Rechtfertigungsaussagen des Paulus haben ihren Ausgangspunkt bei der „Gerechtigkeit Gottes“. Hiermit verbinden sich zwei umstrittene Auslegungsprobleme: Wie ist der Genitiv in δικαιοσύνη θεοῦ zu verstehen, und was ist das genaue Verständnis dieser Wortverbindung bei Paulus?

2.3.1 Grammatikalische Probleme

Bei δικαιοσύνη θεοῦ kann der Genitiv θεοῦ in dreifacher Weise verstanden werden: als *genitivus subiectivus*, als *genitivus auctoris* und als *genitivus obiectivus*. Jede dieser grammatikalischen Erklärungsmöglichkeiten zieht wieder mehrere Möglichkeiten des Verständnisses nach sich, über die man sich Klarheit verschaffen muß.

2.3.1.1 Der *genitivus subiectivus* läßt sich auf folgende Weisen verstehen: a) als *genitivus possessivus* = *iustitia quam Deus habet*, wobei Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes verstanden wird; b) als *genitivus possessivus* = *iustitia qua Deus iustus est*, wodurch sich Gott als gerecht erweist im Sinn einer *iustitia distributiva*; c) als *genitivus actionis* = *iustitia salutifera*, in der Bedeutung heilstiftender Gerechtigkeit.

2.3.1.2 Auch die grammatikalische Deutung als *genitivus auctoris* ist nicht von vornherein eindeutig: a) es geht um die Gerechtigkeit Gottes, durch die der Mensch gerechtfertigt wird; *iustificatio* wird also hierbei als Vorgang verstanden; b) es geht um die Gerechtigkeit Gottes, die der Mensch als Gabe empfängt, d.h. als *donum Dei*.

2.3.1.3 Das Verständnis im Sinne eines *genitivus obiectivus* meint die „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ (besser ist die Bezeichnung *genitivus relationis*), aber auch das ist noch einmal verschieden interpretierbar: a) es ist die Gerechtigkeit, die der Mensch durch Werke erwerben muß, also im Sinne einer *iustitia activa*; b) es ist die Gerechtigkeit, die ihm zuteil wird, nämlich als *iustitia passiva*.

2.3.1.4 Mehrere dieser Deutungen scheiden aufgrund der alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen von vornherein aus; das gilt beim *genitivus subiectivus* für a) und b), beim *genitivus obiectivus* für a). Bei der Deutung als *genitivus auctoris* ist zumindest die Möglichkeit b) für Paulus extrem unwahrscheinlich. Es bleiben dann aber immer noch die drei Deutungsmöglichkeiten: als *genitivus subiectivus* (c), als *genitivus auctoris* (a) und als *genitivus obiectivus* (b). Dabei muß beachtet werden, daß diese Deutungen sich nicht von vornherein gegenseitig ausschließen. Das gilt vor

allem für die Deutung des *genitivus subiectivus* im Sinne der *iustitia salutifera* und des *genitivus obiectivus* im Sinne der *iustitia passiva*. Auch die Bedeutung als *genitivus auctoris*, verstanden als Vorgang der *iustificatio*, kann durchaus damit verbunden und gelegentlich hervorgehoben werden, wie das in Phil 3,9 der Fall ist. Ein spezieller Streitpunkt ist nun, ob nicht aufgrund gerade dieser Stelle die Deutung des *genitivus auctoris* im Sinne von *donum Dei* möglich oder sogar notwendig sei.

2.3.2 Unterschiedliche Deutungen der δικαιοσύνη θεοῦ

Es geht hier nicht darum, die Auslegungsgeschichte insgesamt zu berücksichtigen. Lediglich einige wichtige Grundmodelle, die vor allem in der neueren Diskussion eine Rolle gespielt haben, sollen erörtert werden.

2.3.2.1 *Martin Luther* hat den forensischen Charakter des Rechtfertigungsgeschehens betont, um die Abhängigkeit des Menschen von Gottes Urteil und Zuspruch hervorzuheben. Ihm lag an dem Verständnis als „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, dies aber nicht im Sinne einer *iustitia activa*, sondern als *iustitia passiva* aufgrund des Glaubens. Damit hat er gegen die mittelalterliche Tradition Stellung genommen, die von der Gerechtigkeit Gottes als einer richtenden und strafenden Gerechtigkeit, einer *iustitia distributiva*, ausgegangen ist.

2.3.2.2 *Rudolf Bultmann* hat den forensischen Charakter des Rechtfertigungsaktes ebenfalls als ein konstitutives Element angesehen. Es handelt sich dabei um den gegenwärtigen Vorgang einer eschatologischen Rechtfertigung. Er geht von der Formulierung in Phil 3,9 aus: „Die Gerechtigkeit Gottes aufgrund des Glaubens“ (ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει), wobei er den Genitiv θεοῦ als *genitivus auctoris* versteht. Er ist der Auffassung, die Gerechtigkeit habe hier den Charakter des Heilsgutes, eines *donum Dei*; sie werde als „Bedingung des Heils“ den Menschen, gerade den Gottlosen, zuerkannt und geschenkt. Die Gerechtigkeit Gottes ist als geschenkte Gerechtigkeit und Gabe ausgerichtet auf den Glauben, und zwar im Sinn von Ermöglichung und Verwirklichung.

2.3.2.3 Demgegenüber hat *Adolf Schlatter* von der δικαιοσύνη θεοῦ als einer „Eigenschaft Gottes“ gesprochen und den Genitiv als *genitivus subiectivus* interpretiert. Er führt das folgendermaßen aus: „Paulus denkt in jeder Aussage über Gott an den Schöpfer, an den, der will und wirkt, sich offenbart und den Menschen in das von ihm gewollte Verhältnis zu sich bringt“. Deshalb spricht er von der Gerechtigkeit Gottes als „schöpferischer Tat“ (Römerbrief S. 36f). Auf diese Weise kommt er trotz der Kennzeichnung als „Eigenschaft Gottes“ zu einer Interpretation im Sinne

der *iustitia salutifera*. Was merkwürdigerweise bei seiner Interpretation jedoch völlig fehlt, ist die eschatologische Perspektive. Die alttestamentliche Auffassung von der gottgewirkten Gerechtigkeit ist hier nur durch die Christologie modifiziert. Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Glaube beschreibt er folgendermaßen: „Dann, wenn der Mensch glaubt, und deshalb, weil er glaubt, macht Gott seine Gerechtigkeit für ihn und an ihm wirksam ... Diese kausale Kraft hat der Glaube, weil er durch die Gottes Heil verkündende Botschaft entsteht und durch sie seinen Grund und sein Ziel bekommt“ (S. 39f).

2.3.2.4 Ernst Käsemann knüpft in seiner Auseinandersetzung mit *Bultmann* an *Schlatter* an. Er bestreitet nicht, daß die Gerechtigkeit Gottes bei Paulus auch als Gabe verstanden werden kann, aber das sei nicht der primäre und entscheidende Aspekt. Er betont mit *Bultmann* und gegen *Schlatter* den forensisch-eschatologischen Charakter der Gerechtigkeit in der Spannung von Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit des Heils. Was er bei *Bultmann* beanstandet, ist die individualistische Engführung, die sich ausschließlich am Gabecharakter orientiert. Entscheidend ist für ihn die Zusammengehörigkeit von Macht und Gnade. Erst wo der Machtcharakter berücksichtigt wird – er beruft sich dafür auf den Begriff *δύναμις* in Röm 1,16f –, ist *δικαιοσύνη θεοῦ* im Sinne eines *genitivus subiectivus*, nämlich als *iustitia salutifera* recht verstanden. Das kann in geradezu personifizierten Aussagen über die Gerechtigkeit Gottes seinen Ausdruck finden. Sofern es daneben um den Gabecharakter geht, ist entscheidend, daß die Gerechtigkeit als Macht von dem Menschen Besitz ergreift. Der einzelne Mensch wird auf diese Weise hineingestellt in das Heilshandeln Gottes mit der Welt. Christus führt als „Schicksals-träger“ die Welt des Gehorsams herauf. Die auf apokalyptischem Hintergrund zu verstehenden Aussagen des Paulus über die Gerechtigkeit Gottes haben insofern einen universalen Charakter: Es geht um „Gottes Sieg im Widerspruch der Welt“, um die „neue Schöpfung“, und die Gerechtigkeit als Gabe darf niemals von ihrem Geber isoliert, der Glaube nicht auf ein neues Selbstverständnis reduziert werden.

2.3.2.5 Peter Stuhlmacher hat in seiner 1965 erschienenen Monographie *Käsemanns* Ansatz aufgegriffen und weitergeführt. Er betont mit Nachdruck den apokalyptischen Vorstellungshintergrund und versteht *δικαιοσύνη θεοῦ* als „das die Äonen überspannende, schöpferische, im Anbruch befindliche, als Wort sich heute ereignende und in Christus personifizierte befreiende Recht des Schöpfers an und über seiner Schöpfung“ (S. 11). Entsprechend „kommt“ der Glaube in Analogie zur Gerechtigkeit Gottes als überindividuelles Phänomen zu den Menschen, er ist „auch in seiner soteriologischen Individuation allein Gottes Werk und

Gabe“ (S. 82). Damit wird der Glaube allerdings dem Begriff der Gerechtigkeit Gottes völlig gleichgestellt und untergeordnet, und die für Paulus wesentliche korrelative Zuordnung bleibt unberücksichtigt.

2.3.2.6 Hatte *Karl Kertelge* schon 1967 als katholischer Theologe den Charakter der δικαιοσύνη θεοῦ als Glaubensgerechtigkeit sehr deutlich herausgearbeitet, so hat *Ernst Käsemann* in seinem 1973 erstmals erschienenen Römerbrief-Kommentar die Gottesgerechtigkeit ebenfalls unmißverständlich als Glaubensgerechtigkeit gekennzeichnet (vgl. die Überschrift zu Röm 3,21–4,25). Auch *Peter Stuhlmacher* hat die Frage nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit Gottes und Glaube 1992 in seiner „Biblischen Theologie des Neuen Testaments“ neu aufgegriffen: Als *fides veniens* und *fides ex auditu* ist die πίστις „Geschenk Gottes“, und zwar „geistgewirkte Antwort auf den Umkehrruf des Evangelium“ (I S. 344).

2.3.2.7 Die Diskussion hat in vieler Hinsicht Klärung geschaffen. Das gilt im Blick auf eine individualistische Engführung, es gilt im Blick auf den heilstiftenden Charakter der Gerechtigkeit Gottes, und es gilt im Blick auf die Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Glaube. Besondere Beachtung verdient noch, daß das Verbum δικαιοῦν, „gerecht machen“, eine wichtige Rolle spielt und den heilstiftenden Charakter der Gerechtigkeit Gottes unterstreicht. Dem steht korrelativ das πιστεύειν, „glauben“, gegenüber. Gerade das wechselseitige Aufeinanderbezogensein von Gerechtigkeit Gottes und Annahme im Glauben ist für Paulus von entscheidender Bedeutung (zum paulinischen Verständnis des Glaubens vgl. § 16).

2.4 Die Rechtfertigung als Glaubensgerechtigkeit

So wichtig für Paulus der Gnadencharakter der Gerechtigkeit Gottes ist, seine eigene Intention kommt vor allem in der Verbindung von Gerechtigkeit und Glaube zum Ausdruck.

2.4.1 Grundlegende Aussagen des Galaterbriefs

2.4.1.1 In Gal 2,15–21 geht Paulus von einer jüdischen Prämisse aus, wonach die Heiden Sünder, die Juden aber ihrer „Natur nach“ davon ausgenommen sind (ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνῶν ἁμαρτωλοί, 2,15). Er sagt das, weil die Juden als Volksgemeinschaft erwählt sind und damit eine andere Stellung vor Gott haben. Im Anschluß daran aber heißt es, daß aufgrund der Erkenntnis, „daß kein Mensch gerechtfertigt wird

aus Werken des Gesetzes, sondern allein durch den Glauben an Jesus Christus“ (οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, 2,16a), „auch wir“, nämlich Petrus, Paulus und alle Judenchristen, „zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind, damit wir aus Glauben an Christus gerechtfertigt werden“ (καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ, 2,16b). Der Vorzug der Juden wird also nicht generell, wohl aber im Blick auf die Heilsteilhabe relativiert. Die Tatsache, daß auch Juden als „Sünder“ gelten, heißt allerdings nicht, daß Christus zum „Diener der Sünde“ gemacht wird (2,17), vielmehr geht es darum, daß das Gesetz keine Heilsgrundlage mehr ist und als solche nicht wieder aufgerichtet werden darf (2,18). „Durch das Gesetz“, nämlich durch den von Christus getragenen „Fluch des Gesetzes“ (3,13), ist der Glaubende „mit Christus gekreuzigt“ und damit „dem Gesetz gestorben“, um „für Gott zu leben“ (ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω· Χριστῷ συνεσταύρωμαι, 2,19). Das jetzige Leben ist dadurch gekennzeichnet, daß ich „im Glauben lebe an den Sohn Gottes, der mich liebt und sich für mich hingegen hat“ und daß deshalb „Christus in mir lebt“ (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός, 2,20). Würde das nicht gelten, wäre Christus umsonst gestorben (2,21).

2.4.1.2 Welche Bedeutung der Glaube im Zusammenhang der Rechtfertigung und der Erneuerung des Lebens hat, geht (nach dem überleitenden polemischen Abschnitt 3,1–5) aus dem Zitat aus Gen 15,6 in Gal 3,6 hervor: „Abraham hat Gott Glauben geschenkt, und das wurde ihm angerechnet (anerkannt) als Gerechtigkeit“ (Ἀβραάμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην). Alle, „die aus Glauben sind“ (οἱ ἐκ πίστεως), sind daher Kinder Abrahams (3,7), und in ihm sollen nach Gen 12,3 alle Völker gesegnet werden (3,8f). Für Paulus ist der Glaube in Gottes Heilszusage begründet, aber gleichwohl eigene und freie Antwort des Menschen.

2.4.2 Die Entfaltung des Themas im Römerbrief

2.4.2.1 Nach Röm 1,16f gilt das Evangelium als „Kraft zur Rettung“ (δύναμις εἰς σωτηρίαν) uneingeschränkt jedem Glaubenden; aufgrund der Erwählungs- und Verheißungstradition gilt es zwar „zuerst dem Juden“, aber in gleicher Weise auch „dem Griechen“. Im Evangelium wird „die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben in Glauben“ (δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν). Evangelium und Glaube sind hier ebenso aufeinander bezogen wie Rechtfertigung

und Glaube. Heilsbotschaft und Heilstat richten sich an diejenigen, die bereit sind, darauf zu vertrauen. Wenn es daher heißt, die Gerechtigkeit Gottes ist offenbart „aus Glauben in Glauben“ (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν), dann ist das nicht eine plerophore Wendung, sondern besagt, daß dieses Handeln Gottes immer neu Glauben stiftet und immer neu im Glauben angenommen sein will. Entsprechend ist dann auch das Zitat aus Hab 2,4 sowohl gegenüber dem hebräischen Text („der Gerechte wird aufgrund seiner Treue leben“) als auch gegenüber der Septuaginta-Fassung („der Gerechte wird aufgrund meiner Treue leben“; vgl. Hebr 10,38) verändert, so daß jetzt „aus Glauben“ (ἐκ πίστεως) nicht mehr adverbial, sondern adnominal zu verstehen ist: „der aus Glauben Gerechte wird leben“ (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, Röm 1,17b; vgl. 5,8–10).

2.4.2.2 In Röm 3,21–4,25 weist Paulus eingangs darauf hin, daß die unterschiedslos für alle Glaubenden offenbar gewordene heilstiftende Gerechtigkeit Gottes „vom Gesetz und den Propheten bezeugt worden ist“ (3,21f). Sie gilt allen Menschen, weil sie „alle gesündigt haben und der Herrlichkeit Gottes entbehren“ (πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ), d.h. der Teilhabe an Gottes Wirklichkeit verlustig gegangen sind (3,23). Das anschließende Traditionsstück (vgl. dazu 3.2) ist von Paulus bezeichnenderweise in doppelter Hinsicht ergänzt worden: durch den Hinweis auf den Glauben (διὰ πίστεως, V.25) und durch den Hinweis auf den „Erweis seiner (Gottes) Gerechtigkeit in der Jetztzeit“ (πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, V.26b.c), was besagt, daß aufgrund der ein-für-allemal bewirkten Sühne im Tod Christi die rettende Kraft des rechtfertigenden Handelns Gottes durch das Evangelium in der jeweiligen Gegenwart erfahren wird. So heißt es dann in der zusammenfassenden These in 3,28: „Wir sind überzeugt, daß der Mensch gerecht wird durch den Glauben unabhängig von den Werken des Gesetzes“ (λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἀνθρώπον χωρὶς ἔργων νόμου). Wenn Paulus in 4,3–25 auf Abraham als Typos der Glaubenden hinweist (vgl. § 12), dann geht es ihm nicht um einen bloßen Schriftbeweis, sondern er will hervorheben, daß Rechtfertigung stets Rechtfertigung des Gottlosen ist (4,3–5), er will ferner zeigen, daß die Nichtjuden in die Abrahamsnachfolge eingegliedert sind (vgl. *Maria Neubrand*), und er will vor allem darlegen, was der Glaube im Zusammenhang mit der Rechtfertigung bedeutet und seinem Wesen nach ist (4,17b–25; dazu § 16).

2.4.2.3 Paulus kommt in Röm 9,30–10,4 nochmals auf die Rechtfertigungsthematik zurück, um deren Relevanz im Zusammenhang der Hoffnung für Israel zu verdeutlichen (vgl. § 18). Israel hat die Gerechtigkeit, nach der es strebte, nämlich die Gerechtigkeit Gottes und die göttliche Rechtfertigung, im Unterschied zu den Heiden(christen) noch nicht er-

langt und insofern das Gesetz als „Gesetz der Gerechtigkeit“ (νόμος δικαιοσύνης) nicht erreicht (9,30f). Grund dafür ist, daß es sich gestoßen hat am „Stein des Anstoßes“ (9,32f), daß ihm also der Glaube an Christus fehlt. Trotz allen Eifers für Gott hat Israel aufgrund der „Werke des Gesetzes“ eine „eigene Gerechtigkeit“ aufgerichtet (ἰδία δικαιοσύνη, 10,2f). Deren „Ende“ ist Jesus Christus, auf daß die Gerechtigkeit Gottes allen zukomme, die glauben (τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι, 10,4). Auch hier geht es entscheidend um den Zusammenhang von göttlicher Gerechtigkeit und menschlichem Glaube, was durch die anschließenden Aussagen in 10,5–21 unterstrichen und im Blick auf das endzeitliche Heil Israels in 11,23.26f wiederaufgenommen wird.

2.4.3 Aufnahme des Themas im Philipper- und 2. Korintherbrief

2.4.3.1 Im Rückblick auf seine Vergangenheit stellt Paulus in Phil 3,7–11 seine vergeblich gesuchte eigene Gerechtigkeit (ἡ ἐμὴ δικαιοσύνη) und die erfahrene „Gerechtigkeit aus Gott aufgrund des Glaubens“ (ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει, V.9) gegenüber. Was ihm einst „Gewinn“ (κέρδος) war, ist ihm durch die Erkenntnis Christi zum „Verlust“ (ζημία), ja zum „Kehricht“ (σκύβαλα) geworden (V.7f). Diese Erkenntnis gründet in der „Kraft seiner Auferstehung“ (τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ, V.10). Die grundlegende Relation zwischen Gerechtigkeit und Glaube bringt Paulus jeweils durch verschiedene Präpositionalwendungen zum Ausdruck: ἐκ πίστεως, διὰ (τῆς) πίστεως oder ἐπὶ τῇ πίστει, auch durch πίστει, ohne daß dabei unterschiedliche Nuancierungen beabsichtigt sind, weswegen er auch in ein und demselben Textabschnitt damit wechseln kann (vgl. nur Phil 3,9 oder Gal 2,16). Alle Wendungen sollen die unlösbare Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Glaube verdeutlichen.

2.4.3.2 Nur indirekt ist in 2 Kor 5,21 vom Glauben die Rede, wenn dort von der Teilhabe an der Gerechtigkeit gesprochen ist: „Er (Gott) hat den, der Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes in ihm werden“ (τὸν μὴ γινόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ). Mit „Sünde“ und „Gerechtigkeit Gottes“ werden hier *abstracta pro concreta* verwendet: Christus mußte an die Stelle des Sünders treten, ist damit selbst zum Sünder, zum Gottlosen, gemacht worden, und das diente dazu, damit wir gerecht vor Gott werden und Anteil haben an der göttlichen Gerechtigkeit. Wie Christus zum Sünder geworden ist, so werden wir zu Gerechten „in ihm“ (ἐν αὐτῷ), was hier im lokalen Sinn zu

verstehen ist und ebenso wie „in Christus“ (ἐν Χριστῷ) in 5,17 die Zugehörigkeit zum „Leib Christi“ bezeichnet (ἐν αὐτῷ = ἐν τῷ σώματι Χριστοῦ). Dies setzt aber für Paulus den Glauben unabdingbar voraus.

3. Die Heilsbotschaft als das Wort vom Kreuz

Paulus ist in seiner Soteriologie nicht allein auf die Rechtfertigungsaussagen angewiesen. Er kann die heilsvermittelnde Funktion der Evangeliumsbotschaft auch auf andere Weise zur Sprache bringen. Bei dem „Wort vom Kreuz“ handelt sich um eine genuin paulinische Konzeption, für die keine Vorstufen im Urchristentum erkennbar sind.

3.1 In 1 Kor 1,18–25 expliziert Paulus die Heilsfunktion des Evangeliums unabhängig von der Rechtfertigungsbotschaft. Er verzichtet an dieser Stelle gegenüber der mehrheitlich heidenchristlichen Gemeinde von Korinth auf Aussagen, die stark durch die alttestamentlich-jüdische Tradition geprägt sind. Das Stichwort „Gerechtigkeit“ taucht nur abschließend und fast beiläufig in einer Reihe von Christusprädikaten auf: „welcher von Gott für uns gemacht ist zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung“ (ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις, 1,30). Seine Ausführungen über das „Wort vom Kreuz“ (λόγος τοῦ σταυροῦ) entsprechen ihrem Inhalt nach gleichwohl der Rechtfertigungsverkündigung.

3.1.1 Ebenso wie das Evangelium in Röm 1,16f als Träger der Rechtfertigung „Kraft Gottes“ zur Rettung der Menschen ist, wird das „Wort vom Kreuz“ in 1 Kor 1,18 als rettende „Kraft Gottes“ bezeichnet (δύναμις τοῦ θεοῦ). An die Stelle der „Gesetzeswerke“ treten hier die „Weisheit der Weisen“ und die „Klugheit der Klugen“ (1,19), die vor Gott keinen Bestand haben, daher abgetan und zur Torheit verkehrt werden (1,20). Dem steht das Kerygma als Botschaft von dem gekreuzigten Christus gegenüber, das den Juden ein „Anstoß“ (σκάνδαλον) und den Heiden eine „Torheit“ (μωρία) ist, durch das aber die Glaubenden gerettet werden (V.21b.23f); denn das von Gott gewirkte „Törichte“ (τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ) ist „weiser als die Menschen“ und das von Gott erwählte „Schwache“ (τὸ ἄσθενές τοῦ θεοῦ) ist „stärker als die Menschen“ (1,25).

3.1.2 Schlüsselvers ist dabei der mit Röm 1,19f eng verwandte Satz in 1,21: „Denn da inmitten der Weisheit Gottes die Welt durch die (ihre) Weisheit Gott nicht erkannte, gefiel es Gott, durch die Torheit des Kerygmas die Glaubenden zu retten“ (ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας). Die „Weisheit Gottes“ ist hier die

in der Schöpfung und durch diese sich offenbarende göttliche Wirklichkeit, die die Welt aber nicht angenommen hat, sondern ihr die eigene Weisheit entgegenstellte (vgl. Röm 1,19f). So steht jetzt der Weisheit der Menschen die Weisheit Gottes in Gestalt der „Torheit des Kerygmas“ gegenüber. Wird der gekreuzigte Christus von der Welt nur als „Torheit“ angesehen, so ist es doch die darin sich offenbarende „Weisheit Gottes“, die im Glauben in ihrer rettenden und heilstiftenden Kraft erkannt wird (1,24).

3.2 Das in 1 Kor 1,18–25 Gesagte führt Paulus in den unmittelbar anschließenden Gedankengängen noch weiter aus: Der Schwachheit des Kerygmas entspricht die Schwachheit all derer, die die Botschaft angenommen haben (1,26–31). Vor allem wird das verkündigte Wort nicht mit den Überzeugungsmitteln menschlicher Weisheit kundgetan (2,1–5), sondern wirkt allein durch den „Erweis des Geistes und der Kraft“ (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, V.4b). Dort, wo der Geist Erkenntnis schafft, wird dann auch die wahre Weisheit, die „Weisheit unter den Vollkommenen“ (σοφία ἐν τοῖς τελείοις) erkannt; denn der Geist schafft Einsicht in das, „was Gott aus Gnaden unter uns gewirkt hat“ (2,6.10–12).

3.3 Was die Kreuzestheologie besonders auszeichnet, ist deren Relevanz für die Existenz der Glaubenden. Das kommt schon darin zum Ausdruck, daß Paulus vom „Mitgekreuzigtsein“ spricht (συσταυροῦσθαι). So sagt er in Gal 2,19b: „Ich bin mit Christus gekreuzigt“ (Χριστῷ συνεσταύρωμαι). Nach Röm 6,6 hängt das mit der Taufe zusammen, die ihrerseits ein „Mitsterben“ und „Mitbegrabenwerden mit Christus“ ist (6,3.4a.8), was zur Folge hat, daß wir „das Sterben Jesu allezeit an unserem Leib umhertragen“ (πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, 2 Kor 4,10). Gleichwohl wird darin die erneuernde Kraft dieses Lebens in der irdischen Leiblichkeit und Vergänglichkeit erfahren und als „Schatz in irdenen Gefäßen“ bewahrt (θησαυρὸς ἐν ὄστρακίνοις σκεύεσιν, 2 Kor 4,7; vgl. V.8–12). Was das konkret bedeutet, wird von Paulus in den sog. Peristasenkatalogen im Blick auf das Leiden expliziert (vgl. dazu § 16).

4. Die Versöhnung der Welt

Wie das „Wort vom Kreuz“ eine Gestalt der Heilsbotschaft darstellt, die im besonderen für Hörer bestimmt ist, die mit der alttestamentlich-jüdischen Tradition nicht vertraut sind, so ist auch das in der heidnischen Umwelt bekannte Thema der Versöhnung – im Sinn der Überwindung von Feindschaft zwischen Einzelnen, Gruppen oder Völkern bzw. Staaten – als Interpretament für die Heilsverkündigung von Paulus aufgenommen wor-

den. Im Unterschied zum „Wort vom Kreuz“ kann er sich allerdings bei der „Versöhnung der Welt“ auf eine ihm bereits vorgegebene urchristliche Glaubensformel beziehen, wie das Zitat in 2 Kor 5,19 erkennen läßt.

4.1 Die Versöhnungsthematik in 2 Kor 5,14–6,2

Das Thema der Versöhnung wird ausführlich in 2 Kor 5,14–6,2 behandelt. Hier geht es dem Apostel neben dem Tod Jesu als grundlegender Heilstat (5,14.19a.21a) vor allem um die Heilsverkündigung (5,18c.19c.20) und die darin sich realisierende Gegenwart des Heils (5,17; 6,1f). Mit der universalen Heilsfunktion des Todes Jesu (5,14f) verbindet sich das Versöhnungsmotiv (5,18–20) und darüber hinaus eine Aussage über die Teilhabe an der Gerechtigkeit Gottes (5,21). Das Motiv der „Versöhnung“ (καταλλαγή) dient dem Apostel dazu, die Heilsbedeutung und Heilswirksamkeit des Todes Jesu zu explizieren. Es hat seiner Herkunft nach mit der Sühnevorstellung und deren Wortstamm (ἱλασκ-) nichts zu tun (vgl. *Breytenbach*). Paulus verwendet damit bewußt eine Verstehens-kategorie, die im heidnischen Bereich allgemein verständlich ist.

4.1.1 Christi Tod gilt nach 5,14f allen Menschen. Er ist als der Eine, der retten kann, „für alle gestorben“, und alle sind in die heilstiftende Kraft seines Tod eingeschlossen (εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον, V.14). Das ist geschehen, damit die Menschen „nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist“ (ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι, V.15b). Das besagt, daß am Kreuz das Heil Gottes definitiv und universal begründet ist, daß aber die rettende Kraft dort realisiert und erfahren wird, wo es zu einer Lebensgemeinschaft mit Christus kommt.

4.1.2 Nach dem Zwischengedanken, der in 5,16 auf die wahre Erkenntnis Christi und in 5,17 auf die Zugehörigkeit zur neuen Schöpfung verweist, nimmt Paulus in 5,18 das Thema von V.14f neu auf und verwendet nun den Versöhnungsgedanken. Entscheidend geht es ihm darum, daß das Versöhnungsgeschehen durch die Botschaft des Evangeliums jeweils neu aktualisiert wird und seine heilswermittelnde Kraft erweist. Geschieht „das alles“, was in V.14–17 über die Heilsbegründung und die gegenwärtige Heilswerklichkeit gesagt ist, „von Gott her, der uns mit sich versöhnt hat durch Christus“ (τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ, V.18a), so gehört unabdingbar dazu, daß er „uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat“ (καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς, V.18b), wodurch das Heil proklamiert und

je neu wirksam wird. Paulus unterstreicht in 5,19a.b mit einem vorgegebenen Traditionsstück die weltweite Gültigkeit der Versöhnungstat: „Gott hat die Welt in Christus mit sich versöhnt, indem er ihnen (sc. den Menschen) ihre Sünden nicht anrechnet“ (θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσωσιν ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν), fügt aber wiederum hinzu, daß er „unter uns das Wort der Versöhnung aufgerichtet hat“ (θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς), durch das die Versöhnungstat vergegenwärtigt wird. Es geht um die bleibende Wirksamkeit des Todes Jesu durch die Verkündigung.

4.1.3 Dieser Dienst der Versöhnung wird „an Christi Statt“ durchgeführt; die Boten haben die Funktion von „Gesandten“ (vgl. πρεσβεύειν), die stellvertretend für den Erhöhten den Verkündigungsdienst ausüben, wobei Gott selbst durch sie zu den Menschen spricht, sie aufruft und ermahnt. So kulminiert die Aussage in V.20: „Wir sind Gesandte an Christi Statt, wobei Gott durch uns ermahnt; wir bitten an Christi Statt: Laßt euch versöhnen mit Gott!“ (ὕπερ Χριστοῦ πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι’ ἡμῶν· δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ, V.20). Das Wort der Versöhnung ist Angebot und Bitte zugleich; denn es will angenommen sein und so unter Menschen konkrete gegenwärtige Gestalt gewinnen. Die Wendung, daß dabei Gott selbst ermahnt, entspricht der Aussage in 1 Thess 2,13, nach der es entscheidend darum geht, daß das von Menschen verkündigte Wort als „Wort Gottes“ angenommen wird, „was es in Wahrheit ist“.

4.1.4 Nicht zufällig werden die Versöhnungsaussagen von V.18–20 in V.21 mit der Rechtfertigungsthematik aufgenommen, es geht ja um dieselbe Grundbotschaft. Wie in V.14f.18–20 wird auch in V.21 der Glaube nicht eigens erwähnt. Implizit ist er jedoch sowohl in der Aussage, daß Menschen nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist (V.15), als auch in dem Aufruf zur Annahme der Versöhnungsbotschaft (v.20) und ebenso in der Wendung „damit wir Gerechtigkeit Gottes werden in ihm“ (V.21b) mit enthalten. Es geht ja um die Teilhabe am Heil aufgrund der allen Menschen geltenden Versöhnung, die für Paulus nur im Glauben möglich ist. Die abschließenden Aussagen in 6,1f betonen in Weiterführung der Versöhnungs- und Rechtfertigungsbotschaft unter Verwendung von Jes 49,8 LXX das „Jetzt“ des Heils: „Siehe, jetzt ist die (Gott) wohlgefällige Zeit, jetzt ist der Tag des Heils“ (ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας, 6,2b).

4.1.5 Bei den Aussagen in 2 Kor 5,14f.18–21 stellt sich in besonderer Weise die Frage nach dem Verhältnis von Jesu Heilswerk und weitergehender Heilsverwirklichung. Hier wird ja die Einmaligkeit, Universalität und Abgeschlossenheit des Heilstodes Jesu hervorgehoben, gleichzeitig

jedoch von der Unerläßlichkeit der Verkündigung im Blick auf die fort-dauernde Realisierung des Heils gesprochen. Es hilft nicht weiter, nur den einen oder den anderen Aspekt zu betonen (vgl. den Streit zwischen *Hofius* und *Breytenbach*), die Zusammengehörigkeit beider ist für Paulus konstitutiv. Dabei kann zunächst einmal gesagt werden, daß unter der Perspektive Gottes das Heilswerk definitiven Charakter hat, unter der Perspektive der Menschen es jedoch immer wieder neu zur Wirkung kommen muß. Es geht jedenfalls nicht um Abgeschlossenheit oder Un-abgeschlossenheit des Heilswerks, sondern darum, daß das heilsbegründende Geschehen gerade bei seiner Abgeschlossenheit eine fort-dauernde Heilskraft im Verkündigungsgeschehen besitzt, die erst bei der Vollen-dung mit der Heilswirklichkeit zusammenfallen wird. Was einmalig und universal zum Heil der Welt geschehen ist, ist allen Menschen zu jeder Zeit aufgrund der Heilsbotschaft zugänglich, will aber angenommen sein, um so in der jeweiligen Gegenwart sichtbare Gestalt anzunehmen. Dazu gehört die rechte Erkenntnis der Person Jesu, von der V.16 spricht (vgl. dazu Exkurs nach § 18), vor allem aber die Zugehörigkeit zu Jesus Chri-stus, durch die sich nach V.17 die neue Schöpfung jetzt schon realisiert.

4.2 Die Berücksichtigung von Versöhnungsaussagen im Römerbrief

Das Versöhnungsthema, das Paulus ausführlich im 2. Korintherbrief erörtert, begegnet auch an zwei Stellen des Römerbriefs.

4.2.1 In Röm 5,9f parallelisiert Paulus ebenso wie in 2 Kor 5,18–21 Rechtfertigung und Versöhnung. Mit dem Gerechtfertigt- und Versöhnt-sein ist die gegenwärtige Heilsteilhabe umschrieben, und beides ist in Beziehung gesetzt zu der künftigen Heilsvollendung. So heißt es zunächst: „um wieviel mehr werden wir, die wir jetzt gerechtfertigt sind kraft seines Blutvergießens, durch ihn gerettet werden vor dem Zorngericht“ (πολλῶ μᾶλλον δικαιοθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι’ αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς, V.9). Das wird mit dem Versöhnungsgedanken aufge-nommen und weitergeführt: „denn wenn wir jetzt als Feinde mit Gott versöhnt worden sind durch den Tod seines Sohnes, um wieviel mehr werden wir als Versöhnte gerettet werden kraft seines Lebens“ (εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες καταλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῶ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ, V.10). Gerechtfertigt- wie Versöhntsein gründen nach V.6 und V.8 in dem einma-ligen Heilswerk Jesu Christi, und sie stehen ihrerseits als Vorwegnahmen in Relation zum eschatologischen Gericht und zur vollendeten Teilhabe am Leben. So sehr Paulus die Gegenwart des Heils in 2 Kor 5,17 und 6,2

betonen kann, die σωτηρία und das σωθῆναι bleiben stets ausgerichtet auf die zukünftige „Rettung“, sind daher nach Röm 8,24a mit der Hoffnung verbunden: „Denn kraft der Hoffnung sind wir gerettet“ (τῆ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν).

4.2.2 In Röm 11,11–15 greift Paulus die Versöhnungsthematik erneut auf. Wie in 2 Kor 5,19 spricht er von der „Versöhnung der Welt“ (καταλλαγή κόσμου, 11,15). Das steht hier für ihn in dem wichtigen Zusammenhang der Frage nach dem Unglauben Israels. Das Straucheln der Juden kann nicht bedeuten, daß sie zu Fall kommen (V.11a), vielmehr ist dadurch, daß sie ihrerseits schuldig wurden, den Heiden das Heil zuteil geworden und hat zum „Reichtum der Welt“ bzw. „der Heiden“ geführt (πλοῦτος κόσμου/ἔθνων, V.11b.12). Der Dienst des Paulus als „Apostel der Heiden“ kann im Blick auf die Juden nur dazu dienen, daß er das ungläubige Israel eifersüchtig mache und so in der Gegenwart wenigstens „etliche von ihnen rette“ (V.13f). Entscheidend ist aber die Gewißheit, daß, ebenso wie die zeitweise Verwerfung Israels der „Versöhnung der Welt“ dient, die erwartete Annahme Israels „Leben aus den Toten“ bedeutet (V.15). Was mit der Annahme des Glaubens durch eine Minderheit Israels und durch die Vielzahl der Heiden bereits ihren Anfang genommen hat, soll ja dadurch zum Ziel kommen, daß auch die Mehrheit Israels zum Heil gelangt und nicht mehr im Unglauben verharret (11,23.26f). Es ist aufschlußreich, daß Paulus auch an dieser Stelle gerade im Blick auf die Heiden den Versöhnungsgedanken aufgreift und ihn in den Zusammenhang mit dem Heil Israels stellt.

5. Merkmale der soteriologischen Aussagen des Paulus

Gerechtigkeit Gottes, Wort vom Kreuz und Versöhnung der Welt sind die drei paulinischen Themen, anhand deren er die Soteriologie im Sinn gegenwärtiger Heilsverkündigung und Heilsteilhabe entfaltet. Unbeschadet der fundamentalen Bedeutung der Heilsbegründung in Person und Geschichte Jesu Christi, liegt ihm entscheidend daran, die Relevanz der durch die Evangeliumsbotschaft sich ereignenden Heilsvermittlung aufzuzeigen.

5.1 Die Gerechtigkeit Gottes versteht Paulus als heilschaffende endzeitliche Macht. In Person und Werk Christi verwirklicht Gott proleptisch sein Heil. Seine neue Schöpfung nimmt fortan durch die Rechtfertigungsbotschaft konkrete Gestalt an. Neben dem Charakter der δικαιοσύνη θεοῦ als universaler Macht darf jedoch der Aspekt der individuellen Verwirklichung keinesfalls übersehen werden.

5.1.1 Die in der Verkündigung des Evangeliums offenbar werdende Gerechtigkeit Gottes realisiert sich in seinem gerechtsprechenden Handeln. Mit dem Verbum *δικαιοῦν/δικαιοῦσθαι* wird das konkrete Rechtfertigungsgeschehen gekennzeichnet. Dabei geht es um einen „forensischen Akt“ im doppelten Sinn: Einmal ereignet sich hierbei im Vorgriff das Geschehen des Endgerichts; zum anderen ist es ein Geschehen, das auf Gottes richterlichem Urteil beruht und daran gebunden bleibt. Dabei ist zu beachten, daß es für Paulus keine Spannung zwischen Gerechtsprechen und Gerechtmachen gibt, daß vielmehr mit der im Glauben angenommenen Gerechtsprechung die Rechtmachung erfolgt.

5.1.2 Gottes Gerechtigkeit als heilschaffende Macht schließt jedes eigene Bemühen um eine Gerechtigkeit, die vor Gott bestehen und Heil bewirken könnte, aus. Der der Sünde verfallene Mensch kann bei allem Streben, durch „Werke des Gesetzes“ eine „eigene Gerechtigkeit“ aufzurichten, keine Rechtfertigung erlangen, was ebenso für jede von der Tora unabhängige Form einer Selbstrechtfertigung gilt. Gottes rechtfertigendes Handeln ist ein Geschehen *sola gratia*, und es gilt grundsätzlich den „Gottlosen“, ist daher eine *iustificatio impiorum*. Dabei fallen Sündenvergebung und Rechtfertigung für Paulus zusammen.

5.1.3 Das *sola fide* im Zusammenhang des Rechtfertigungsgeschehens ist das eigentliche Specificum der paulinischen Soteriologie. Glaube ist die vertrauende Antwort des Menschen auf Gottes Wort. Im Akt des Glaubens realisiert sich für jeden einzelnen Menschen Gottes heilschaffendes Handeln. Die in der Tradition vorgegebene Verklammerung von Rechtfertigung und Taufe hat Paulus nicht preisgegeben. Entscheidend ist für ihn jedoch die Relation von Rechtfertigung und Glaube. Dabei geht es nicht in erster Linie um das Gläubigwerden bzw. Gläubiggewordensein, sondern um den Glauben als ständige Bestimmung der Existenz des Gerechtfertigten. Mit dem Getauftsein ist für ihn eine einmalige Wende im Leben des Menschen markiert, der Glaube ist demgegenüber die unablässig erneuerte Wirklichkeit christlicher Existenz. So verwendet Paulus auch nur selten das Verbum „glauben“ (*πιστεύειν*) im Aorist, kennzeichnend ist für ihn der Wortgebrauch im Präsens.

5.1.4 Liegt in der Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes als Glaubensgerechtigkeit der entscheidende Unterschied der paulinischen Theologie gegenüber der Auffassung der älteren urchristlichen Tradition und erst recht gegenüber jüdischer Tradition, so geht es bei allem individuellen Betroffensein entscheidend darum, daß der Mensch in einen neuen Lebensbereich und in die Gemeinschaft der Glaubenden hineingestellt wird. Nicht zufällig ist es deshalb zu der Verbindung von Rechtfertigung und Zugehörigkeit zum Leib Christi gekommen.

5.2 Die entscheidenden Aspekte der Rechtfertigungsbotschaft begegnen ebenso in den Aussagen über das Wort vom Kreuz. Paulus faßt damit nicht nur zusammen, was für die Evangeliumsverkündigung konstitutiv ist, er verweist vor allem auf das Zentrum, von dem her alles zu verstehen ist.

5.2.1 Das Wort vom Kreuz ist Botschaft von Jesu realem Menschsein und seiner einmaligen Heilstat, vor allem aber lebendige heilstiftende Verkündigung. Im besonderen wird dabei die Unausweisbarkeit hervorgehoben. Wie Jesus selbst „gekreuzigt wurde aufgrund seiner Schwachheit, aber lebt aus der Kraft Gottes“ (2 Kor 13,4), so gilt das auch für die Heilsbotschaft. Im Urteil der Welt ist das Wort vom Kreuz „Torheit“, in Wahrheit ist es aber die rettende „Weisheit Gottes“. Es ist gekennzeichnet durch äußere „Schwachheit“, in der sich jedoch „Gottes Kraft“ offenbart.

5.2.2 Das Wort vom Kreuz ist heilstiftende Macht und jeden einzelnen Menschen betreffende Wirklichkeit. Wo die „Torheit“ dieser Botschaft angenommen wird, wird Heil erfahren und „Weisheit unter den Vollkommenen“ erkannt. Was die Botschaft auszeichnet, wird dann auch Kennzeichen der menschlichen Existenz: Die Glaubenden werden einbezogen in die Realität der Schwachheit und des Sterbens, es widerfährt ihnen aber gerade darin die rettende Kraft Gottes.

5.3 Mit der Versöhnungsbotschaft wird im besonderen die weltweite Dimension der fortdauernden Heilsverwirklichung zum Ausdruck gebracht. Das Christusgeschehen hat seinerseits universale Tragweite, soll daher durch den „Dienst der Versöhnung“ bzw. das „Wort der Versöhnung“ die ganze Welt erfassen.

5.3.1 Wo das Evangelium verkündigt und angenommen wird, ereignet sich bereits Versöhnung der Welt. Die Boten Jesu proklamieren das Heil und rufen an Christi Statt zur Versöhnung auf, und in ihrer Botschaft kommt Gott selbst zu Wort. Er fordert die Menschen zur Versöhnung auf und gewährt ihnen Frieden und Heil. Wie durch die Rechtfertigung erfahren die Glaubenden dadurch die gegenwärtige Wirklichkeit des endzeitlichen Heils.

5.3.2 In diesen Zusammenhang stellt Paulus auch die Aussagen über die Rettung Israels in Röm 9–11. Was sich unter Nichtjuden bereits als Versöhnung der Welt vollzieht, wird am Ende der Zeiten auch Israel erfassen.

§ 16 Das Evangelium als Grund des Lebens im Glauben und in der Glaubensgemeinschaft

1. Das Wesen des Glaubens

In der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde ist der Glaubensbegriff im Sinn des „Glaubens an Christus“ (πίστις εἰς Χριστόν) zur umfassenden Existenzbestimmung der Christen geworden. Bei der Rechtfertigungsbotschaft des Paulus wurde im besonderen die enge Relation zwischen Rechtfertigung und Glaube deutlich. Nun ist nach der Eigenart des paulinischen Glaubensverständnisses zu fragen.

1.1 Glaube als Vertrauen auf die Heilzusage

1.1.1 Glaube ist begründet im „Evangelium“ (εὐαγγέλιον) bzw. in der „(Heils-)Botschaft“ (κήρυγμα), der lebendigen Verkündigung der Rechtfertigungs- und Heilzusage. Glaube wird insofern durch das Evangelium bewirkt. Paulus kann deshalb in Gal 3,2.5 von der „Predigt des Glaubens“ (ἀκοή πίστεως), sprechen. Daß der Begriff ἀκοή, wörtlich das „Hören“, zum Ausdruck für die „Predigt“ wurde, weist darauf hin, daß es um die „zu hörende“ Botschaft geht, durch die Glaube entsteht. „Hören“ (ἀκούειν) bezeichnet das bereitwillige Annehmen, das gleichsam in das „Glauben“ (πιστεύειν) als Sich-Verlassen, Sich-Anvertrauen, Sich-Stützen einmündet, und zwar unter Verzicht auf alles Eigene und Innerweltliche, was menschliche Existenz begründen könnte. Es geht um die Bereitschaft, sich total beschenken zu lassen und sich der Botschaft unterzuordnen, weswegen Paulus in Röm 1,5 von dem „Gehorsam des Glaubens“ (ὕπακοή πίστεως) sprechen kann. Im wörtlichen Sinn bezeichnet dieser „Gehorsam“ das glaubende Sich-Stellen „unter das Gehörte“ (ὑπακοή = ὑπὸ τὴν ἀκοήν).

1.1.2 „Glaube“ ist für Paulus grundlegend „Glaube an Gott“ (πίστις εἰς θεόν), und zwar nach dem jüdischen Bekenntnis Röm 4,17b Glaube an den *creator ex nihilo* und den Totenerwecker. Dieser Glaube an Gott ist aber für die Christen nach Röm 4,24 Glaube an den Gott, der in Jesus

Christus gehandelt und sein Heilswerk verwirklicht hat (πιστεύειν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν). Wie die paulinische Christologie in die Theo-logie integriert ist, so ist auch der „Glaube an Christus“ (πίστις εἰς Χριστόν) grundsätzlich Glaube an den sich zum Heil der Menschen offenbarenden Gott. Durch das Vertrauen auf Christus und die personale Bindung an ihn realisiert sich der Glaube an Gott.

1.1.3 Für den Glauben gibt es wie für die Rechtfertigung nach der paulinischen Interpretation des Zitats aus Gen 15,6 in Röm 4,3–5 keinerlei Voraussetzungen oder Bedingungen. Weder gilt hier der Unterschied zwischen Juden und Heiden, auch wenn die Juden in einem besonderen Gottesverhältnis stehen, noch gilt der Unterschied zwischen denen, die nach eigener Gerechtigkeit streben, und den Gesetzlosen, da alle in die Sünde verstrickt sind (Röm 3,9). So kann Paulus ausdrücklich sagen, daß Gott den „Gottlosen“, den ἀσεβῆς, aus Glauben gerecht macht (Röm 4,5).

1.1.4 Glaube ist für Paulus das ausschließliche Vertrauen auf Gottes Zusage und Verheißung, wie es dem alttestamentlichen Verständnis von יְהוָה entspricht. Daher ist für ihn nach Röm 4 Abraham der Typus des Glaubenden. Glaube an den Gott, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Sein ruft, heißt aber, daß es um einen Glauben geht, der auf Gewißheit und gleichzeitiger Hoffnung beruht. Für Abraham gab es keine Hoffnung mehr, die sich an Innerweltlichem hätte orientieren können; denn sein eigener Leib wie der Mutterschoß der Sara waren erstorben (4,19). Es gab nur die Hoffnung, die sich ausschließlich an die Verheißung Gottes hielt (4,20f). So hat er „gegen Hoffnung voll Hoffnung geglaubt“ (παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν, V.18a). Denn „er zweifelte nicht im Unglauben an der Verheißung Gottes, sondern wurde stark im Glauben, und er erwies Gott Ehre und war fest davon überzeugt, daß Gott die Macht besitzt zu tun, was er verheißen hat“ (οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δοὺς δόξαν τῷ θεῷ καὶ πληροφορηθεὶς ὅτι ὁ ἐπήγγελλται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι, 4,20f). Das Wesen des Glaubens ist hier in einer Weise umschrieben, die eine Entsprechung nur im Wort Jesu vom bergversetzenden Glauben hat.

1.1.5 Das Verständnis des Glaubens bei Paulus gründet wie das urchristliche Glaubensverständnis insgesamt in der alttestamentlichen Tradition. Es geht grundlegend um ein Vertrauensverhältnis. Sieht man von der speziellen Verwendung in der Jesusüberlieferung ab, so bezeichnet Glaube im Neuen Testament das Christwerden und das Christsein. Paulus hat dies intensiv durchdacht. Umstritten ist allerdings, wie dieser Glaube bei ihm genau zu verstehen ist.

1.1.5.1 Unter den Deutungsmodellen begegnen zwei Extrempositionen: Auf der einen Seite die verbreitete Auffassung, es handle sich um eine

„Bedingung“ für die Teilhabe am Heil; damit wird aber der Glaube zu einem, wenn auch zu dem einzigen geforderten „Werk“ des Menschen gemacht. Auf der anderen Seite wird der Glaube als reine „Gabe“ Gottes beschrieben, wobei sich die Frage stellt, ob dann von Glaube und Unglaube nur noch im Rahmen einer konsequenten Prädestinationslehre gesprochen werden kann.

1.1.5.2 *Bultmann* versucht, diesem Dilemma aus dem Wege zu gehen, indem er von einer „Entscheidung“ bzw. einer „Tat“ spricht und diese von jeglicher „Leistung“ und jeglichem „Werk“ unterscheidet. „Entscheidung“ ist für ihn unter existenzphilosophischen Voraussetzungen ein die ganze Person betreffender „existentialer“ Begriff. Dieser steht in Zusammenhang mit dem Begriffspaar von Ermöglichung und Verwirklichung: das von Gott durch das Heilswerk Christi und die Heilsverkündigung des Evangeliums „Ermöglichte“ wird durch eine grundlegende „Entscheidung“ des Menschen angenommen und bekommt damit Wirklichkeitscharakter. Der Begriff der „Entscheidung“ wird hier häufig im Sinne der Willensabhängigkeit mißverstanden, weil dessen Voraussetzungen nicht beachtet werden. Für *Bultmann* steht das Sich-Entscheiden im Sinn eines ganzheitlich-personalen Vorgangs im Zusammenhang damit, daß über den Menschen im Sinn von Gal 4,9 zu seinem Heil entschieden worden ist: „Jetzt aber habt ihr Gott erkannt, mehr noch: ihr seid von Gott erkannt (νῦν δὲ γινόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ).“

1.1.6 Was *Bultmann* in existentialistischer Terminologie zur Sprache bringt, läßt sich unmißverständlicher zum Ausdruck bringen, wenn man das urchristliche, speziell paulinische Glaubensverständnis mit dem Begriffspaar von „Wort und Antwort“ umschreibt. Der Glaube ist nicht nur angewiesen auf das Wort der Heilzusage, er bleibt davon auf Dauer abhängig. Nur wo das Wort gehört wird, nur wo das Wort die Realität des Heils erschließt und Partizipation am Heil erkennbar wird, ist Glaube als Antwort möglich. Der Mensch ist auf die im Wort angebotene Heilsgabe total angewiesen, aber er selbst ist es, der diese Gabe voll Vertrauen ergreift, der sich für das damit gewährte Heil öffnet und sich ganz und gar darauf einläßt. Wo es um ein Sich-Preisgeben und ein totales Sich-Anvertrauen geht, kann von „Werk“ oder „Leistung“ nicht die Rede sein; aber auch der Begriff der „Bedingung“ ist unsachgemäß. Das Heilsgut, die Heilsgabe ist ja bereits angeboten, bevor es zur Antwort des Menschen kommt. Es geht um ein Sich-Hineinnehmen-Lassen, um ein Nicht-Widerstreben.

1.2 Glaube als Kennzeichen christlicher Existenz

1.2.1 Glaube ist die umfassende Kennzeichnung christlicher Existenz und die Erfahrung der Heilsteilhabe, wie sie der irdischen Lebenszeit entspricht. Das Dasein in der Welt ist nach 2 Kor 5,7 ein „Wandeln im Glauben, nicht im Schauen“ (διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἶδους). Dem entspricht die Aussage von 1 Kor 13,12, wo es heißt: „Jetzt schauen wir in einem Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht“ (βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι’ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον). Das schließt Erkenntnis Gottes und seines Heils durchaus ein, aber diese bleibt „stückhaft“ (γινώσκω ἐκ μέρους); erst in der Zukunft „werde ich durch und durch erkennen, so wie ich durch und durch erkannt bin“ (so die sinngemäße Wiedergabe von τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς ἐπεγνώσθην, V.12 fin in der Einheitsübersetzung).

1.2.2 Glaube kennzeichnet die christliche Existenz vor allem dadurch, daß es um Bindung an eine nicht sichtbare Wirklichkeit geht. Der Kyrios, zu dem sich der Glaube bekennt, ist der auferstandene und in den Himmel erhöhte Jesus, dessen Gegenwart zwar erfahren wird, aber nicht unmittelbar geschaut werden kann. Darum formuliert Paulus in 2 Kor 4,18 ausdrücklich, daß die Glaubenden „nicht auf das Sichtbare schauen, sondern auf das Nichtsichtbare; denn das Sichtbare ist vergänglich, das Nichtsichtbare aber ewig“ (μὴ σκοποῦντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια). Dementsprechend heißt es in Phil 3,20, daß sich unser „Gemeinwesen“, dem wir zugehören, im Himmel befindet, und *Luther* übersetzt nicht zu Unrecht: „Unsere Heimat ist im Himmel“ (ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει).

1.2.3 Daß der Glaube sich im irdischen Leben zu bewähren hat, führt Paulus in den paränetischen Teilen seiner Briefe aus (vgl. Abschnitt 4). Jeder Glaubende wird sich vor Gottes Gericht zu verantworten haben. So sehr der Glaube Rettung bedeutet, auch im Endgericht (vgl. § 18), rechnet Paulus gleichwohl mit der Möglichkeit des Abfalls, des Herausfallens aus der Gnade. Das hat er vor allem in 1 Kor 10,5–13 im Zusammenhang mit seinen Ausführungen über Taufe und Herrenmahl thematisiert.

1.3 Glauben in der Kraft des Geistes

1.3.1 Der Glaube erfährt die Nähe des Herrn durch das Wirken des Geistes. Es ist der „Geist seines Sohnes“, den Gott nach Gal 4,6 „in die

Herzen der Glaubenden gesandt hat“ (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, vgl. V.4). Paulus kann aus diesem Grunde wechselweise vom „Geist Gottes“ und vom „Geist Christi“ sprechen, auch allgemein vom „(heiligen) Geist“. Aufgrund der Sendung des Geistes kommt es zur „Teilhabe (κοινωνία) am heiligen Geist“ (2 Kor 13,13). Oder es heißt, daß der Geist in den Glaubenden „wohnt“ (οἰκεῖ, Röm 8,9a.11a; 1 Kor 3,16). Daher gilt: „Wer den Geist Christi nicht hat, gehört nicht zu ihm“ (εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ, Röm 8,9b). So ist der Leib jedes einzelnen nach 1 Kor 6,19 ein „Tempel des in euch (wohnenden) heiligen Geistes“ (ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος). Es geht dabei um die „Erstlingsgabe“ bzw. das „Angeld des Geistes“ (ἀπαρχή τοῦ πνεύματος, Röm 8,23; ἄρραβὼν τοῦ πνεύματος, 2 Kor 1,22; 5,5), um die Gabe, die den Glaubenden bereits auf Erden gewährt wird; die volle Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit des Geistes ist der künftigen Vollendung vorbehalten.

1.3.2 Der den Glaubenden gewährte Geist ist der „Geist der Kindschaft“ (πνεῦμα υἰοθεσίας), der sie nach Röm 8,14 als „Kinder Gottes leitet“ (ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν). Das zeigt sich deutlich im Gebet, wo der Geist sie zum Abba-Schreien ermächtigt, wie Röm 8,15; Gal 4,6 hervorheben. Entsprechend gilt nach Gal 5,25: „Wenn wir im Geiste leben, so laßt uns auch im Geiste wandeln“ (εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχώμεν); diese Aufforderung hat ihre Entsprechung in den Aussagen von Röm 8,4b–8, wo das „Wandeln im Geist“ dem „Wandeln im Fleisch“ gegenübergestellt wird (περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα/κατὰ σάρκα). Was das konkret heißt, wird im Galaterbrief verdeutlicht mit den Aussagen in 5,22–25. Dort ist von der „Frucht des Geistes“ (καρπὸς τοῦ πνεύματος) die Rede, und diese wird expliziert mit Hilfe eines sogenannten Tugendkataloges, der dem vorangehenden Lasterkatalog über die „Werke des Fleisches“ (ἔργα τῆς σαρκός) gegenübergestellt ist (wie in 1 Kor 6,9f ist der Lasterkatalog mit einer Aussage über das Nicht-Erben der βασιλεία θεοῦ verbunden). Wer im Bereich des Leibes Christi lebt und sich deshalb im Wirkungsbereich des Geistes befindet, der ist aufgerufen, sein Leben nach der Leitung des Geistes zu gestalten.

1.3.3 Im besonderen ist der Geist die Kraft der Erkenntnis. Dies ist das Thema von 1 Kor 2,6–16 über die „Weisheit unter den Vollkommenen“ (σοφία ἐν τοῖς τελείοις), die im Gegensatz zu jeder Weltweisheit steht. Es geht dabei um die „im Geheimnis verborgene Weisheit Gottes“, die die Weltmächte nicht erkannt haben, „die er aber uns offenbar gemacht hat durch den Geist“ (ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τῇ ἀποκεκρυμμένην, ... ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος, V.7a.10a). Im Geist kann das Offenbarungsgeheimnis Gottes erkannt

werden, weil nur der von Gott verliehene Geist „alles erforscht, auch die Tiefen Gottes“ (τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ, V.10b). Schlüsselsatz ist V.12, wonach wir den von Gott kommenden Geist empfangen haben, „damit wir erkennen, was uns von Gott aus Gnaden geschenkt worden ist“ (ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν). Abschließend in V.16 kann es unter Verwendung eines Zitats aus Jes 40,13 LXX heißen, daß wir den „Sinn Christi“ (νοῦς Χριστοῦ) empfangen haben, was gleichbedeutend mit „Geist Christi“ ist (zu V.13–15 vgl. 2.4.2.4).

1.3.4 Für Paulus stehen der erhöhte Kyrios und der Geist in engster Verbindung. Er kann in Gal 2,20a statt von dem in uns wohnenden Geist auch sagen, daß Christus in uns lebt (ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός). In analoger Weise kann er in 2 Kor 3,16.17a das Zitat aus Ex 34,34 über das Abnehmen der „Decke“ bei einer Hinwendung zum „Herrn“ so interpretieren, daß κύριος mit „Geist“ gleichgesetzt wird. Aber Paulus spricht im unmittelbaren Anschluß in V.17b gleichwohl von πνεῦμα κυρίου, dem „Geist des Herrn“. Das besagt, daß im Wirken des Geistes Christus selbst präsent wird, ohne mit ihm identisch zu sein.

2. Die Glaubensgemeinschaft

Glaube als rückhaltloses Vertrauen auf Gottes Heilstat und als Sich-Hineinnehmen-Lassen in die Heilswirklichkeit betrifft zunächst den einzelnen Menschen und begründet dessen personale Bindung an Jesus Christus als den im Evangelium verkündigten Herrn. Durch seinen Glauben wird der Einzelne jedoch zugleich eingegliedert in die Gemeinschaft aller, die zu Christus gehören.

2.1 Die Glaubenden als Berufene und Geheiligte

Paulus verwendet zur Bezeichnung der Glaubensgemeinschaft einige Termini, die aus der Tradition vorgegeben sind und bei ihm durchaus Bedeutung behalten haben.

2.1.1 An erster Stelle ist die nur im Plural gebrauchte Bezeichnung „die Berufenen“ zu nennen, wobei der Apostel zwischen κλητοί und ἐκλεκτοί unterschiedslos wechseln kann (vgl. Röm 1,6f; 1 Kor 1,2.24, andererseits Röm 8,33; demgegenüber der differenzierende Gebrauch in Mt 22,14). In Verbindung damit steht der Begriff der „Berufung“ (κλησις), wie Röm 11,29; 1 Kor 1,26; Phil 3,14 zeigen (auf den Einzelnen bezogen begegnet

das Wort in 1 Kor 7,20). Was in besonderer Weise für den Apostel gilt (Röm 1,1; 1 Kor 1,1), gilt für die Glaubenden allgemein.

2.1.2 Eng verbunden mit dem Begriff „die Berufenen“ ist die ebenfalls nur pluralisch gebrauchte Bezeichnung „die Heiligen“ (οἱ ἅγιοι); in Röm 1,7; 1 Kor 1,2 spricht Paulus von den „erwählten Heiligen“ (κλητοὶ ἅγιοι). Die häufig verwendete Bezeichnung „Heilige“ begegnet weiter in Röm 8,27; 12,13; 16,2; 1 Kor 6,1f; 14,33; 16,1.15; 2 Kor 1,1; 8,4; 9,1.12; 13,12b; Phil 1,1; 4,22; 1 Thess 3,13; Phlm 5.7 (speziell als Bezeichnung der Jerusalemer Gemeinde in Röm 15,25f.31). Das Wort ἅγιοι bezieht sich nicht auf ein besonderes Maß an Frömmigkeit und Tugend, sondern auf die Zugehörigkeit zu Christus, durch den die Glaubenden geheiligt sind. Das geht eindeutig aus 1 Kor 1,2 hervor: die „erwählten Heiligen“ sind die „durch Christus Jesus Geheiligten“ (ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Er ist es, der Heiligkeit schafft und Glaubensgemeinschaft als Gemeinschaft der Heiligen konstituiert. Das geschieht, wie 1 Kor 6,11 zeigt, durch den Akt der Taufe (ἡγιασθητε), der nach 1 Kor 12,13 gleichzeitig in die Heilsgemeinschaft eingliedert (vgl. dazu 3.1).

2.2 Die Glaubensgemeinschaft als Volk Gottes und als Einzelgemeinde

2.2.1 Paulus verwendet ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ebenso wie das absolute ἡ ἐκκλησία für die Gesamtheit der an Christus Glaubenden, das Wort ist daher im Sinn von „Gottesvolk“ bzw. von „Kirche“ zu verstehen (so 1 Kor 10,32; 11,22; 12,28; 15,9; Gal 1,13 und absolut in Phil 3,6). Daneben begegnet aber auch der pluralische Gebrauch, teilweise ebenfalls mit dem Genitiv τοῦ θεοῦ verbunden (1 Kor 11,16; 1 Thess 2,14), einmal auch mit τοῦ Χριστοῦ (Röm 16,16). Hierbei geht es dann um die einzelnen „Gemeinden“. Es ist auch die Rede von „allen Gemeinden“ (πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι, 1 Kor 7,17; 2 Kor 8,18) oder von „anderen“ bzw. den „übrigen Gemeinden“ (ἄλλαι bzw. λοιπαὶ ἐκκλησίαι, 2 Kor 11,8; 12,13; vgl. auch πᾶσα ἐκκλησία oder οὐδεμία ἐκκλησία 1 Kor 4,17; Phil 4,15). Paulus fügt häufig hinzu, wo diese Gemeinden leben: in Galatien, Asien, Mazedonien, Judäa (1 Kor 16,1.19; 2 Kor 8,1; Gal 1,2.22; 1 Thess 2,14) oder er verweist auf die „Gemeinden der Heiden“ (ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν, Röm 16,4). Dazu kommt eine singularische Verwendung, wenn er von einer bestimmten „Hausgemeinde“ spricht (κατ' οἶκον ἐκκλησία, Röm 16,5; 1 Kor 16,19; Phlm 2) oder eine Ortsangabe mit ἐκκλησία verbindet (Röm 16,1; 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; 1 Thess 1,1). Auch durch den Kontext kann eindeutig sein, daß eine konkrete Einzelgemeinde gemeint ist (so 1 Kor 6,4). Die Bedeutung

„Gemeinde“ kann bisweilen auch übergehen zu „Gemeindeversammlung“, wie das in 1 Kor 14 der Fall ist.

2.2.2 Der Befund ist insgesamt nur so zu erklären, daß Paulus von der Bedeutung von ἐκκλησία im Sinn von „Gottesvolk“ ausgeht, wie die häufige Verwendung des Genitivs τοῦ θεοῦ zeigt. Er hält damit jene Grundbedeutung des Wortes fest, die seit Jesu eigener Verkündigung zentrale Bedeutung hatte (vgl. §§ 5.9.10). Er kennt daneben aber auch die im hellenistischen Bereich des Urchristentums übliche Verwendung von ἐκκλησία zur Bezeichnung einer konkreten „Ortsgemeinde“. Das Nebeneinander von ἐκκλησία für das Gottesvolk insgesamt und für die Einzelgemeinde besagt dann, daß die konkrete Einzelgemeinde von Paulus stets im Zusammenhang mit der Gesamtkirche verstanden und dort, wo sie sich versammelt, als deren Repräsentation angesehen wird.

2.3 Die Glaubensgemeinschaft als „Leib Christi“

Die umstrittene Frage nach der Herkunft der Leib-Christi-Vorstellung braucht hier nicht erörtert zu werden. Es geht allein darum, welche Bedeutung diese Konzeption für Paulus hat, auch wenn sie nicht in allen seinen Briefen berücksichtigt ist.

2.3.1 Der σῶμα-Begriff hat bei Paulus eine wichtige anthropologische Funktion (vgl. § 14), er besitzt aber ebenso Bedeutung in der Christologie und der Ekklesiologie. Wenn Paulus in Röm 7,4 vom σῶμα τοῦ Χριστοῦ spricht, dann bezeichnet er damit den am Kreuz gestorbenen „Leib Christi“, wie aus der unmittelbar anschließenden Rede von dem „von den Toten Auferstandenen“ eindeutig hervorgeht (vgl. Phil 3,21). Durch diesen in den Tod hingegebenen Leib sind wir „dem Gesetz getötet worden“, d.h. von der verurteilenden Macht des Gesetzes befreit. In analoger Weise spricht Paulus in 1 Kor 10,16 von dem hingegebenen „Leib Christi“, wie aus der Parallele mit dem am Kreuz vergossenen „Blut Christi“ (αἷμα τοῦ Χριστοῦ) hervorgeht; ebenso werden in 1 Kor 11,27 „Leib und Blut des Herrn“ parallelisiert. Es geht dabei jeweils um die heilstiftende Funktion des Todes Jesu. Die „Teilhabe“ (κοινωνία) an „Leib“ und „Blut Christi“ in 10,16 ist auf das Herrenmahl bezogen (vgl. 3.2). Dieser Text ist darüber hinaus von Bedeutung, weil durch die Weiterführung des Gedankens in 1 Kor 10,17 das Motiv vom „Leib Christi“ im ekklesiologischen Sinn aufgenommen und expliziert wird, wenn es dort heißt: „Weil es *ein* Brot ist, sind wir, die Vielen, *ein* Leib“ (ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν).

2.3.2 Die Einheit des σῶμα Χριστοῦ, die ebenso wie in 1 Kor 10,17 in Röm 12,5 und in 1 Kor 12,12a.b.13 hervorgehoben wird, bezeichnet die

Zusammengehörigkeit der Glaubenden mit Christus als dem Bringer und Träger des Heils. Bei Paulus wird nicht wie später im Kolosser- und im Epheserbrief zwischen Christus als „Haupt“ und der Gemeinde als „Leib“ unterschieden, vielmehr sind die Glaubenden in den durch Christus verwirklichten Heilsbereich unmittelbar hineingenommen, sind Teil seines σώμα geworden. Das wird in Röm 12,5 dadurch zum Ausdruck gebracht, daß es heißt: „Wir, die Vielen, sind der eine Leib in Christus“ (οἱ πολλοὶ ἐν σώμα ἕσμεν ἐν Χριστῷ). Die Einheit dieses „Leibes“ wird daher in 1 Kor 12,12b ausdrücklich als die Wirklichkeit des „Christus“ bezeichnet (οὕτως καὶ ὁ Χριστός); und in 12,13a wird gesagt, daß wir „kraft des einen Geistes alle hineingetauft worden sind in den einen Leib“ (ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἐν σώμα ἐβαπτίσθημεν).

2.3.3 Die Zusammengehörigkeit in dieser bereits gegenwärtigen Heilswirklichkeit findet ihren konkreten Ausdruck darin, daß es im „Leib Christi“ nach 1 Kor 12,13b keine Unterschiede mehr gibt, wie sie innerweltlich vorgegeben sind (εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνας εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι). Dasselbe Motiv wird in der bekannten Stelle Gal 3,28 wieder aufgenommen, wo es heißt: „Dort gibt es nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus“ (οὐκ ἐνὶ Ἰουδαῖος καὶ Ἕλληνα, οὐκ ἐνὶ δοῦλος καὶ ἐλεύθερος, οὐκ ἐνὶ ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, wobei ἐνὶ als Kurzformel für ἕνεστι im Sinn von ἐν τῷ σώματι Χριστοῦ ἔστιν zu verstehen ist).

2.3.4 Die Wendung „in Christus“ (ἐν Χριστῷ) wird bei Paulus häufig im ekklesiologischen Sinn gebraucht. Bisweilen schwankt die Bedeutung zwischen der instrumentalen und der lokalen Verwendung der Präposition ἐν, was zum Ausdruck bringt, daß „durch“ Christus die Integration „in“ seinen Leib erfolgt (so z.B. bei der in 2.3.2 zitierten Stelle Röm 12,5). In jedem Fall bedeutet das individuelle In-Christus-Sein zugleich die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des Leibes Christi. Paulus führt diesen Gedanken noch weiter, indem er ihn mit dem Beginn der neuen Schöpfung gleichsetzt. So heißt es in 2 Kor 5,17: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur“ (εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις). Hier hat „in Christus“ unverkennbar die Bedeutung „im Leibe Christi“, weil gerade auch die „neue Schöpfung“ eine umfassende überindividuelle Wirklichkeit bezeichnet, was ebenso für die Parallelstelle in Gal 6,15 gilt.

2.3.5 Der Gleichsetzung mit der neuen Schöpfung entspricht, daß es bei der Vorstellung vom „Leib Christi“ nicht nur um die irdische Gemeinschaft aller Glaubenden geht, sondern daß die Einheit dieses Leibes universal gedacht ist. Da es um die Heilswirklichkeit geht, die der erhöhte Christus repräsentiert, gehört dazu ebenso der irdische wie der himmlische Bereich.

Es geht um die Gemeinschaft und Einheit aller, die zu Christus gehören, ohne Rücksicht auf Raum und Zeit, also unter Einschluß der himmlischen Mächte und der verstorbenen Glieder der irdischen Glaubensgemeinschaft.

2.3.6 Die Leib-Christi-Vorstellung hat keineswegs nur eine paränetische Funktion, aber Paulus zieht aus ihr paränetische Konsequenzen. Er tut es in der Weise, daß er zusätzlich den in der Antike verbreiteten Organismus-Gedanken verwendet und eine Unterscheidung von „Leib“ (σῶμα) und „Gliedern“ (μέλη) vornimmt. Auch ohne ausdrücklich auf die Leib-Christi-Vorstellung einzugehen, kann er in 1 Kor 6,15a,b in einem paränetischen Zusammenhang von den menschlichen „Leibern“ (σώματα) als „Gliedern Christi“ (μέλη Χριστοῦ) sprechen. In 1 Kor 12,12.14 wird dann expressis verbis die Unterscheidung zwischen dem „einen Leib“ und den „vielen Gliedern“ durchgeführt. Das wird in 12,15–26 mit Hilfe des Bildes vom menschlichen Organismus, in dem alle Glieder aufeinander angewiesen sind, expliziert. Das Fazit in 12,27 lautet dann: „Ihr aber seid der Leib Christi, und als Einzelne Glieder“ (ὁμοῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους). Was hier bildhaft zum Ausdruck kommt, bezieht sich für Paulus auf das Zusammenwirken der verschiedenen Charismen und angesichts der korinthischen Situation im besonderen auf die Notwendigkeit und Anerkennung auch der unscheinbaren Dienste. In Röm 12,4–8 nimmt er dieses Motiv wieder auf und betont ausdrücklich, daß die Glieder „nicht alle dieselbe Aufgabe haben“ (τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πράξιν, V.4b). Auch hier geht es um das Zusammenwirken der Charismen, aber daneben um die Stetigkeit, mit der jeder einzelne Glaubende die ihm verliehene Gabe in den Dienst der Gemeinde stellen soll.

2.4 Die Glaubensgemeinschaft als charismatische Gemeinde

2.4.1 Die Aussagen über den einzelnen Glaubenden als Geistträger werden unmittelbar weitergeführt mit den Aussagen über die vom Geist geleitete Glaubensgemeinschaft. So ist das Motiv vom „Tempel des heiligen Geistes“ (ναὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος) in 1 Kor 6,19 auf den Einzelnen und in 3,16 auf die Glaubensgemeinschaft bezogen (ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν). Dieser Tempel als geisterfüllte Glaubensgemeinschaft ruht nach 3,11 auf dem einen und einzigen Fundament: Jesus Christus. In analoger Weise ist in 1 Kor 12,13 von der Taufe „kraft des einen Geistes“, die am Einzelnen vollzogen wird, gesagt, daß „wir in den einen Leib hineingetauft worden sind“ (εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν). Das wird mit dem Bildmotiv verdeutlicht, daß wir alle „mit dem einen Geist getränkt worden sind“ (πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν). Der Geist ist die

wahres Leben vermittelnde Kraft für den einzelnen Glaubenden wie für die Glaubensgemeinschaft (vgl. πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Röm 8,2).

2.4.2 Daß der Geist das Leben der Gemeinde prägt, geht am eindeutigsten aus den Aussagen über die Charismen hervor. Es sind die πνευματικά, die „Geistesgaben“, über die Paulus nach 1 Kor 12,1 die Gemeinde belehren möchte.

2.4.2.1 Die Geistesgaben kennzeichnen die irdische Wirklichkeit des Leibes Christi. Für ihre äußere Erscheinungsweise gibt es durchaus vergleichbare Phänomene (V.2); erst in der Verbindung mit dem geistgewirkten Christusbekenntnis erweisen sie sich daher als Heilsgaben (V.3). Bevor Paulus auf die verschiedenen Geistesgaben eingeht, charakterisiert er sie in dreifacher Weise: als „Gnadengaben“, als „Dienste“ und als von Gott ausgehende „wirksame Kräfte“ (χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα, V.4–6). Dann zählt er eine Vielzahl von Geistesgaben auf (V.7–10) und schließt ab mit der Wendung: „Dies alles bewirkt ein und derselbe Geist; einem jeden teilt er seine besondere Gabe zu, wie er will“ (πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαίρου ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται, V.11). Entsprechend nennt Paulus in Röm 12 eine ganze Reihe von Gnadengaben (V.6b–8) und sagt auch dort: „Wir haben unterschiedliche Gaben je nach der uns verliehenen Gnade“ (ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, V.6a).

2.4.2.2 Während Paulus in 1 Kor 12,7–11 und Röm 12,6–8 die Vielfalt der Gaben und Dienste betont, geht es ihm in 1 Kor 12,28(29f) darum, einzelne Aufgaben besonders hervorzuheben. Damit stellt er nicht die zuvor betonte Bedeutung aller, nicht zuletzt auch der unscheinbaren Dienste in Frage, vielmehr will er hier die für das Leben der Gemeinde unerläßlichen Funktionen ausdrücklich benennen, nämlich die der Apostel, der Propheten und der Lehrer. Alle übrigen Dienste bereichern eine Gemeinde, diese sind jedoch konstitutiv. So wichtig ihm sonst die Sonderstellung der „Apostel“ ist, an dieser Stelle reiht er sie mit ein in die von Gott gewährten geisterfüllten Dienste. Den „Aposteln“ obliegt die missionarische Aufgabe der Gemeindegründung; demgegenüber haben die „Propheten“ und die „Lehrer“ eine innergemeindliche Funktion: Während den bei Paulus sonst selten erwähnten „Lehrern“ (διδάσκαλοι, 1 Kor 12,29; διδάσκων, Röm 12,7) die Wahrung und Interpretation der Tradition zukommt (vgl. Röm 6,17; 16,17, aber auch 1 Kor 14,6.26), spielen die „Propheten“ (προφῆται) eine entscheidende Rolle bei der vollmächtigen innergemeindlichen Verkündigung; das geht vor allem aus 1 Kor 14 hervor. Dabei schärft Paulus der Gemeinde ein, daß nur ein „verständliches Reden“ (λαλεῖν νοῦ) der Aufgabe der Prophetie entspricht, weil darauf die Gemeinde ihr „Amen“ sagen kann, während das „Reden in

Zungen“ (λαλεῖν γλώσσαις) dem Gebet des Einzelnen vorbehalten bleiben soll und in der Gemeindeversammlung nur dann eine Berechtigung hat, wenn es in verständliche Sprache übersetzt wird (vgl. besonders 14,1–5.13–19.27f). So allein kann auch ein „Ungläubiger oder Unwissender“ (ἄπιστος ἢ ἰδιώτης), der in die Gemeinde kommt, die Botschaft hören und von ihrer Wahrheit überzeugt werden (14,23–25).

2.4.2.3 Trotz der betonten Hervorhebung einzelner Funktionen in 1 Kor 12,28 gab es zur Zeit des Paulus noch keine fest organisierte Gemeindeordnung. Es waren die Charismen, die das Zusammenleben der Gemeinde ermöglichten und bestimmten. Die Vorordnung der Verkündigungsdienste betrifft auch die in 1 Kor 12,8 erwähnten Gnadengaben, die mit „Wort der Weisheit“ und „Wort der Erkenntnis“ (λόγος σοφίας bzw. γνώσεως) bezeichnet sind. Unter den sonstigen Charismen befindet sich neben seelsorgerlichen und sozialen Funktionen die Aufgabe der „Vorsteher“ (προϊστάμενοι, Röm 12,8; 1 Thess 5,12), ohne daß erkennbar wird, worum es sich dabei handelt. Deutlich ist nur, daß es nicht um ein umfassendes Leitungsamt im späteren Sinn geht. Auch scheint es noch keine feste Leitung des Gottesdienstes gegeben zu haben, wie sowohl aus 1 Kor 11,17–22 als auch aus 14,26–33.37–40 (V.34–36 ist ein sekundärer Einschub) hervorgeht. Nur auf eine gewisse „Gewohnheit“ (συνήθεια) in den verschiedenen Gemeinden weist Paulus in 1 Kor 11,16 hin. Immerhin ist beim Gottesdienst am ehesten eine Vorsteherfunktion denkbar. Die Angaben in Phil 1,1 über die „Aufseher und Diakone“ (ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι) weisen auf Funktionen im finanziellen und sozialen Bereich hin, dagegen nicht auf das spätere Bischofs- und Diakonenumt. Für Paulus stehen jedenfalls alle Dienste in der Gemeinde unter dem Vorzeichen, daß sie durch spezielle Gaben des Geistes ermöglicht sind und ausgeführt werden.

2.4.2.4 Wie überall in der Urchristenheit tauchte auch in den paulinischen Gemeinden die Frage nach der Echtheit und Legitimität der von Gemeindegliedern ausgeübten Funktionen auf. Betraf die Auseinandersetzung mit „Falschaposteln“ (ψευδαπόστολοι, 2 Kor 11,13; vgl. die ψευδάδελφοι in Gal 2,4) in erster Linie Paulus selbst, weswegen er in 2 Kor 10–13 ihr Selbstverständnis und ihren Anspruch einer eingehenden Kritik unterzog, so ging es bei den einzelnen Charismen, vor allem im Zusammenhang der Wortverkündigung, um ein Problem der Gemeinden. Nicht ohne Grund nennt Paulus in 1 Kor 12,10 die „Unterscheidung der Geister“ (διάκρισις πνευμάτων) als ein wichtiges Charisma. Er fordert in 14,29 dazu auf, daß nach der Rede von Propheten andere urteilen und prüfen sollen (ἄλλοι διακρινέτωσαν), so wie er in 1 Thess 5,20f ermahnt, die Prophetie nicht zu verachten, aber hinzufügt: „Alles prüft, das Gute haltet fest“ (πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε). Während nach

Did 11,7f wegen des Herrenworts von der Sünde wider den Heiligen Geist eine sachliche Prüfung der Propheten untersagt ist und lediglich ihre Lebensweise Kriterium für rechte und falsche Prophetie sein soll, ist für Paulus durchaus eine inhaltliche Beurteilung erforderlich. Zwar gilt für ihn ebenfalls der in 1 Kor 2,15 klar formulierte Grundsatz: „Der Geistbegabte erforscht alles, wird aber selbst von niemandem beurteilt“ (ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἀνακρίνεται). Das sagt er aber im Unterschied zu dem „natürlichen Menschen“ (ψυχικὸς ἄνθρωπος), der nach 2,14 den Geist Gottes nicht empfangen hat. Demgegenüber stellt er in 2,13b ausdrücklich fest: „Geistliches ist durch Geistbegabte zu beurteilen“ (πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες), was bedeutet, daß unter denjenigen, die selbst den Geist empfangen haben, eine Unterscheidung und Prüfung der Geister unerlässlich ist (auch die ebenfalls mögliche Übersetzung „Geistliches ist mit anderen Geistesgaben zu vergleichen“ setzt eine Überprüfung voraus). Dazu gibt Paulus in Röm 12,6b einen klaren Anhaltspunkt: Prophetie muß in „Entsprechung zum (Bekenntnis des) Glaubens“ stehen (εἴτε προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως). Außerdem nennt er in 1 Kor 14 mehrfach den „Aufbau“ der Gemeinde (οἰκοδομή, οἰκοδομεῖν) als Kriterium (V.3–5.12.17; vgl. πρὸς τὸ συμφέρον 12,7). Nicht zufällig hat er darüber hinaus in 1 Kor 13 seine Ausführungen über die Agape in den Zusammenhang von 1 Kor 12 und 14 eingeordnet; auch sie ist für ihn Kriterium, wie vor allem aus 13,1–3 hervorgeht.

2.4.3 Die paulinische Ekklesiologie ist aufs engste mit seiner Pneumatologie verbunden. Das zeigt die Vielzahl der Aussagen über das Geisteswirken in der Gemeinde. Die Leib-Christi-Vorstellung ist trotz ihrer christologisch-soteriologischen Grundintention unverkennbar in den pneumatologischen Kontext einbezogen. Aber auch die stärker traditionellen Motive von den „Berufenen“ und den „Heiligen“ sowie die Vorstellung vom „Volk Gottes“ stehen für Paulus unter diesem Vorzeichen. Das zeigt sich ebenso in der Tauf- und Herrenmahlsanschauung und nicht zuletzt in der paulinischen Ethik.

3. Taufe und Herrenmahl

Taufe und Herrenmahl sind eng mit der Ekklesiologie verbunden. Bedeutet die Taufe die Integration in den Heilsbereich des Leibes Christi, so ist das Herrenmahl die Mitte des gemeinsamen Gottesdienstes. Erstmals bei Paulus sind Taufe und Herrenmahl miteinander in Verbindung gebracht, wenn er in der Typologie von 1 Kor 10,1–4 den Durchzug durch

das Rote Meer mit der Taufe und die Mannaspeisung und Felsentränkung mit dem Herrenmahl in Beziehung setzt.

3.1 Das Verständnis der Taufe

3.1.1 Für Paulus ist die Taufe wie sonst in der Urgemeinde eine Taufe „auf den Namen Jesu“ (εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ), wie indirekt aus 1 Kor 1,13 hervorgeht, wo er darauf hinweist, doch nicht „auf den Namen des Paulus“ getauft zu haben. In der Regel verwendet er die im hellenistisch-judenchristlichen Bereich üblich gewordene Kurzformel „taufen auf (Jesus) Christus“ (βαπτίζειν εἰς Χριστόν bzw. εἰς Ἰησοῦν Χριστόν). Mit dieser Wendung ergab sich eine Verbindung mit der Vorstellung vom „Leib-Christi“. Nach 1 Kor 12,13 ist die Taufe die *incorporatio* in das σῶμα Χριστοῦ (εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν). Das bedeutet für Paulus zugleich, daß die Getauften „Christus angezogen haben“ (Χριστόν ἐνεδύσασθε, Gal 3,27; vgl. Röm 13,14), ein Bildmotiv, das Realitätscharakter hat und das durch die Taufe bewirkte Sein in Christus umschreibt.

3.1.2 Die Taufe als Ausdruck der gültigen Zugehörigkeit zu Jesus Christus ist zugleich Partizipation an seinem Geschick. An dieser Stelle dürfte Paulus eine ältere Tradition aufgenommen und weitergeführt haben. In Röm 6,8 spricht er vom Gestorbensein mit Christus in Relation zu der Erwartung künftigen Mitlebens: „Wenn wir mit Christus gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden“ (εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ). Dabei fällt auf, daß πιστεύειν hier in der für Paulus unspezifischen Bedeutung von „hoffen“ verwendet wird. In Röm 6,3–5 liegt eine sehr viel differenziertere Aussage vor. Wenn Paulus mit „oder wißt ihr nicht?“ (ἢ ἀγνοεῖτε;) seine Taufausagen einleitet, setzt er offensichtlich die Kenntnis jener in V.8 zitierten Tradition voraus, interpretiert sie aber in seinem Sinn. „Auf Christus Jesus getauft sein“ bedeutet, „daß wir getauft worden sind auf seinen Tod“ (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν, V.3b) und deshalb „mit ihm begraben worden sind durch die Taufe in den Tod“ (συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, V.4a). In Anlehnung an die christologische Tradition von 1 Kor 15,3b.4 wird die Teilhabe an Tod und Begrabensein nachdrücklich betont. Das wird in Röm 6,5 weiter expliziert, wo Paulus sagt: „Wenn wir zusammengewachsen sind mit der Gleichgestalt seines Todes, so werden wir es auch mit der (seiner) Auferstehung sein“ (εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα). Der Begriff σύμφυτος unterstreicht mit einem aus der Natur genommenen Bild die Realität der

Teilhabe, und $\delta\mu\acute{\omega}\iota\omega\mu\alpha$ τοῦ θανάτου αὐτοῦ bzw. τῆς ἀναστάσεως (αὐτοῦ) verweist auf die konkrete Gestalt seines Todes (der Dativ $\delta\mu\acute{\omega}\iota\omega\mu\alpha\tau\iota$ hängt von σύν in σύμφυτος ab, ist daher nicht instrumental zu verstehen, als wäre damit das Gleichgestaltetwerden beschrieben). Dabei ist allerdings wesentlich, daß die Taufe ein unabgeschlossenes Geschehen ist und das Mitauferstehen noch aussteht.

3.1.3 Der eschatologische Horizont von Röm 6,5.8 ist auch kennzeichnend für den sonstigen Gebrauch der Wendung „mit Christus“ (σύν Χριστῷ), die aus dem Zusammenhang der Aussagen über die Heilsvollendung stammt (vgl. dazu 1 Thess 4,14fin.17b; 5,10b; 2 Kor 4,14; 13,4; Phil 1,23; 3,21), und dann auf die Taufe und das Leiden mit Christus bezogen wurde (vgl. Röm 8,17; 2 Kor 7,3; Gal 2,19), während „in Christus“ (ἐν Χριστῷ) die Zugehörigkeit zum Leib Christi kennzeichnet. Für Paulus besitzt das Mitsterben mit Christus im Rahmen seiner *theologia crucis* eine zentrale Bedeutung. So kann er aufgrund der Taufe auf den Tod in 2 Kor 4,10 formulieren, daß wir „das Sterben Jesu allezeit an unserem Leib herumtragen“ (πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες), oder er sagt in Gal 6,17 von sich selbst: „Ich trage die Malzeichen Jesu an meinem Leib“ (ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω), nämlich das Leiden und Sterben Jesu.

3.1.4 Röm 6,3–5 enthält in V.4b noch einen weiteren über Röm 6,8 hinausführenden Gedanken: Aufgrund der Tatsache, daß Christus bereits auferweckt ist, erfahren die Getauften die Kraft des Auferstandenen zur Erneuerung ihres Lebens: „damit, gleichwie Christus von den Toten auferweckt wurde durch die Herrlichkeit(smacht) des Vaters, so auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln“ (ἵνα ὡςπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν). Was diese Erneuerung des Lebens konkret bedeutet, geht aus Röm 7,6 hervor, wo „Neuheit des Lebens“ (καινότης ζωῆς) mit „Neuheit des Geistes“ (καινότης πνεύματος) wiederaufgenommen und erläutert wird: Es geht um die erneuernde Kraft des Geistes, an dem die Getauften Anteil erhalten.

3.1.5 Die Glaubenden und Getauften empfangen nach Gal 3,25–4,7 ihrerseits die „Sohnschaft“ (υἰοθεσία), sie werden zu „Söhnen“ bzw. zu „Kindern Gottes“ (υἱοὶ bzw. τέκνα θεοῦ). Sie sind sowohl aus der Gefangenschaft der Sünde als auch aus der Unmündigkeit befreit. In der Kraft des Geistes können und dürfen sie „Abba“ schreien und sind zu „Erben“ (κληρονόμοι) geworden; sie haben die Anwartschaft auf das vollendete Heil (vgl. Röm 8,14–17).

3.1.6 Taufe ist für Paulus nicht nur Vergebung der bisher begangenen Sünden, sondern Befreiung von dem sündigen Wesen der Vergangenheit

und von der Macht der Sünde. Das führt er in Röm 6,6–11 näher aus: Wie Christus „der Sünde ein-für-allemal gestorben ist“ (τῆ ἁμαρτία ἀπέθανεν ἐφάπαξ, V.10), so ist „unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ... damit wir nicht mehr der Sünde dienen“ (ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ... τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ, V.6, vgl. 6,17f). Die Folgerung lautet in V.11: „So haltet dafür, daß ihr Tote seid für die Sünde, aber Lebende für Gott in Christus Jesus“ (λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).

3.1.7 Die Taufe als ein gültiges und wirksames, aber noch unabgeschlossenes Geschehen stellt eine tiefgreifende Wende im menschlichen Leben dar und ist der Anfang eines Weges, bei dem es gilt, die Taufgnade zu bewahren und handelnd zu bewähren. So verbindet sich der Indikativ der Taufe mit dem Imperativ, wie Röm 6,12–23 deutlich macht (vgl. Abschnitte 3.3 und 4).

3.2 Die Bedeutung des Herrenmahls

3.2.1 Bei Paulus begegnet in 1 Kor 11,20 die Bezeichnung „Herrenmahl“ (κυριακὸν δεῖπνον) für die christliche Mahlfeier. Er beruft sich in 1 Kor 11,23a ausdrücklich auf eine übernommene Tradition. Die Aussage „ich habe es vom Herrn empfangen“ (παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου) besagt hier, daß es sich um eine Tradition handelt, die auf den irdischen „Herrn“ zurückgeht (vgl. Exkurs nach § 18), der aber zugleich der auferstandene und gegenwärtige Herr ist. In V.23b wird mit der Wendung „in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde“ (ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο) auf die Situation des Abschiedsmahles Jesu Bezug genommen. Der Einsetzungsbericht selbst in V.23c–25 läßt erkennen, daß die Brot- und die Kelchhandlung durch ein Sättigungsmahl getrennt waren, wie aus der Wendung „nach dem Essen“ (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι) in V.25a hervorgeht. Das Nehmen und Brechen des Brotes ist mit einer „Danksagung“ (εὐχαριστήσας) verbunden, die nicht näher ausgeführt wird; sie wird mit der Wendung „ebenso“ (ὡσαύτως) auch beim Nehmen des Kelches vorausgesetzt. Im Unterschied zur Fassung des Einsetzungsberichts bei Markus und Matthäus ist dem Brotwort appositionell der Hingabegedanke hinzugefügt, der dann beim Kelchwort fehlt: „Dies ist mein Leib (hingegen) für euch“ (τοῦτο μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν). Das Kelchwort verweist ausschließlich auf die durch Jesu Blutvergießen konstituierte neue Bundesordnung: „Dieser Kelch ist der neue Bund kraft meines Blutes“ (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἔμῳ αἵματι). Ist der Empfang des Brotes hiernach Partizipation an Jesu sühnestiftender Hingabe, so das

Trinken des Kelches Ausdruck der Zugehörigkeit zu dem von ihm gestifteten Bund. In beiden Fällen wird *expressis verbis* hinzugefügt: „Dies tut zu meinem Gedächtnis“ (τοῦτο ποιεῖτε ... εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν). Damit wird der Charakter einer zu wiederholenden Mahlfeier hervorgehoben, wodurch das Abschiedsmahl Jesu in seiner soteriologischen Funktion aktualisiert wird. In Anlehnung an das Verheißungswort von Mk 14,25 parr hat Paulus in V.26 noch ergänzt, daß die Feiernenden mit diesem Mahl „den Tod Jesu verkündigen, bis er kommt“ (τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ, wobei καταγγέλλετε hier indikativisch und nicht imperativisch zu verstehen ist: das Mahl selbst hat Verkündigungscharakter). Dann wird die himmlische Tischgemeinschaft an die Stelle der irdischen treten.

3.2.2 Was in 1 Kor 11,23c–25 mit Worten der Tradition zum Ausdruck gebracht ist, wird von Paulus in 1 Kor 10,16f interpretiert. Bedeutet die Mahlfeier Tischgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn, so wird das hier mit dem Begriff der *κοινωνία* verdeutlicht, der sowohl das „Anteilempfangen“, „das Anteilhaben“ und die „Gemeinsamkeit der Teilhabe“ zum Ausdruck bringt. Das wird noch unterstrichen, indem in V.17 das Verbum *μετέχειν*, „teilhaben“, gebraucht wird. Diese Stelle besagt eindeutig, daß Paulus – mit einer späteren Terminologie ausgedrückt – die Realpräsenz vertritt, allerdings in dem Sinn, daß es um die reale Teilhabe an der soteriologischen Kraft der Hingabe und des Blutvergießens Jesu geht. Im übrigen zeigt dieser Text mit seinen Formulierungen „Teilhabe am Leib Christi“ (*κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*) und „Teilhabe am Blut Christi“ (*κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*), daß Paulus offensichtlich auch die bei Markus und Matthäus überlieferte Fassung der Einsetzungsworte kennt, jedoch die in 1 Kor 11,23c–25 zitierte Form bevorzugt und in seinen Gemeinden eingeführt hat. Daß die Teilhabe an Leib und Blut Christi Teilhabe am „Leib Christi“ im ekklesiologischen Sinn ist, zeigt 10,17: „Weil es *ein* Brot ist, sind wir, die Vielen, *ein* Leib“ (ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, vgl. 2.3.1). So gewinnt der *κοινωνία*-Begriff über die „Teilhabe“ hinaus auch die Bedeutung der „Gemeinschaft“, dies aber im Sinn der durch die Heilsteilhabe bewirkten Zusammengehörigkeit.

3.2.3 Was Paulus in 1 Kor 10,16f christologisch expliziert hat, interpretiert er bei der typologischen Zuordnung des Herrenmahls zu der Mannaspeisung und der Felsentränkung in 10,3f pneumatologisch. Ist der Präexistente als der „geistliche nachfolgende Fels“ (*πνευματικὴ ἀκολουθοῦσα πέτρα*) in verborgener Weise bereits in den rettenden Gaben der Wüste präsent gewesen, so sind entsprechend jetzt die Heilsgaben von Brot und Wein eine „geistliche Speise“ und ein „geistlicher Trank“ (*πνευματικὸν βρῶμα, πνευματικὸν πόμα*). Wir stoßen dabei auf dassel-

be Phänomen, das auch schon im Zusammenhang mit der Einwohnung des Geistes in den Glaubenden und Getauften zu beobachten war, daß wechselweise von der Präsenz Christi und der Präsenz des Geistes gesprochen werden kann (vgl. 1.3). Für das Verständnis des Herrenmahls besagt das, daß die *κοινωνία* mit Jesu Leib und Blut als Präsenz des Geistes in den Gaben des Mahles erfahren wird.

3.2.4 Im Blick auf die Gestaltung der Mahlfeier besteht Paulus darauf, daß sie als wirkliches Gemeinschaftsmahl gehalten wird, an dem alle Gemeindeglieder teilnehmen können, da andernfalls der Charakter als „Herrenmahl“ in Frage gestellt wird. Er gibt deshalb in 1 Kor 11,17–22 Anweisungen, daß und wie die Glieder der Gemeinde aufeinander Rücksicht nehmen müssen. Er warnt darüber hinaus in 11,27–34 davor, Brot und Kelch „unangemessen“ (*ἀναξίως*) zu empfangen (V.27), und ermahnt dazu, den „Leib (der Gemeinde)“ recht zu beurteilen und zu würdigen (V.29b), weil die Teilnahme sonst zu einem Schuldigwerden an Leib und Blut Christi führt (*ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων κρέμα ἑαυτοῦ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίνων τὸ σῶμα*, V.29).

3.2.5 Rudimentär ist aus 1 Kor 16,22(f) auch noch etwas über die Liturgie der Herrenmahlsfeier zu entnehmen. Hier wird vor unangemessenem Empfang mit dem Satz gewarnt: „Wer den Herrn nicht liebt, der sei verflucht“ (*εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἦτω ἀνάθεμα*). Offensichtlich gab es noch keine förmlichen Zulassungsbedingungen, sondern nur diesen Appell an das Gewissen. Mit dem alten Gebetsruf „Maranatha“ ist, vermutlich abschließend, das baldige Kommen des Herrn erfleht worden (vgl. Did 10,6b; Offb 22,20). Aus 1 Kor 11,25c ist zudem zu entnehmen, daß wohl nicht bei jeder Mahlfeier Wein verwendet wurde, wie der Zusatz „sooft ihr davon trinkt“ (*ὁσάκις ἐὰν πίνητε*) im Vergleich mit V.24c zeigt. Es ist also durchaus auch mit einer Feier *sub una* zu rechnen, bei der nur Brot verwendet wurde.

3.3 Taufe und Herrenmahl als Sakramente

3.3.1 Es ist nicht zu bestreiten, daß Taufe und Herrenmahl bei Paulus einen sakramentalen Charakter haben. Es sind liturgische Handlungen, deren Gültigkeit und Wirksamkeit vorausgesetzt wird. So ist die Taufe eine Unterstellung unter Christus in dem Sinn, daß der Getaufte an Christi Heilswerk partizipiert und damit in den Heilsbereich und die Heilsgemeinschaft eingliedert wird. Ebenso ist das Herrenmahl ein immer neues Empfangen der rettenden Kraft des Sterbens Jesu sowie der Teilhabe an der von ihm gestifteten neuen Heilsordnung. Ist die Taufe ein noch

unabgeschlossenes Geschehen und wird vor unangemessenem Gebrauch des Herrenmahls gewarnt, so heißt dies, daß durchaus noch die Gefahr des Mißbrauchs und des Abfalls besteht, wie Paulus in 1 Kor 10,1–4.5–13 ausführt. Taufe und Herrenmahl sind insofern Sakramente, bei denen *signum* und *res* zusammenfallen, ohne daß die beiden Handlungen über die Heilsgewißheit hinaus eine Heilssicherheit gewähren würden.

3.3.2 Taufe und Herrenmahl als Sakramente haben für Paulus Verkündigungscharakter. Das geht nicht nur für das Herrenmahl aus 1 Kor 11,25 deutlich hervor, sondern ebenso aus der Parallelisierung der Taufe mit der glaubenden Annahme der Heilsbotschaft. In gleicher Weise wie das Evangelium haben Taufe und Herrenmahl die Funktion des Heilszuspruchs und der Heilungsvermittlung. Aus diesem Grund kann Paulus in Gal 3,6–25 und 3,26–4,7 von den Aussagen über Rechtfertigung und Glaube unmittelbar zu den Aussagen über Taufe und Kindschaft übergehen. Entsprechend nimmt er in Röm 3,21–5,11 und 6,3–7,6 das Thema der Rechtfertigung mit Aussagen über die Taufe neu auf, sofern es um die grundlegende Zusage und Gewährung des Heils geht.

4. Christliches Leben und christliche Verantwortung

Die paulinische Ethik steht unter dem Leitgedanken „Handeln aus Glauben“ (vgl. *Otto Merk*). Der dafür grundlegende Satz in Gal 5,6b lautet: „Der Glaube, der durch die Liebe wirksam ist“ (ἡ πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη). Das gilt unter der Voraussetzung, daß den Glaubenden der Geist geschenkt ist und sie in ihrem Leben leitet.

4.1 Die Freiheit der Glaubenden und Getauften

4.1.1 Bei der „Freiheit“ (ἐλευθερία) geht es nicht nur um das Befreitsein von der Sünde und der versklavenden Funktion des Gesetzes, sondern um das Freisein, das als Freiheit vor Gott zugleich Freiheit zum Dienst in der Welt ist. Es ist die Freiheit, die nach Gal 4,21–31 der Zugehörigkeit zum „oberen Jerusalem“ (ἄνω Ἰερουσαλήμ) entspricht. Diese „Freiheit, zu der wir durch Christus befreit worden sind“ (τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν, Gal 5,1a), darf nicht wieder preisgegeben werden (5,1b.13b).

4.1.2 Freiheit ist uns mit der Taufe gewährt worden. Nicht ohne Grund sind die Taufaussagen von Röm 6,3–11 mit der Taufermahnung in 6,12–23 verbunden. Zu dem Indikativ gehört der Imperativ als Aufruf zum Bewahren der Taufgnade und zu verantwortlichem Handeln. Es geht dabei

nicht um einen Appell zur Selbstverwirklichung oder eigenen Heilswirklichung, sondern um eine Mahnung, die jeden Getauften daran erinnert, daß er einen Dienst für den Herrn zu erfüllen hat. Die unlösbare Zusammengehörigkeit von Indikativ und Imperativ wird von Paulus in der geradezu paradoxen Aussage von Phil 2,12c.13 zum Ausdruck gebracht: „Schaffet mit Furcht und Zittern euer eigenes Heil; denn Gott ist es, der in euch wirkt sowohl das Wollen als auch das Tun nach dem (seinem) Wohlgefallen“ (μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε· θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας). Mit dem Begründungssatz wird unmißverständlich gesagt, daß Furcht und Zittern und eigenes Mühen um das Heil nicht der Gnade und dem Beistand Gottes vorangehen, sondern darin ihren Grund haben.

4.2 Die Eigenverantwortung der Christen

4.2.1 In Röm 12,1f weist Paulus zu Beginn auf die „Barmherzigkeitstaten Gottes“ hin (οἰκτιρμοὶ τοῦ θεοῦ, V.1a). Unter dieser Voraussetzung fordert er die Glaubenden dazu auf, ihre „Leiber“, d.h. sich selbst, als „lebendige, heilige und (Gott) wohlgefällige Opfergabe“ Gott „darzubringen“ (παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἄγιαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, V.1b), womit Kultbegriffe hier im übertragenen Sinne in die Paränese aufgenommen werden. Die Bereitschaft der Selbstdarbringung bezeichnet er als λογικὴ λατρεία (V.1c, s.u.). Dem schließt sich eine Aufforderung an, sich nicht dem „Wesen dieser Welt anzupassen“, sondern sich „umwandeln zu lassen durch die Erneuerung der Vernunft“ (μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, V.2a.b), um selbst beurteilen zu können, „was der Wille Gottes ist, das Gute und das (Gott) Wohlgefällige und das Vollkommene“ (εἰς τὸ δοκιμάζειν τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον, V.2c). – In diesem kurzen, aber überaus inhaltsreichen Textabschnitt wird gedanklich ein vierfacher Schritt vollzogen: a) Es wird zurückgeblickt auf das grundlegende Heilshandeln Gottes; b) es wird eine Erneuerung des νοῦς vorausgesetzt (vgl. Röm 1,20.28); c) es wird aufgerufen zu einer totalen Selbsthingabe an Gott als wahre Form des Gottesdienstes; d) es wird gefolgert, daß auf diese Weise eine eigene Beurteilung des Willens Gottes möglich ist.

4.2.1.1 Der Rückblick auf die „Barmherzigkeitstaten Gottes“ verweist, da Röm 12,1 an die vorangegangenen Ausführungen in 3,21–5,11 und 5,12–8,39 anschließt, auf die Prämisse aller christlichen Ermahnung. Eine soteriologische Begründung der Ethik spielt bei Paulus immer wieder eine wichtige Rolle, wie aus Röm 15,2f.7; 2 Kor 8,9 hervorgeht oder aus

der Einbettung des Hymnus von Phil 2,6–11 in den parännetischen Zusammenhang mit Hilfe der Formulierung von 2,5, daß es darum geht, „untereinander so gesinnt zu sein, wie es der Zugehörigkeit zu Christus Jesus entspricht“ (τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).

4.2.1.2 Die „Erneuerung der Vernunft“ (ἀνακαινώσις τοῦ νοός) bedeutet Befreiung von der der Sünde verfallenen „unbewährten Vernunft“ (ἄδόκιμος νοῦς, Röm 1,28). Sie ist Erneuerung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, des Verstehens und Wollens und steht in Zusammenhang mit der Taufe als dem Akt der grundlegenden Erneuerung. Die Vernunft wird wieder in ihre ursprüngliche Fähigkeit eingesetzt, um das Wirken und den Willen Gottes zu vernehmen.

4.2.1.3 Der Erneuerung durch die Taufe korrespondiert die ganzheitliche Bereitschaft zu einer veränderten Lebensgestaltung und zur Übernahme von Verantwortung gegenüber Gott, was von *Ernst Käsemann* als „Gottesdienst im Alltag der Welt“ umschrieben worden ist. Der Text spricht in 12,1c von einer λογικὴ λατρεία. Das Adjektiv λογικὴ kann hier entweder mit „geistig, vernünftig“ wiedergegeben werden, so daß λογικὴ λατρεία einen „wort- und vernunftgemäßen Gottesdienst“ im Zusammenhang mit der erneuerten Vernunft bezeichnet (vgl. 1 Kor 14,13–25), oder mit „wahrhaft, eigentlich“, was die zuvor beschriebene Selbstdarbringung als „wahren Gottesdienst“ kennzeichnen würde. Aufgrund eines Vergleiches mit 1 Petr 2,2,5 kann auch noch die Bedeutung „geistlich, geistgewirkt“ erwogen werden. Vom unmittelbaren Kontext her verdient die erste Deutung den Vorzug, aber die unterschiedlichen Deutungen berühren sich sehr eng.

4.2.1.4 Paulus zieht daraus die Folgerung, daß die Glaubenden selbst Gottes Willen beurteilen können und dementsprechend auch konkret entscheiden und handeln sollen; es gilt zu „prüfen“ (δοκιμάζειν), „was der Wille Gottes ist, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“ (τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον). Es ist ein erstaunlicher Satz, womit jedem Glaubenden das eigene Prüfen und Entscheiden zugesprochen wird, was der Wille Gottes ist. Das ist natürlich nicht ein willkürliches Urteilen, sondern ein aufmerksames Hören auf die Willensäußerungen Gottes in der Schrift, allerdings im Blick darauf, daß nicht einfach feststeht, vielmehr herausgefunden werden muß, was in der Situation des Handelns maßgebend und notwendig ist. Dabei ist die im Liebesgebot zum Ausdruck gebrachte Grundintention des göttlichen Willens ausschlaggebend (vgl. 4.3). Gottes Wille wird von Paulus hier nicht ohne Grund zusammengefaßt in dem allgemeinen Sinn, was „gut, (Gott) wohlgefällig und vollkommen“ ist, wobei der Begriff „vollkommen“ das kennzeichnet, was integer ist. So sehr Paulus sich primär an der Schrift orientiert, so kann er doch in Phil 4,8 auch ganz allgemein sagen: „Im

übrigen, Brüder, was immer wahrhaftig, was ehrbar, was gerecht, was lauter, was liebenswert, was anerkannt ist, wenn es eine Tugend oder etwas Lobenswertes ist, das bedenkt“ (τὸ λοιπὸν, ἀδελφοί, ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἀγνά, ὅσα προσφιλή, ὅσα εὐφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε).

4.2.2 Den grundsätzlichen Aussagen von Röm 12,1f entspricht es, wenn Paulus seine Gemeinde zwar ermahnt (vgl. dazu 4.4), aber, von Krisensituationen wie in 1 Kor 5,1–8 und 11,17–22 abgesehen, nicht autoritativ auffordert, seine Weisungen zu befolgen, sondern argumentativ und ratend bei Entscheidungen helfen will. Das ist ganz deutlich bei den Erörterungen über die verschiedenen „getrennten Gruppen“ (σχίσματα) in 1 Kor 1,12–4,21, über die Rechtsstreitigkeiten in 1 Kor 6,1–11 oder über die Götzenopferfrage in 1 Kor 8–10. Er belehrt zwar die Glaubenden (1 Kor 4,17), er verweist auf den Brauch in anderen Gemeinden (1 Kor 11,16), er stellt sich selbst auch als „Vorbild“ hin, das aber nur, weil er selbst sich an Christus als Vorbild orientiert (μιμηταὶ μου γίνεσθε καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ, 1 Kor 11,1; vgl. 4,16 und Phil 4,9). Grundsätzlich gilt jedoch: „Wir wollen nicht über euren Glauben herrschen, sondern Mit-helfer eurer Freude sein“ (οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως ἀλλὰ συνεργοὶ ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν, 2 Kor 1,24).

4.3 Das Liebesgebot als Maßstab des Handelns

Das Prüfen, was der Wille Gottes ist, steht in unlösbarem Zusammenhang mit dem Liebesgebot, das seinerseits „Erfüllung des Gesetzes“ ist (πλήρωμα νόμου, Röm 13,10b; vgl. Gal 5,14a).

4.3.1 Die unlösbare Verbindung von „Glaube“ und „Liebe“, wie sie programmatisch in Gal 5,6b zum Ausdruck kommt (ἡ πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη), ist für die paulinische Ethik konstitutiv. Lebendiger Glaube konkretisiert sich notwendigerweise im Tun der Liebe. Deshalb stellen Glaube und Liebe eine Einheit dar. Es gibt keinen echten Glauben, der nicht in der Liebe wirksam wäre, und es gibt keine ἀγάπη in dem hier gemeinten Sinn ohne die Rückbindung an die πίστις.

4.3.2 Hinzu kommt die für Paulus charakteristische Verhältnisbestimmung von „Liebe“ und „Gesetz“. Das Gesetz wird nach Röm 3,31 nicht „abgeschafft“ oder „außer Kraft gesetzt“, sondern „aufgerichtet“ (vgl. § 14.3). Der νόμος ist nach Röm 13,8–10 und Gal 5,14 zusammengefaßt und erfüllt in dem einen Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν, Lev 19,18). Die „Agape“ ist Grundprinzip und Kriterium des Gesetzes. So wird verständ-

lich, warum Paulus in Röm 12,2c von einem „Prüfen des Willens Gottes“ durch die Glaubenden spricht. Was der im Gesetz offenbar gemachte Wille Gottes ist, kann nicht einfach am Buchstaben abgelesen werden. Nicht der Wortlaut des Gesetzes ist maßgebend, sondern der darin sich bekundende Heilswille Gottes. Die *ἀγάπη* ist die innere Struktur des Gesetzes, die es zu erkennen gilt, und sie ist zugleich der Maßstab, womit im Einzelfall geurteilt wird. Das heißt jedoch nicht, daß es hier um eine bloße „Situationsethik“ ginge. Damit wäre ja die *ἀγάπη* an die Stelle des Gesetzes getreten, und es gäbe keinerlei verbindliche Orientierung für den Willen Gottes mehr. Es geht vielmehr darum, daß sich durch die *ἀγάπη* Funktion und Sinn des Gesetzes erfüllt.

4.3.3 Wenn Paulus in 1 Kor 13 das „Hohelied der Liebe“ anstimmt, dann geht es ihm um die Unverzichtbarkeit der Liebe im Leben der Glaubenden.

4.3.3.1 Selbst bei den höchsten pneumatischen Gaben besitzt das Glaubensleben keine Gültigkeit, wenn es nicht von der *ἀγάπη* getragen ist (V.1–3). Die Kraft der Liebe erweist sich in einer vielfältigen Gestalt (V.4–7), ebenso die Unerschütterlichkeit der Liebe, selbst dann, wenn Prophetie, Zungenreden und Erkenntnis aufhören (V.8). Alles, was sonst im Leben des einzelnen Glaubenden und der Gemeinde erfahren wird, ist Stückwerk und muß erst noch durch das Vollkommene abgelöst werden (vgl. 2.1).

4.3.3.2 Wenn es abschließend heißt: „Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe“ (*ἡ ἀγάπη*, V.13), dann bezieht sich diese Aussage auf die irdische Existenz der Christen und die Zusammengehörigkeit und Einheit von Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Liebe ist „die größte von diesen“, weil in der *ἀγάπη* die ganzheitliche Existenz der Christen voll zum Tragen kommt, weil in der *ἀγάπη* die Verantwortung des christlichen Glaubens beschlossen liegt, und weil mit der *ἀγάπη* die ausstrahlende Kraft des Glaubens und der Hoffnung wirksam wird. Mehr noch: Der Glaube wird abgelöst durch das Schauen (2 Kor 5,7), die Hoffnung wird nicht zuschanden werden, sondern erfüllt (Röm 5,2–5), die Liebe aber „fällt niemals dahin“ (*ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει*, 1 Kor 13,8), sie ist die Lebensform auch im Eschaton.

4.4 Die Paränese

Schon vor Paulus gab es im Urchristentum ethische Ermahnung in Gestalt von Paränese als konkreter Entscheidungshilfe, in deren Mittelpunkt das Liebesgebot stand.

4.4.1 Weil das von der ἀγάπη her zu erfassende Gesetz nicht mehr „gesetzlich“, im Sinne buchstäblicher Befolgung, sondern im Sinne von Ermahnung und Anleitung zur Urteilsfindung verstanden wird, ist es weithin durch Paränese ergänzt bzw. ersetzt worden, die deutlich macht, daß alle Anweisungen nur Anleitung zur Realisierung der ἀγάπη sind. Darauf greift Paulus zurück, wenn er sich neben der aktuellen, auf eine konkrete Situation bezogenen Paränese auch des Modells der usuellen Paränese bedient, die keinen unmittelbaren Bezug zu anstehenden Problemen hat.

4.4.2 Paulus stellt seine Ermahnungen unter das Leitwort der „Paraklese“ (παράκλησις, vgl. Röm 12,8; 2 Kor 1,3f.5f, ferner die häufige Einleitung mit παρακαλῶ ὅν ὑμᾶς). Damit wählt er ein Wort, das den „Zuspruch“ wie den „Anspruch“ bezeichnet, ebenso das „tröstende Wort“. In den ermahnenen Teilen seiner Briefe geht es vor allem um den aus dem Zuspruch des Evangeliums resultierenden Anspruch im Blick auf die Lebensführung der Glaubenden.

4.4.3 In der usuellen Paränese, die nicht auf eine bestimmte Gemeindesituation bezogen ist, sondern allgemein für die Gemeinden gilt, werden in Röm 12f; Gal 5,13–6,10; 1 Thess 4,1–12; 5,12–22 Orientierungshilfen gegeben für die je eigene Entscheidung. Sie haben nicht die Funktion von Rechtssätzen, sondern wollen im Stil der Weisheit zu rechter Lebenspraxis anhalten (vgl. *Hermann von Lips*).

4.4.4 Neben dieser weithin aus der Tradition übernommenen usuellen Paränese finden wir bei Paulus in reichem Umfang aktuelle Paränese, in der der Apostel zu speziellen Einzelfragen und -problemen gezielt Stellung nimmt, vor allem im 1. Korintherbrief, aber auch in anderen Briefen bis hin zum Philemonbrief. An einigen Beispielen läßt sich die genuin paulinische Art der Behandlung anstehender Probleme verdeutlichen: am Essen von Götzenopferfleisch, an der Ehe, an der Sklaverei und an dem Verhältnis zum Staat.

4.4.4.1 Bei der Frage, ob das nach heidnischem Ritus geschlachtete Fleisch gegessen werden darf, hat Paulus in 1 Kor 8,1–13 und 10,23–33 eine ebenso klare wie differenzierte Antwort gegeben: Handelt es sich um ein Götzenopfermahl in einem Tempel, ist die Teilnahme für Glaubende unmöglich (8,10f). Wird ein Gemeindeglied in ein heidnisches Haus eingeladen, so ist die Teilnahme unbedenklich, wenn dort nicht ausdrücklich darauf hingewiesen wird, daß es sich um Götzenopferfleisch handelt (10,27–29). Dagegen kann das auf dem Markt verkaufte Fleisch ohne Bedenken gegessen werden; denn „dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt“ (10,25f). Handelt es sich in einer Gemeinde dagegen um die Frage, ob überhaupt Fleisch gegessen werden soll oder nicht, dann ist das

für Paulus nach Röm 14,1–15,6 ein Adiaphoron; hier gilt es, aufeinander Rücksicht zu nehmen und sich nicht gegenseitig zu verurteilen. In beiden Fällen ist für Paulus allerdings wesentlich, daß die „Schwachen“ nicht in ihrem Glauben gefährdet werden.

4.4.4.2 Wenn Paulus in 1 Kor 7 das Unverheiratetsein als ein besonderes „Charisma“ preist (V.7), so wertet er demgegenüber die Ehe nicht ab. Für die Verheirateten gilt das Wort Jesu, daß sie sich nicht trennen sollen (V.10). Diese Weisung wird aber keineswegs gesetzlich verstanden: Im Falle einer nicht zu vermeidenden Trennung sollen die Eheleute, wenn Versöhnung nicht möglich ist, nach seinem Rat wenigstens unverheiratet bleiben (V.11). Paulus hält die Ehescheidung zumindest dann für möglich, wenn ein gläubiger Mann oder eine gläubige Frau mit einem Nichtchristen verheiratet ist und der Partner auf einer Lösung der Ehe besteht (V.12–16). In jedem Fall soll die Ehe für Paulus ein Ort christlicher Lebensführung sein.

4.4.4.3 Paulus formuliert in 1 Kor 7,20: „Jeder soll bei der Berufung bleiben, in der er berufen worden ist“ (ἐκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω), womit gemeint ist, daß jeder in dem Stand bleiben soll, in dem er sich befand, als er Christ wurde. Das tangierte zu jener Zeit vor allem das Problem der Sklaven. Wie der Philemonbrief zeigt, erwartet Paulus von Onesimus, den er im Gefängnis bekehrt hat, daß er als Sklave in das Haus seines Herrn Philemon zurückkehrt, und bittet diesen, den entlaufenen Sklaven wieder aufzunehmen, jedoch jetzt, unbeschadet seiner Stellung als Sklave, als einen „geliebten Bruder“ (ἀδελφός ἀγαπητός, V.16). In 1 Kor 7 sagt Paulus noch etwas mehr: Ein Sklave soll sich „nicht Sorgen machen“ über seinen Stand; „denn der vom Herrn berufene Sklave ist ein Freigelassener des Herrn“ (δοῦλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω ... ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, V.21a.22a). Sollte er jedoch die Möglichkeit einer Freilassung haben, darf er „davon Gebrauch machen“ (εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι, V.21b); das μᾶλλον χρῆσαι ist allerdings umstritten und kann auch im Sinn von „lebe lieber weiter als Sklave“ verstanden werden. Immerhin dürfte Paulus hier eine Abweichung von dem in 7,20 formulierten Grundsatz berücksichtigt haben. Wie vor allem aus dem Philemonbrief hervorgeht, ist die gesellschaftlich vorgegebene Ordnung der Sklaverei zwar vorausgesetzt, aber doch von innen her verändert worden.

4.4.4.4 Innerhalb der usuellen Paränese von Röm 12,9–21; 13,8–14 hat Paulus in 13,1–7 einen Abschnitt eingeschaltet, der ausführlich auf das Verhalten gegenüber dem Staat eingeht. Der Text ist nur richtig zu verstehen, wenn man berücksichtigt, daß es für die damaligen Christen keinerlei Möglichkeit einer Mitwirkung im Staat oder gar einer Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung gab. So wird erwartet, daß Christen

sich den Trägern der staatlichen Gewalt „unterordnen“ (ὑποτάσσεσθαι), da die staatliche Ordnung als solche von Gott gewollt ist (V.1f). Es wird aber ein klares Kriterium für das Wirken der staatlichen Gewalt genannt: daß sie dem Guten dient und das Gute schützt; aus diesem Grund „trägt sie das Schwert“ (V.3f). Deshalb ist es erforderlich, Gehorsam zu leisten, jedoch „nicht allein wegen der Strafe, sondern um des Gewissens willen“ (οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ διὰ τὴν συνείδησιν, V.5); dasselbe gilt für die Zahlung von Steuern und Zöllen (V.6f). Indem Paulus hier den Gewissensbegriff einführt, bedeutet das, daß es um eine Unterordnung unter die staatlichen Instanzen im Sinn der ihnen von Gott gestellten Aufgaben geht. Das heißt zugleich, daß aus Gewissensgründen der Gehorsam verweigert werden kann, was damals bedeutete, daß Verfolgung und Martyrium erduldet werden mußten. Unter anderen Voraussetzungen kann das aber auch besagen, daß gegebenenfalls Widerstand zu leisten ist.

4.4.5 Ob es sich um usuelle oder um aktuelle Paränese handelt, in jedem Fall ruft Paulus mit den Ermahnungen zu einem verantwortlichen Leben innerhalb der Gemeinden und im weltlichen Umfeld auf. Christlicher Glaube findet seine konkrete Gestalt im Handeln. Dabei gilt es, in der Freiheit des Glaubens zu Entscheidungen zu kommen, die dem Grundgebot der Liebe entsprechen.

5. Die Vorläufigkeit irdischer Existenz und das Leiden

In der urchristlichen Paränese läßt sich eine Grundstruktur erkennen, wonach die Taufe die Voraussetzung, das Liebesgebot das Zentrum und der Ausblick auf das Eschaton der Abschluß der Ermahnungen sind (vgl. § 24). Das gilt für die usuelle Paränese in Röm 12,9–21; 13,8–10 und 13,11–14 und ebenso in 1 Thess 4,1–12; 5,1–11 bzw. 5,12–22.23f. So steht alles Handeln unter dem Vorbehalt der Zukunft.

5.1 Leben im Lichte des Eschaton

5.1.1 Für Paulus hat der eschatologische Ausblick eine prinzipielle Funktion im Blick auf die Vorläufigkeit christlicher Existenz. Wandeln wir nach 2 Kor 5,7 „im Glauben, nicht im Schauen“ (διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἶδους), so gilt entsprechend, daß uns das Heil in der Schwachheit irdischer Existenz widerfährt. Uneingeschränkt heißt es zwar in 2 Kor 6,2b: „Jetzt ist der Tag des Heils“ (ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας), aber wir tragen „diesen Schatz in irdenen Gefäßen“ (ἔχομεν δὲ τὸν

θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν), wie Paulus in 2 Kor 4,7 formuliert. Entscheidend ist deshalb das Vertrauen auf die Zusage von 2 Kor 12,9: „Laß dir an meiner Gnade genügen; denn die (meine) Kraft kommt in der Schwachheit zum Ziel“ (ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται).

5.1.2 Da alle irdischen Gegebenheiten und Widerfahrnisse vorläufigen Charakter haben, stellt Paulus in 1 Kor 7,29–31 die gesamte Existenz der Glaubenden unter das Vorzeichen des *ὡς μή*: „Im übrigen (gilt), daß die, die Frauen haben, seien, als hätten sie keine, und die, die weinen, als weinten sie nicht, und die, die sich freuen, als freuten sie sich nicht, und die, die kaufen, als behielten sie es nicht, und die, die die Welt (die weltlichen Dinge) benützen, als nützten sie sie nicht aus“ (τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ᾧσιν, καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι). Hier geht es nicht um eine stoische Ataraxie, um von den Geschehnissen in der Welt innerlich unberührt zu bleiben; der Rahmen der Aussagen in V.29a und V.31b verweist vielmehr auf den eschatologischen Vorbehalt, da „die Zeit kurz ist“ (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν) und „die Gestalt dieser Welt vergeht“ (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου). Es geht bei diesen Aussagen keineswegs darum, daß das Irdische nicht ernst genommen werden soll, wohl aber um eine Distanz zu allem Irdischen im Blick auf seine Vorläufigkeit im Vergleich mit dem Endgültigen.

5.2 Leiden als Kennzeichen christlicher Existenz

5.2.1 In den Zusammenhang der Vorläufigkeit des irdischen Daseins gehören für Paulus auch die Aussagen über das Leiden. Leiden und Sterben sind Zeichen der Teilhabe am Geschick Jesu und stehen in Zusammenhang mit der Tauftradition (vgl. Röm 6,3.4a). Daher kann Paulus formulieren: „Wir tragen allezeit das Leiden Jesu an unserem Leib umher“ (2 Kor 4,10f); wir sind ja „mit seinem Tode gleichgestaltet worden“ (Phil 3,10). Aufgrund der Teilhabe an Jesu Person und Geschick trägt der Glaubende die Signatur des leidenden und sterbenden Christus und ist getragen von der Hoffnung, dereinst mit ihm zu leben und vereint zu sein (Röm 6,5). So sind wir „Miterben Christi, sofern wir mit ihm leiden, damit wir mit ihm verherrlicht werden“ (συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἶπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν, Röm 8,17).

5.2.2 Während Paulus in 2 Kor 11,23–33 die Vielfalt seiner Leiden gegenüber den Falschaposteln ins Feld führt, haben die sogenannten

Peristasenkataloge in 1 Kor 4,11–13 und 2 Kor 6,4–10 eine exemplarische Funktion für jeden Glaubenden. Der Schluß in 2 Kor 6,9b.10 ist dafür bezeichnend: „Wir sind wie Unbekannte und dennoch anerkannt, wie Sterbende und siehe, wir leben, wie Gezüchtigte und doch nicht getötet, wie Trauernde und doch allezeit fröhlich, wie Arme, die doch viele reich machen, wie solche, die nichts haben und doch alles haben“ (ὡς ἀγνοούμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι, ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν, ὡς παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι, ὡς λυπούμενοι ἀεὶ δὲ χαίροντες, ὡς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, ὡς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες).

5.2.3 Das Leiden als Kennzeichen der irdischen Existenz der Glaubenden ist nichts Zufälliges und Außergewöhnliches, es ist ein wesentliches Merkmal des Christseins. Wie Jesu Erdenleben durch das Leiden und Sterben gekennzeichnet war, so ist entsprechend auch das Leben im Glauben davon bestimmt. Die *theologia crucis* ist für Paulus nicht nur integraler Bestandteil der Christologie und Soteriologie, sondern ebenso der Ekklesiologie und der Deutung des Christsein.

5.3 Die irdische Existenz der Glaubenden und der Glaubensgemeinschaft

5.3.1 Glaube und Glaubensgemeinschaft sind Realitäten der Heilswirklichkeit, aber sie stehen unter den Bedingungen der irdischen Lebensgestaltung. In ihnen strahlt das Neue und Endgültige auf, aber diese sind in ihrer wahren Gestalt noch verborgen. Glaube und Glaubensgemeinschaft sind Erscheinungsformen des Heils unter den Voraussetzungen der noch bestehenden Welt. Sie besitzen jedoch Merkmale, die sichtbar machen, daß die irdische Wirklichkeit aufgebrochen und von der Wirklichkeit Gottes erfaßt ist.

5.3.2 Von daher ergeben sich die besonderen Strukturen des Lebens im Glauben und in der Glaubensgemeinschaft. Diese sind gekennzeichnet durch Unausweisbarkeit, durch Leiden und durch Vorläufigkeit. Dabei sind sie entscheidend bestimmt durch Vertrauen, durch Teilhabe, durch Zusammengehörigkeit und nicht zuletzt durch tätige Verantwortung. Nur im konkreten Lebensvollzug wird Heil erfahren und bezeugt. Jeder Glaubende und die Gemeinschaft aller Glaubenden sind von Gottes heilstiftendem Handeln erfaßt und haben sich dafür einzusetzen.

§ 17 Das Evangelium als Heilsbotschaft für die Welt

1. Die Berufung des Paulus zum Apostel der Heiden

Vom apostolischen Auftrag des Paulus war bereits im Zusammenhang mit der Verkündigung des Evangeliums die Rede (vgl. § 12). Das Thema ist hier nochmals unter der Perspektive seiner speziellen Berufung zur Heidenmission aufzunehmen.

1.1 Paulus wußte sich durch die Erscheinung des Auferstandenen zum „Apostel Jesu Christi“ berufen (1 Kor 9,1). Er war allerdings in diesem Sinn als Auferstehungszeuge nicht allgemein anerkannt, wie wir aus der Apostelgeschichte und indirekt aus seinen Briefen wissen. Er verteidigt daher diese Berufung in 1 Kor 15,8–10, indem er zwar auf die bisherige Tätigkeit als Verfolger und auf die in zeitlicher Hinsicht außergewöhnliche Auferstehungserscheinung hinweist, hebt aber die Gleichrangigkeit aufgrund des ihm widerfahrenen Gotteshandelns nachdrücklich hervor. Wegen seiner Verfolgertätigkeit bezeichnet er sich als „geringsten der Apostel“ (ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, V.9), wegen der Unzeitgemäßheit der Erscheinung als „Fehlgeburt“ (ἔκτρωμα, V.8). Entscheidend ist aber die „Gnade Gottes“, durch die er wurde, was er ist (χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι, ὃ εἰμι), in deren Kraft er mehr als alle anderen gearbeitet hat (V.10).

1.2 In Gal 1,15f geht er speziell auf seine Berufung zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden ein. Sein Bekehrungsbericht steht unter dem doppelten Vorzeichen, daß er einst die „Kirche Gottes“ verfolgte und „zu zerstören trachtete“ (ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν, 1,13) und daß er unter seinen Altersgenossen ein besonderer „Eiferer für meine väterlichen Überlieferungen“ war (περισσότερως ζηλωτῆς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων, 1,14). Er hebt hervor, daß seine Bekehrung das alleinige Werk Gottes ist, der ihn schon „von Mutterleib an erwählt und durch seine Gnade berufen hatte“ (ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ, 1,15). Der Berufungsvorgang bestand darin, daß Gott „nach seinem Heilswillen mir seinen Sohn offenbart hat“ (εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν

ἐμοί), „damit ich ihn im Evangelium unter den Heiden verkündige“ (ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, 1,16a). Entscheidend ist hier die Zusammengehörigkeit von Bekehrung und Berufung mit der Beauftragung zur Evangeliumsverkündigung unter Nichtjuden. Es ist keine nachträgliche Entscheidung oder Weisung gewesen, zu den Heiden zu gehen, Paulus ist vielmehr von Anfang an eingesetzt als „Apostel der Heiden“ (ἔθνῶν ἀπόστολος, Röm 11,13). Verbunden damit ist im Gegensatz zu seiner Vorgeschichte nun sein Dienst in und für die „Kirche Gottes“ und sein tiefgreifend verändertes Verhältnis zu den „väterlichen Überlieferungen“, wozu vor allem die Tora gehört (*Christian Dietzfelbinger*). Nicht zufällig kann Paulus sagen, daß er den Auftrag, „Jesus Christus als Herrn zu verkündigen“ (κηρύσσειν Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον), erhalten hat, als Gott wie bei der Schöpfung sein Licht hat aufleuchten lassen (2 Kor 4,5f).

1.3 Auf seinen Dienst als Heidenapostel geht Paulus in Röm 15,16 mit einem anschaulichen Bild ein. Er sei „Diener Christi Jesu für die Heiden, indem er priesterlich das Evangelium Gottes betreue, damit die Heiden eine Opfergabe werden, die wohlgefällig, geheiligt im Heiligen Geiste sei“ (εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορά τῶν ἔθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Ist λειτουργός, „Liturg“, für die damalige Sprache noch ein allgemeiner Begriff für eine Dienstleistung (vgl. Röm 13,6 für die Diener des Staates), so sind ἱερουργεῖν und προσφορά, „priesterlich dienen“ und „Opfergabe“, metaphorisch verwendete Kultbegriffe. Der Dienst am Evangelium für die Heiden wird mit einem Opfervorgang verglichen, bei dem der Apostel ein priesterliches Amt innehat und die Heiden wie eine kultische Gabe zu Gottes Altar bringt.

2. Die Verteidigung der Heidenmission

Die Mission unter Heiden war in der Frühzeit des Urchristentums nicht unumstritten, wie wir auch aus anderen neutestamentlichen Schriften wissen, vor allem nicht im Sinn einer gesetzesfreien Verkündigung des Evangeliums.

2.1 Voraussetzungen und Anfänge der Mission unter Heiden

Paulus ist nicht der einzige, wohl aber der entschiedenste Vertreter der Mission unter Heiden gewesen. Ihm ist es vor allem zu verdanken, daß die gesetzesfreie Verkündigung des Evangeliums Anerkennung gefunden hat.

2.1.1 Die Voraussetzungen der Heidenmission liegen zweifellos in Jesu Verkündigung und Wirken. So wenig Jesus selbst Heidenmission getrieben oder zu seinen Lebzeiten einen Auftrag dazu gegeben hat, sie lag in der Konsequenz seiner Botschaft von der Gottesherrschaft. Daß er in Einzelfällen Heiden angenommen und ihnen Hilfe gewährt hat, ist dafür signifikativ.

2.1.2 Wann erstmals Heidenmission getrieben wurde, ist nicht mehr festzustellen. Immerhin muß bereits vor Paulus der Schritt über die Grenzen des Judentums hinaus vollzogen worden sein. Das spiegelt sich in der Erzählung Apg 10 von der Bekehrung des römischen Hauptmanns Kornelius durch Petrus, dem dabei die Bedenken wegen der heidnischen Unreinheit durch eine Vision genommen wurden. Lukas hat das programmatisch als Beginn der Heidenmission dargestellt.

2.1.3 Aus Apg 11,19–26 erfahren wir, daß in jedem Fall von der Hellenistengemeinde in Antiochien am Orontes Heidenmission durchgeführt wurde, bevor Paulus durch Barnabas in diese Arbeit einbezogen worden ist. Offensichtlich ist dort die in jüdischen Gemeinden übliche Verpflichtung auf die Tora, die die „Proselyten“ von den der Synagoge nahestehenden „Gottesfürchtigen“ unterschied, generell aufgegeben worden.

2.1.4 Paulus selbst hat vermutlich von Anfang an Heidenmission betrieben, wie es seinem apostolischen Auftrag entsprach. Wenn er in Gal 1,17 erwähnt, daß er nach seiner Berufung nicht nach Jerusalem gezogen, sondern von Damaskus aus in die Arabia gegangen sei, so tat er das zweifellos, um dort das Evangelium zu verkündigen; er wäre sonst nicht von dem Statthalter des Nabatäerkönigs Aretas verfolgt worden, worüber er in 2 Kor 11,31–33 berichtet (vgl. Apg 9,24f). Die Gemeinde von Damaskus war offensichtlich eine hellenistisch-judenchristliche Gemeinde, für die Offenheit zum heidnischen Umfeld nahelag. Entsprechend wird Paulus in der Arabia nicht nur dort wohnenden Juden, sondern auch Heiden die christliche Botschaft verkündigt haben. Ebenso ist vorauszusetzen, daß er in seiner Heimatstadt Tarsus, wohin er im Anschluß an seine Tätigkeit in der Arabia gegangen ist (Apg 9,30), das Evangelium unter Heiden verkündigt hat. Das dürfte ja der Grund gewesen sein, weswegen Barnabas ihn nach Antiochien geholt hat, um die dortige missionarische Arbeit zu unterstützen (Apg 11,25).

2.1.5 Die antiochenische Mission unter Barnabas und Paulus hat alsbald zu Auseinandersetzungen mit der Jerusalemer Muttergemeinde geführt. Nach Apg 15,1 kamen Judenchristen aus Judäa nach Antiochien und forderten die Beschneidung der Heidenchristen. Die in Apg 15,5 überlieferte Forderung lautete, daß es im Blick auf die Heidenchristen „notwendig ist, sie zu beschneiden und ihnen zu gebieten, das Gesetz des

Mose zu halten“ (δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως), da sie sonst nicht „gerettet werden können“ (οὐ δύνασθε σωθῆναι, 15,1). Das führte zum Apostelkonvent in Jerusalem, über den Paulus in Gal 2,1–10 Genaueres berichtet. Während Apg 15,1–5 den Anlaß für den Apostelkonvent sachgemäß schildert, sind die Ereignisse in Apg 15,6–29 aus einer späteren Perspektive darstellt.

2.2 Die Anerkennung der gesetzesfreien Heidenmission

2.2.1 Paulus zog „aufgrund einer Offenbarung“ (κατὰ ἀποκάλυψιν), zusammen mit Barnabas und dem unbeschnittenen Heidenchristen Titus nach Jerusalem, um „im besonderen den Angesehenen“ (κατ’ ἰδίαν τοῖς δοκοῦσιν) sein unter den Heiden verkündigtes Evangelium vorzulegen (Gal 2,2a.b). Wenn er dazu sagt: „Ich wollte nicht ins Leere laufen oder gelaufen sein“ (μὴ πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον, V.2c), dann lag ihm wesentlich an der Anerkennung seiner Evangeliumsbotschaft als der einen und wahren Verkündigung, die mit der der „Apostel vor ihm“ (Gal 1,17) übereinstimmt (2,1f). Demgegenüber sind diejenigen, die eine Beschneidung der Heidenchristen fordern, für ihn nach 2,4f „eingedrungene Falschbrüder“ (παρείσρακτοι ψευδάδελφοι), die die „Wahrheit des Evangeliums“ (ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου) in Frage stellen und der heidenchristlichen Mission die „Freiheit, die wir in Christus Jesus haben“ (ἐλευθερία, ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), nehmen wollen, womit hier die Gesetzesfreiheit gemeint ist. Von dieser Seite aus wurde offensichtlich auch verlangt, daß Titus beschnitten werden müsse, da Paulus ausdrücklich feststellt, daß sein Mitarbeiter nicht zur Beschneidung „gezwungen wurde“ (οὐδὲ ... ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι, 2,3).

2.2.2 Das Ergebnis der Beratung mit den „Angesehenen“ (οἱ δοκοῦντες) – es handelt sich um den Herrenbruder Jakobus, um Kephas und um Johannes – ist in Gal 2,6–10 festgehalten. Es wurde anerkannt, daß dem Apostel Paulus „das Evangelium der Unbeschnittenheit anvertraut worden ist wie dem Petrus das der Beschneidung“ (πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς). Die Vertreter der Gemeinde Jerusalems haben „die Gnade erkannt“, die Paulus zuteil geworden ist (γινόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι), und „gesehen“ (ιδόντες), daß ein und derselbe Herr sie beide zu ihrem jeweiligen „Apostelamt“ (ἀποστολή) befähigt hat. Sie haben durch Handschlag bekräftigt, daß „wir zu den Heiden, sie aber zu den Beschnittenen“ gehen und dort verkündigen sollen (ἔνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν). Mit dieser Beschlußfassung war sowohl die Apostelwürde des Paulus

einschließlich seines missionarischen Wirkens anerkannt als auch die gesetzefreie Mission unter Heiden. Es ging dabei nicht um eine räumliche Aufteilung des Missionsgebiets, sondern um die Berücksichtigung der unterschiedlichen Voraussetzungen bei Heiden und Juden. Paulus galt jedenfalls fortan als Repräsentant der gesetzefreien Mission unter Heiden, Petrus als Repräsentant einer Mission unter Juden, die als Beschchnittene weiterhin das Gesetz zu respektieren haben.

2.2.3 Die Jerusalemer Entscheidung war Ausdruck der Einheit der Kirche. Als äußeres Zeichen wurde dafür nach Gal 2, 10 eine Kollekte für die Muttergemeinde zugesagt. Diese Kollekte spielte im Wirken des Paulus in den folgenden Jahren eine wichtige Rolle, wie aus 1 Kor 16, 1; 2 Kor 8+9 und Röm 15, 25–29 zu entnehmen ist. Sie war ein Zeichen der Verbundenheit zwischen den heidenchristlichen und der judenchristlichen Gemeinde Jerusalems und zugleich eine Dankesgabe, mit der für die „Teilhabe der Heidenchristen an den geistlichen Gütern“, die sie von Jerusalem her empfangen haben, ein Dienst für die notleidende Muttergemeinde mit „irdischen Gütern“ übernommen wurde (εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινωνήσαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς, Röm 15, 27).

2.3 Der Streit um die Konsequenzen

2.3.1 Der Streit um die Gesetzesfreiheit war allerdings noch nicht beendet, wie die späteren Auseinandersetzungen zwischen Paulus einerseits und Petrus und Barnabas auf der anderen Seite zeigen, worüber Gal 2, 11–16 berichtet. War grundsätzlich die gesetzefreie Mission anerkannt, so ergaben sich doch Probleme bei der Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen. Das „gemeinsame Essen“ (συνεσθίειν) wurde in Antiochien bei der Feier des Herrnmahls uneingeschränkt praktiziert, und Petrus hat sich zunächst daran beteiligt. Dann erhoben aber etliche Leute, die „von Jakobus“ kamen (τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου), Einwände, woraufhin Petrus sich zusammen mit Barnabas abgesondert hat, offensichtlich deshalb, weil Paulus nicht zuließ, daß Heidenchristen sich nach jüdischen Mahlbestimmungen zu richten haben. Paulus sah in der Entscheidung des Petrus, auf die Tischgemeinschaft zu verzichten, ein Verhalten, das nicht der „Wahrheit des Evangeliums“ entsprach, und stellte ihn zur Rede: „Wenn du, der du ein Jude(nchrist) bist, heidnisch und nicht jüdisch lebst, wie zwingst du dann die Heiden(christen), sich jüdisch zu verhalten?“ (εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν; V.14b). Zur Begründung verweist

er auf die Rechtfertigung, die in gleicher Weise ehemalige Juden und ehemalige Heiden benötigen und erfahren haben (V.15f). Für Paulus geht es nicht nur darum, daß die Botschaft des Evangeliums gesetzesfrei verkündigt werden kann, sondern daß auch nachträglich keine gesetzlichen Forderungen für eine Gemeinschaft mit Judenchristen erhoben werden dürfen.

2.3.2 Wieweit Paulus seine Auffassung durchsetzen konnte, ist dem Bericht in Gal 2,6–9 nicht zu entnehmen. Da er alsbald Antiochien verließ, wie aus Apg 15,36 hervorgeht, ist vermutlich auf die judenchristliche Forderungen Rücksicht genommen worden. In diesem Zusammenhang dürfte das sogenannte „Aposteldekret“ (Apg 15,20.29; 21,25) als Mindestbedingung für Heidenchristen bei einer Tischgemeinschaft beschlossen worden sein. Der Bericht in Apg 15,1–29 setzt zwar mit der Streitfrage ein, die zum Apostelkonvent geführt hat, zielt aber auf die Beschlußfassung des Aposteldekrets. Die Einigung über die gesetzesfreie Heidenmission und die Festlegung der Mindestbedingungen für eine Tischgemeinschaft werden hier als Einheit verstanden; die Schärfe der Auseinandersetzungen um die Gesetzesfreiheit ist dabei erheblich abgemildert, wie 15,10f zeigt.

3. Die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt

3.1 Die Notwendigkeit der weltweiten Evangeliumsverkündigung

3.1.1 In Röm 10,18 zitiert Paulus den Text von Ps 18,5 LXX, wonach die Stimme der Verkündiger „in die ganze Welt“ (*εις πασαν την γην*) ausgeht und ihr Wort „bis an die Enden der bewohnten Welt“ (*εις τα περατα της οικουμένης*) zu hören ist. Paulus selbst hat nach Röm 1,5 das Apostelamt empfangen, „um in seinem Namen alle Völker/Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu führen“ (*ἀποστολή εις υπακοήν πίστεως εν πασιν τοις εθνεσιν υπέρ του ονόματος αυτού*). Diese Verkündigungsaufgabe ist ihm, wie er in 1 Kor 9,16–18 ausführt, geradezu „schicksalhaft auferlegt“ (*ανάγκη γάρ μοι επίκειται*). Ob er es freiwillig tut oder unfreiwillig tun müßte, jedenfalls ist ihm diese „Verwalteraufgabe anvertraut“ (*οικονομίαν περιστευμαι*). So kann er geradezu sagen: „Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündige“ (*ούαι γάρ μοι έστιν εάν μη ευαγγελίσωμαι*).

3.1.2 Die Bedingungslosigkeit der Heilsbotschaft, wie Paulus sie in seiner Rechtfertigungsbotschaft darlegt, ist entscheidendes Kennzeichen seiner weltweiten Verkündigung. Nicht zufällig bezeichnet er Abraham gegen alle jüdische Tradition, die auch in Jak 2,21–23 begegnet, nicht als

Frommen, sondern als „Gottlosen“ (ἀσεβής). Deswegen heißt es in Röm 4,5 im Anschluß an das Zitat von Gen 15,6: „Dem, der keine Werke tut, aber an den Gott glaubt, der die Gottlosen gerecht macht, wird sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet“ (τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην). So ist Abraham der Vater der Beschnittenen wie der Unbeschnittenen (4,12), er ist „unser aller Vater“ (πατὴρ πάντων ἡμῶν, 4,16fin). Es besteht kein Unterschied zwischen Juden und Heiden, Christus ist der eine Herr, und wer seinen Namen anruft, wird gerettet werden (10,12f). Damit es zu diesem Anrufen kommt, ist es aber unerlässlich, daß das Evangelium überall verkündigt wird. Deshalb formuliert Paulus in Röm 10,14f: „Wie sollen sie nun den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie hören, ohne daß verkündigt wird? Wie sollen sie verkündigen, ohne daß sie gesandt sind? Wie geschrieben steht: Wie lieblich sind die Füße der Freudenboten, die Gutes verkündigen“ (πῶς οὖν ἐπικαλέσονται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν; πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ ἀκούσωσιν χωρὶς κηρύσσοντος; πῶς δὲ κηρύξωσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν; καθὼς γέγραπται· ὡς ὠραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθῶν). Die Fragen werden damit beantwortet, daß auf das Wirken der in Jes 52,7 verheißenen beauftragten Boten des Evangeliums hingewiesen wird. V.14f wird dann nochmals thesenartig in V.17 zusammengefaßt: „So kommt der Glaube aus der Verkündigung, die Verkündigung aber (gibt es) durch das Wort Christi“ (ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοῆ διὰ ῥήματος Χριστοῦ). Die Unerlässlichkeit der Evangeliumsverkündigung ist entscheidendes Movens für alle Mission.

3.1.3 Die Verkündigung des Evangeliums geschieht in aller Welt, sie gilt zwar „zuerst den Juden“, aber ebenso allen Nichtjuden. In dem programmatischen Satz Röm 1,16 heißt es: „Ich schäme mich des Evangeliums nicht; denn es ist eine Kraft Gottes zur Rettung für jeden Glaubenden, für den Juden zuerst und für den Griechen“ (... Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι, vgl. 2,9f). Das hängt für den Apostel zusammen mit der heilsgeschichtlichen Priorität der Juden, deren Vorrangstellung nach Röm 3,1f darin beruht, daß ihnen „die Worte Gottes anvertraut worden sind“ (ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ), wozu sowohl die Willensoffenbarung als auch die Verheißungen gehören. Wegen dieser Priorität entsteht für Paulus dann ja die Frage, warum neben der Vielzahl der für die Heilsbotschaft gewonnenen Heiden nur ein kleiner Rest von Juden das Evangelium angenommen hat, womit er sich in Röm 9–11 eingehend befaßt (vgl. § 18). Nun war nach Gal 2,9 in Jerusalem entschieden worden, daß Paulus zusammen mit Barnabas zu den Heiden, Petrus dagegen

zu den Juden gehen solle. Das schloß nicht aus, daß auch Paulus mit Juden und Petrus mit Heiden zu tun hatte. Es war eine grundsätzliche Entscheidung im Blick auf das Verständnis des Evangeliums, das im Alten Testament seine Wurzeln hat, daher sich zuerst an die Träger dieser Tradition richtet. Die Priorität der Verkündigung unter Juden schloß die Mission unter Heiden nicht aus, sondern ein, und Paulus war speziell mit der Botschaft des Evangeliums unter den Nichtjuden betraut.

3.2 Grundsätze der paulinischen Mission

3.2.1 In 1 Kor 9,19–23 formuliert Paulus seinen „missionarischen Kanon“ (*Georg Eichholz*). Er sieht die Notwendigkeit, sich auf jeden Menschen, wem immer er begegnet, einzustellen und dessen Situation ernst zu nehmen. Er kann das tun, weil er selbst ein „von allem freier Mensch ist“ (ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων, V.19a); darum hat er „sich selbst zum Sklaven gemacht, damit er möglichst viele gewinne“ (ἐμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω, V.19b). Dann folgt der wichtige Satz: „Ich bin den Juden geworden wie ein Jude, damit ich Juden gewinne; ich bin denen unter dem Gesetz geworden wie unter dem Gesetz, obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz stehe, damit ich die unter dem Gesetz gewinne; ich bin den Gesetzlosen geworden wie ein Gesetzloser, obwohl ich nicht gesetzlos vor Gott bin, sondern im Gesetz Christi stehe, damit ich die Gesetzlosen gewinne“ (ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω· τοῖς ἀνόμοις ὡς ἀνομος, μὴ ὢν ἀνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ, ἵνα κερδάω τοὺς ἀνόμους, V.20f). Es geht nicht um Anpassung, wohl aber Respektierung der jeweiligen Voraussetzungen und um Solidarität mit den Menschen in ihren Lebensbedingungen. In diesem Sinn kann Paulus sich auf Juden wie ein Jude, wie ein unter dem Gesetz Stehender einlassen und entsprechend auf Gesetzlose wie ein Gesetzloser. Sehr bezeichnend ist dabei, daß er sich selbst als ein Mensch bezeichnet, der weder „unter dem Gesetz“ steht noch vor Gott „gesetzlos“ ist, sondern an das „Gesetz Christi“ (ἐννομος Χριστοῦ) gebunden ist, was besagt, daß er das Gesetz Gottes im Sinn Christi versteht und danach lebt. Nachdem er auch noch die Schwachen berücksichtigt hat, auf deren Situation er sich einläßt, sagt Paulus zusammenfassend: „Allen bin ich alles geworden, damit ich auf jeden Fall einige rette“ (τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω, V.22b). Indem er so das Evangelium verkündigt, hofft er, selbst dessen voll teilhaftig zu werden (V.23, vgl. das Bild vom Wettkampf in V.24–27).

3.2.2 Noch ein weiterer „missionarischer Kanon“ spielt für Paulus eine wichtige Rolle: Dort zu verkündigen, wo das Evangelium bisher noch nicht gehört worden ist. Als Apostel hat Paulus die Aufgabe, Fundament zu legen, und „ein anderes Fundament kann niemand legen, als gelegt ist, nämlich Jesus Christus“ (θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, 1 Kor 3,11). Darauf kann dann von anderen aufgebaut werden, und jeder sehe zu, wie er aufbaut (V.10). Mit Entschiedenheit wehrt er sich jedoch dagegen, wenn stattdessen versucht wird, in das Arbeitsfeld anderer einzugreifen und nicht nach diesem, sondern nach einem „anderen Kanon“ (ἐν ἄλλοτρίῳ κανόνι) zu handeln, wie das bei den Gegnern des 2. Korintherbriefs der Fall gewesen ist (2 Kor 10,14–16). Die Gegner von Kap.10–13 wollten ja nicht auf dem von Paulus gelegten Fundament aufbauen, sondern ein davon unterschiedenes Fundament legen. Als Paulus die Absicht hatte, nach Rom zu reisen, hat diese Regel auch ihm selbst Anlaß zu Bedenken gegeben. Schon in Röm 1,11–13 formuliert er zurückhaltend, wenn er sagt, daß er die römische Gemeinde gern sehen möchte, um ihr zur Stärkung eine geistliche Gabe zu vermitteln; aber er korrigiert sich gleichsam, wenn er sagt, er wolle „mit ihnen zusammen Zuspruch empfangen“ (συμπαρακληθῆναι); dennoch geht es ihm darum, „auch unter euch einige Frucht zu schaffen wie unter den übrigen Heiden“ (ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν). Darauf kommt er in 15,20–24 nochmals zurück: „So habe ich meine Ehre darin gesucht, das Evangelium nicht dort zu verkündigen, wo Christus bereits genannt (bekannt) war, damit ich nicht auf fremdem Fundament aufbaue“ (οὕτως δὲ φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός, ἵνα μὴ ἐπ’ ἄλλοτριον θεμέλιον οἰκοδομῶ, V.20). Das habe ihn bisher auch gehindert, nach Rom zu kommen, nun aber will er nach Spanien reisen und will die Gemeinde nur „auf der Durchreise sehen“ (διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς). Er kommt nicht als Missionar, sondern als Mitbruder in die überwiegend heidenchristliche Gemeinde der Hauptstadt. Zugleich hofft er, von ihr „weitergeleitet zu werden“ (προπεμφθῆναι), was die notwendige Unterstützung der geplanten Reise betrifft (V.24).

3.2.3 Schließlich ist noch auf ein Verhalten des Apostels hinzuweisen, bei dem er von einer sonst gültigen Regel der Missionspraxis abweicht: Er hat mit einer Ausnahme stets darauf verzichtet, sich von einer Gemeinde unterstützen zu lassen. Nach Lk 10,7b//Mt 10,10b galt der Grundsatz, daß „der Arbeiter seines Lohnes/seiner Speise wert ist“ (ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ/τῆς τροφῆς αὐτοῦ), daß also die Boten Jesu Lebensunterhalt annehmen dürfen. Diese Praxis hat in den Gemeinden der Frühzeit eine erhebliche Rolle gespielt, aber auch zu Problemen geführt (darauf

geht Did 11,3–6; 12,1–13,4 ausführlich ein). Von Paulus wird jenes Herrenwort in 1 Kor 9,14 ausdrücklich herangezogen: „So hat der Herr den Evangeliumsverkündigern geboten, daß sie aus dem Evangelium leben dürfen“ (οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοὺς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν); er hat dies in V.6–13 auch noch mit Alltagsbeispielen und mit einer Aussage der Tora begründet. Aber selbst hat er von diesem Recht nur gegenüber der Gemeinde von Philippi, mit der er sehr eng verbunden war (vgl. Phil 4,10–20), Gebrauch gemacht. Sonst hat er sich „abgeplagt und mit den eigenen Händen gearbeitet“ (κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν, 1 Kor 4,12). Es ging ihm darum, daß er „niemandem zur Last falle“ (πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τινα, 1 Thess 2,9) und daß „kein Hindernis gegeben werde für das Evangelium von Christus“ (ἵνα μὴ τινα ἐγκοπὴν δῶμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ, 1 Kor 9,12). Ihm lag grundsätzlich daran, daß er „das Evangelium unentgeltlich verkündigt“ (ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θῆσῃ τὸ εὐαγγέλιον, 1 Kor 9,18, vgl. dazu Mt 10,8c). Der Gnadencharakter des Evangeliums sollte sich auch in der äußeren Gestalt seines apostolischen Dienstes dokumentieren. In dieser Hinsicht durfte es keine Mißverständnisse geben. So konnte er diese Regel auch zu seiner Verteidigung gegen Anschuldigungen verwenden (vgl. 1 Thess 2,9–12).

3.3 Das Ziel der Mission

3.3.1 Paulus lebt in der Gewißheit, daß das Evangelium die ganze Welt erfüllen und zahllose Menschen gewinnen wird. Er hat dafür ein in der Antike vertrautes Bild gewählt und dankt in 2 Kor 2,14 dafür, daß Gott „uns allezeit (wie) in einem Triumphzug in Christus mitführt“ (τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ). Das dient dazu, daß „der (Weihrauch-)Geruch seiner Erkenntnis durch uns offenbar wird an jedem Ort“ (καὶ τὴν ὄσμην τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι’ ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ). Er berücksichtigt zwar im anschließenden V.15f, daß dieser „Wohlgeruch Christi“ (Χριστοῦ εὐωδία) nicht für alle ein „Geruch vom Leben zum Leben“ ist, sondern auch ein „Geruch vom Tode zum Tode“. Aber das hebt seine Zuversicht nicht auf. Jedenfalls gilt es, „aus Gott vor Gott in Christus zu reden“ (ἐκ θεοῦ κατέναντι θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλεῖν, V.17b), um damit seine Aufgabe im Triumphzug Christi durch die ganz Welt zu erfüllen.

3.3.2 Paulus weiß sich total von Christus abhängig. Nach Röm 15,18f wagt er es seinerseits nicht, irgendetwas zu sagen, was Christus nicht durch ihn gewirkt hat. Unter dieser Voraussetzung, daß es Christi eigenes

Werk ist, kann er formulieren: „So habe ich von Jerusalem aus und im Umkreis bis nach Illyrien das Evangelium zur Erfüllung gebracht“ (ὥστε με ἀπό Ἱερουσαλήμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωμέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, V.19b), was besagt, daß er dieses ganze Gebiet mit der Botschaft des Evangeliums erfüllt und konfrontiert hat. Und weil er nach 15,23 für seine Arbeit „jetzt in diesen Bereichen keinen Ort mehr hat“ (οὐκ ἔτι δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασιν τούτοις), will er nach Spanien gehen. Die Aussagen sind nur zu verstehen, wenn man voraussetzt, daß Paulus an zentralen Orten das Evangelium wie ein Leuchtsignal verkündigt hat und überzeugt war, daß sich durch dessen Strahlkraft die Botschaft jeweils in einer ganzen Gegend ausbreitet. Von einer eigenen Tätigkeit des Apostels in Illyrien wissen wir nichts, sie läßt sich auch nicht erschließen. Paulus macht diese Aussage, weil er offensichtlich Kenntnis davon erhalten hatte, daß das Evangelium sich bis dorthin ausgebreitet hat.

3-3-3 Der Abschnitt Röm 15,7–12 bringt in einer knappen Zusammenfassung das endgültige Ziel der Verkündigung des Evangeliums in aller Welt zum Ausdruck. Es geht zunächst um die Gemeinsamkeit von Starken und Schwachen (vgl. V.1–6) und um die Gemeinsamkeit von Juden und Heiden in der christliche Gemeinde. Paulus ruft auf zur gegenseitigen Annahme, so wie Christus sich unser angenommen hat (V.7). Christus ist seinerseits ja „Diener geworden der Beschneidung für die Wahrheit Gottes, um die Verheißungen der Väter zu bestätigen“ (λέγω γὰρ Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων, V.8). Daran schließt sich, inhaltlich nicht ganz parallel, die Aufforderung an, daß die Heiden Gott loben sollen wegen der erfahrenen Barmherzigkeit (τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν, V.9a). Dabei wird das Lob der Heiden mit dem Zitat aus Ps 17,50 LXX unterstrichen (V.9b). Dann folgen zwei weitere alttestamentliche Zitate, in denen es nun um das gemeinsame Gotteslob der Heiden und Juden geht. Zuerst werden mit Dtn 32,43 LXX die Heiden aufgefordert, „sich mit seinem Volk zu freuen“ (εὐφράνθητε, ἔθνη, μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, V.10), im Anschluß daran werden mit Ps 117,1 „alle Völker“ (πάντα τὰ ἔθνη, πάντες οἱ λαοί) aufgerufen, den Herrn zu loben (V.11). Schließlich wird mit Jes 11,10 LXX auf die „Wurzel Jesse“ (ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί) verwiesen, der über die Völker Herr sein wird, weswegen auch „die Heiden auf ihn hoffen“ (ἐπ’ αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν, V.12). Es ist sehr aufschlußreich, wie hier der Begriff ἔθνη zwischen „Heiden“ und „Völker“, wozu auch die Juden gehören, wechselt. Entscheidend ist das gemeinsame Loben Gottes durch die Glaubenden aller Völker, der Juden wie der Heiden. Dies ist das letzte und eigentliche Ziel der Mission, ein Loben, das bereits auf Erden anfängt und in der Zukunft sich vollenden wird.

§ 18 Das Evangelium als Zeugnis der Hoffnung

1. Das paulinische Verständnis der Hoffnung

Die Zukunftsorientierung ist ein wesentliches Element der urchristlichen Verkündigung. Sie spielt auch in der paulinischen Theologie eine wichtige Rolle. Das zeigt sich zunächst in dem Begriff der Hoffnung, womit sich konkrete Hoffnungserwartungen verbinden.

1.1 Die Zusammengehörigkeit von Glaube, Liebe und Hoffnung

1.1.1 Der Glaube wird bei Paulus, wie aus Röm 4,17b–25 hervorgeht, in Zusammenhang mit der Hoffnung expliziert. Der Glaube Abrahams ist Glaube an Gottes Verheißung, die erst noch in Erfüllung gehen muß. Deshalb wird gesagt, daß Abraham „gegen Hoffnung auf Hoffnung glaubte“ (παρ’ ἐλπίδα ἐπ’ ἐλπίδι ἐπίστευσεν). Entgegen aller innerweltlich begründeten Hoffnung oder Hoffnungslosigkeit hat Abraham in seinem Vertrauen auf Gottes Verheißung eine lebendige Hoffnung empfangen, die allen Zweifel und Unglauben überwand und sich auf die Gewißheit gründete, daß Gott „die Macht besitzt zu tun, was er verheißten hat“ (πληροφορηθεὶς ὅτι ὁ ἐπήγγελται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι). Galt das für Abraham allein im Blick auf die Verheißung, so gilt es nach 4,23–25 auch dort, wo sich mit der Auferweckung Jesu von den Toten das Heil bereits zu erfüllen beginnt. Glaube ohne Hoffnung gibt es nicht; sie erstreckt sich von der Zusage über die beginnende Heilsteilhabe bis zur Vollendung.

1.1.2 Wie Glaube und Hoffnung zusammengehören, so auch Glaube und Liebe, da lebendiger Glaube „durch die Liebe wirksam ist“ (πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη, Gal 5,6). So ergibt sich die Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung, die bei Paulus an drei Stellen begegnet. Glaube, Liebe und Hoffnung sind für ihn die entscheidenden Kennzeichen für das Christsein. Am Ende von 1 Kor 13 werden sie unter dem Aspekt des für das Christsein Bleibenden hervorgehoben: „Jetzt aber bleiben Glaube,

Hoffnung, Liebe, diese drei“ (νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα, V.13). Wenn die Liebe dabei als die größte bezeichnet wird, dann geschieht das im Blick auf die eschatologische Vollendung, wenn der Glaube durch das Schauen, die Hoffnung durch die Erfüllung ersetzt wird, aber die Liebe fortdauernde Bedeutung behält. Im 1. Thessalonicherbrief verwendet Paulus diese ihm wohl vorgegebene Trias ebenfalls, verbindet sie aber jeweils mit anderen Begriffen. So erinnert er in 1,3 die Gemeinde an ihr „Werk des Glaubens und das Tätigsein der Liebe und die Standhaftigkeit in der Hoffnung“ (μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος). In 5,8 verknüpft er die Trias mit Bildern der Waffenrüstung, wenn er auffordert, „angezogen zu sein mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und dem Helm der Hoffnung auf Rettung“ (ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας).

1.2 Hoffnung als Erwartung endgültiger Errettung

1.2.1 In 1 Thess 5,8 ist von der „Hoffnung auf Rettung“ (ἐλπίς σωτηρίας) gesprochen, was sich auf die Errettung bei der Parusie und dem Gericht bezieht. Das geht aus 1,10 hervor, wo von der Erwartung des Sohnes Gottes vom Himmel her die Rede ist, „der uns erretten wird vom kommenden Zorn(gericht)“ (τὸν ρύομενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης). Nach Röm 5,9f korrespondiert daher mit dem gegenwärtigen Gerechtfertigt- und Versöhntsein das künftige „Gerettetwerden“ (σωθήσεσθαι), sowohl aus dem Gericht als auch in sein vollendetes Leben. Statt auf die „Rettung“ kann in Röm 5,2fin oder 2 Kor 3,11 auch auf die künftige „Herrlichkeit“ und in Gal 5,5 auf die voll verwirklichte „Gerechtigkeit“ hingewiesen werden. In 2 Kor 1,10 wird den bereits erfahrenen Rettungsereignissen die Hoffnung auf die weitere wie auf die endgültige Rettung gegenübergestellt (hier ebenfalls das Verbum ρύεσθαι).

1.2.2 „Hoffnung“ auf Errettung und Heilsvollendung ist eine Gabe, die den Glaubenden gewährt ist. Die Heiden „haben keine Hoffnung“ (οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα), wie Paulus in 1 Thess 4,13 feststellt. Das schließt nicht aus, daß es auch für die Heiden eine zu ergreifende Hoffnung gibt, wie in Röm 15,12 mit dem Zitat aus Jes 11,10 LXX zum Ausdruck gebracht wird; dies hängt mit der Annahme des Evangeliums zusammen. In diesem Sinn ist in Röm 8,20 auch von einer impliziten Hoffnung für die Welt gesprochen (s.u.).

1.3 Die Gegenwartsbedeutung der Hoffnung

1.3.1 In dem Gebetswunsch Röm 15,13 wird Gott als „der Gott der Hoffnung“ (ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος) bezeichnet, der die Gemeinde mit Freude und Frieden im Glauben erfüllen kann und sie „reich werden läßt in der Hoffnung durch die Kraft des Heiligen Geistes“ (εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου). Insofern kann in Röm 8,24a gesagt werden: „Denn aufgrund der Hoffnung sind wir gerettet“ (τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν), wir erfahren vorweg bereits zukünftige Errettung (vgl. 1 Kor 6,2). Aber das gilt nach 8,24b.25 im Blick auf das noch Unsichtbare: „Hoffnung, die man sieht, ist keine Hoffnung, ... wenn wir aber das erhoffen, was wir nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld“ (ἐλπὶς δὲ βλέπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπὶς ... εἰ δὲ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα). So hat die Hoffnung eine ganz wesentliche Gegenwartsrelevanz. Entscheidend geht es aber darum, daß wir nicht „nur in diesem Leben auf Christus gehofft haben“ (1 Kor 15,19); die Zukunftsdimension ist konstitutiv.

1.3.2 Zur gegenwärtigen Hoffnung gehören Geduld und Bewährung, wie in Röm 8,25 zum Ausdruck kommt. Das wird in Röm 5,1–5 näher ausgeführt. Wir sind ja „gerechtfertigt aus Glauben“ (δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως) und haben „Frieden mit Gott“ (εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν); „wir stehen in dieser Gnade“ (χάρις, ἐν ᾗ ἔστήκαμεν), daher „rühmen wir uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes“ (καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, 5,1f). Aber das schließt ein, daß wir uns auch „in den Drangsalen rühmen“ (καυχᾶσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν), „weil Drangsal Geduld bewirkt, Geduld aber Bewährung, Bewährung aber Hoffnung“ (ὅτι θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα). Gerade in der Bedrängnis hat Hoffnung sich zu bewähren; sie wird dadurch nicht in Frage gestellt, sondern gestärkt (5,3f). Es gibt ja die Zuversicht, daß „die Hoffnung nicht zuschanden wird“ (ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει), weil die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgeschüttet ist und uns trägt (5,5). So kann in Röm 12,12 die Gemeinde aufgefordert werden: „Seid fröhlich in der Hoffnung, haltet durch in der Drangsal“ (τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες). Zu vergleichen ist auch 2 Kor 1,6f, wo von Drangsal, Trost und Hoffnung die Rede ist.

2. Die erwartete Auferweckung der Toten

Hoffnung ist nicht nur eine Glaubenshaltung, die sich in einer allgemeinen Weise auf zukünftige Vollendung richtet. Sie bezieht sich ganz kon-

kret auf kommende Ereignisse. Darunter steht die Auferweckung der Toten an erster Stelle.

2.1 Die Bedeutung der Auferweckung Jesu für Verkündigung und Theologie des Paulus

2.1.1 Für Paulus hat das Thema der Auferweckung von den Toten ein so entscheidendes Gewicht, daß er in 1 Kor 15,19 sagen kann: „Wenn wir nur in diesem Leben auf Christus hoffen, sind wir die elendesten unter den Menschen“ (εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότερες ἐσμέν μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν). Es geht dem Apostel darum, daß das uns zuteil werdende Heil keine irdische Grenze besitzt; Gott hat ja seine Macht über den Tod durch die Auferweckung Jesu erwiesen.

2.1.2 Das Ostergeschehen gehört zur Geschichte und Person Jesu Christi unablösbar hinzu, es ist konstitutives Element des Glaubensgrundes. Die Tradition in 1 Kor 15,3b–5 mit der anschließenden Liste der Auferstehungszeugen weist auf diesen Sachverhalt hin. Nicht ohne Grund heißt es in V.11: „Ob nun ich es bin oder jene, so verkündigen wir und so seid ihr zum Glauben gekommen“ (εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε). Die Auferweckung Jesu Christi ist neben seinem Sterben für unsere Sünden das Zentrum der urchristlichen Verkündigung. Die Wahrheit und Wirklichkeit des Bekenntnisses zu dem Gott, der das Nichtseiende ins Sein ruft und die Toten lebendig macht (Röm 4,17), erweist sich in der Geschichte Jesu Christi (Röm 4,24) und begründet insofern lebendige Hoffnung über den Tod hinaus.

2.1.3 Für Paulus wie für die ganze Urchristenheit hängen Auferweckung Christi und allgemeine Totenaufweckung korrelativ zusammen. Christus ist nach 1 Kor 15,20 der „Erstling unter den Entschlafenen“ geworden (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων). In seiner Auferweckung hat sich bereits ereignet, was allen Glaubenden widerfahren soll. Wo keine endzeitliche Totenaufweckung erwartet wird, kann auch Christus nicht von den Toten auferweckt sein; und wo die Auferweckung Jesu von den Toten kein Thema der Verkündigung ist, entfällt nach 1 Kor 15,12–18 jede echte Hoffnung. Der Glaube ist nach V.14 „leer“ (κενή), wenn dieser Verkündigungsinhalt entfällt, und die Apostel wären nach V.15 ohne das Zeugnis der Totenaufweckung „falsche Zeugen Gottes“ (ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ). Ob wir lebendige Hoffnung angesichts des Todes haben, ist daher ein Wahrheitskriterium christlicher Botschaft.

2.2 Die Aussagen in 1 Thess 4,13–18 und 1 Kor 15,1–57

In beiden Texten geht es um die Auferweckung der Toten im Zusammenhang mit der Parusie Jesu Christi. Die Situation in den Gemeinden ist allerdings verschieden: In Thessalonich sind durch den Tod von Gemeindegliedern Zweifel an der Zukunftserwartung entstanden, Paulus will daher die Glaubenden trösten und in ihrer Hoffnung stärken. In Korinth ist dagegen die Erwartung einer Auferweckung der Toten prinzipiell in Frage gestellt worden, so muß der Apostel die Notwendigkeit und Bedeutung des Auferstehungsglaubens eingehend begründen.

2.2.1 Paulus will nach 1 Thess 4,13a nicht, daß die Gemeinde von Thessalonich über die entschlafenen Christen in Unwissenheit bleibt. Er hatte dieses Thema bei seinem Gründungsaufenthalt offensichtlich nicht erörtert, sondern nur die Parusieerwartung berücksichtigt. Das hat im Zusammenhang mit Todesfällen Unruhe geschaffen, weil nicht klar war, ob und inwieweit die verstorbenen Christen an der Heilsvollendung teilhaben werden. Paulus erinnert in V.14 an Tod und Auferweckung Christi, um daraus die Folgerung zu ziehen: „So wird Gott die Entschlafenen durch Jesus (zur Herrlichkeit) führen mit ihm“ (οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ). Noch unabhängig von der Frage, wie die beiden Präpositionalwendungen „durch ihn“ und „mit ihm“ zu verstehen sind, ist damit der Gewißheit Ausdruck gegeben, daß in Entsprechung zu Jesu Sterben und Auferstehen auch die Entschlafenen durch den Tod hindurch zum Heil gelangen werden. Höchstwahrscheinlich bezieht sich sowohl διὰ τοῦ Ἰησοῦ als auch σὺν αὐτῷ auf das Verbum ἄξει: „durch Jesus“ und „mit ihm“ werden sie zum Heil „geführt“, um dann „mit (bei) ihm“ zu sein und an seinem Leben teilzuhaben (5,10). Diese Aussage begründet Paulus nun mit einem „Herrenwort“ (vgl. dazu den anschließenden Exkurs), dessen Inhalt er in 4,15b zunächst zusammenfaßt: „denn wir, die Lebenden, die übrigbleiben bis zur Parusie des Herrn, werden den Entschlafenen nicht zuvorkommen“ (οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας). In dem Zitat selbst geht es in V.16.17a im Sinne apokalyptischer Tradition um die Reihenfolge der Endereignisse, wonach bei der Parusie zuerst die in Christus Entschlafenen auferweckt werden, um dann zusammen mit den noch Lebenden in die Wolken entrückt zu werden zur Begegnung mit dem Herrn; „und so werden wir allezeit beim Herrn sein“ (V.17b: καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἔσόμεθα). Der Apostel spricht also von der Gewißheit der Totenaufweckung, ohne hier Näheres zum Vorgang der Auferweckung zu sagen.

2.2.2 In 1 Kor 15 setzt Paulus nach grundlegenden und polemischen Aussagen (V.1–11.12–19) ebenfalls damit ein, daß durch Christi Auferweckung die Gewißheit der Totenaufstehung begründet ist (V.20–22 unter Berücksichtigung der Adam-Christus-Typologie). Dann folgt wie im 1. Thessalonicherbrief eine Erörterung der Abfolge der Endereignisse, was hier jedoch stärker christologisch ausgebaut ist (V.23–28, vgl. Abschnitt 5). Nach einem weiteren polemischen Abschnitt (V.29–34) stellt Paulus die Frage nach dem Wie der Auferstehung (V.35–49). Er verwendet dazu eine ganze Reihe von Bildern und Vergleichen. Der Kerngedanke ist, daß der Mensch bei der Auferweckung von den Toten zwar verwandelt wird, aber in seiner personalen Existenz bewahrt bleibt. Ist er jetzt σῶμα ψυχικόν, ein „lebendiger irdischer Leib“, so wird er dann σῶμα πνευματικόν, ein „geistlicher Leib“, sein. Denn „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben“ (V.50). Als „Geheimnis“ teilt er deshalb mit: „Wir werden nicht alle sterben, aber wir werden alle verwandelt werden“ (πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, V.51, vgl. V.52–54a). Dann wird das Schriftwort aus Jes 25,8 erfüllt sein: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg“ (κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος, V.54b, vgl. V.55f). Mit einer Danksagung beschließt Paulus diese Ausführungen (V.57).

2.2.3 Was 1 Kor 15 von 1 Thess 4,13–18 unterscheidet, ist das mit der Auferstehungshoffnung verbundene Verwandlungsmotiv. Das ist natürlich implizit auch in dem früheren Brief vorausgesetzt; denn himmlische Existenz aufgrund der Totenaufstehung ist keine verlängerte irdische Seinsweise. Das wird nun gegenüber der korinthischen Gemeinde ausdrücklich expliziert, wobei Paulus eine Reihe von Vergleichen anführt (V.39–41), um daraus die Folgerung zu ziehen: „So auch die Auferweckung der Toten: Es wird gesät in Vergänglichkeit und wird auferweckt in Unvergänglichkeit“ (οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν· σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ, V.42, vgl. V.43–50). Der mit der Auferweckung verbundene Gedanke der Erneuerung wird daher in 1 Kor 15,51 *expressis verbis* auch auf die bei der Parusie noch Lebenden bezogen. Auferweckung von den Toten beinhaltet eine neue, total veränderte Seinweise. Das Motiv der Verwandlung aller, die an der Heilsvollendung teilhaben werden, begegnet auch in Phil 3,20f: Vom Himmel her erwarten wir Jesus Christus als „Retter“ (σωτήρ), „welcher unseren Leib der Niedrigkeit verwandeln und gleichmachen wird dem Leib seiner Herrlichkeit gemäß der Kraft, mit der er sich alles untertan machen kann“ (ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα).

2.3 Die Aussagen in 2 Kor 5,1–10 und Phil 1,21–23

1 Kor 15 hat man stets als eine nähere Ausführung von 1 Thess 4,13–18 verstanden. Eine alte Frage ist aber, ob 2 Kor 5,1–10 und Phil 1,21–23 dieselbe Auferstehungshoffnung vertreten oder ob hier eine weiterentwickelte paulinische Eschatologie vorliegt.

2.3.1 In 2 Kor 5,1–5(6–10) dürfte das kaum der Fall sein: Die „irdische Zeltwohnung“ (ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνου) soll abgebrochen und durch einen nicht mit Händen gemachten ewigen himmlischen „Bau von Gott“ (οἰκοδομή ἐκ θεοῦ) ersetzt werden (V.1). Danach sehnen sich die Glaubenden in ihrem irdischen Leben (V.2); sie erwarten die Erneuerung und die Teilhabe am ewigen Leben. Im Anschluß an dieses erste Motiv wechselt das Bild. Es geht jetzt nicht mehr um einen irdischen oder himmlischen Bau, sondern um das Bekleidetwerden, damit wir nicht als „Nackte“ (γυμνοί) dastehen werden (V.3). Die Furcht vor dem Entkleidetwerden im Gegensatz zu dem erhofften Überkleidetwerden (V.4a) bezieht sich auf das Gottesgericht und den Verlust des ewigen Heils. Die Hoffnung erstreckt sich jedoch darauf, daß das Sterbliche vom Leben „verschlungen wird“ (ἴνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς, V.4b); und dazu hat uns Gott bereits das „Angeld des Geistes“ gegeben (ὁ δόσις ἡμῶν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος, V.5). Dies entspricht der Aussage von Röm 8,11, wonach Gott die sterblichen Leiber „lebendig machen wird“ durch seinen in den Glaubenden „wohnenden Geist“ (ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν). Auch in 2 Kor 5,1–5 geht es also unter Verwendung anderer Bildmotive um die mit der Totenaufweckung verbundene Verwandlung, wobei wie in Röm 8,11 die lebendigmachende Funktion des Geistes besonders betont wird. Das ist in 2 Kor 5,6–10 verbunden mit einem Ausblick auf die erhoffte volle Gemeinschaft mit Christus und sein Gericht.

2.3.2 Noch stärker als auf 2 Kor 5,1–5(6–10) konzentriert sich die Frage nach einem veränderten Verständnis der Zukunftshoffnung auf den Text Phil 1,21–23. Häufig wird gesagt, hier sei statt von einer allgemeinen Totenaufweckung nur noch von einer individuellen Vollendungserwartung die Rede. Man darf aber von vornherein nicht übersehen, daß Paulus gerade auch im Philipperbrief Aussagen über die zukünftige Totenaufweckung und die endzeitliche Vollendung macht, die der bisher besprochenen Auffassung entsprechen. Das gilt für Phil 3,(9f)11, wonach Paulus seinerseits die endzeitliche Totenaufweckung erwartet, ebenso für 3,(20)21, wo von der dabei erfolgenden Verwandlung die Rede ist. Das ist unabhängig von der Frage, ob es sich in Kap.3 um ein selbständiges Teilstück der Korrespondenz handelt (zumal es dann später geschrieben

sein müßte). Im übrigen muß der Kontext in Kap. 1+2 beachtet werden, der in 1,6,9–11 und in 2,16 ausdrücklich auf Gericht und Heilsvollendung hinweist. Unter diesen Voraussetzungen ist auch die Stelle in 1,21–23 zu verstehen. Das bedeutet, daß die Grundauffassung von 1 Thess 4,13–5,11 und 1 Kor 15 hier keinesfalls ersetzt ist, so daß Paulus anstelle der jüdisch geprägten Auferstehungshoffnung eine hellenisierte Auffassung von der Erneuerung des Lebens im Tode aufgegriffen hätte. Wohl aber geht er auf eine Fragestellung ein, die in den beiden anderen Briefen nicht berücksichtigt ist, nämlich die Frage nach dem „Zwischenzustand“ zwischen Tod und Totenaufweckung. Was in Offb 6,9–11 auf die Märtyrer bezogen ist, wendet Paulus hier auf sich im Falle eines gewaltsamen Todes an. Sterben und Tod bedeuten nicht Getrenntsein von Christus, sondern ein „mit Christus sein“ (σὺν Χριστῷ εἶναι), das er sich mehr wünscht als das irdische Dasein, auch wenn er weiß, daß er um seiner Aufgabe und der Gemeinde willen auf Erden noch gebraucht wird. So gehört die Aussage in Phil 1,21–23 in den Gesamtzusammenhang der Erwartung zukünftiger Totenerweckung als ein spezielles Motiv mit hinein.

2.3.3 In Zusammenhang mit Phil 1,21–23 ist Röm 14,8 zu beachten. Was in Phil 1,21–23 auf das mögliche Martyrium des Apostels bezogen ist, wird von Paulus keineswegs nur als ein Vorzug besonders bewährter Christen verstanden. Nach Röm 14,8 gilt die Zugehörigkeit zu Jesus Christus im Leben wie im Sterben für alle Christen: „Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn; ob wir nun leben oder sterben, wir sind des Herrn“ (ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκωμεν· ἐάν τε οὖν ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν). Es geht also in Phil 1,21–23 ebenso wie in Röm 14,8 um die Gewißheit, daß durch den Tod die Gemeinschaft mit Christus nicht unterbrochen wird, auch wenn das Mitaufstehen und die Verwandlung noch ausstehen. Trotz der an Zeitkategorien gebundenen Verstehensvoraussetzungen des Paulus bleibt aber durchaus offen, ob dieses „mit Christus sein“ (σὺν Χριστῷ εἶναι) und das „aufgeweckt werden von den Toten“ (ἐγερθῆναι ἐκ νεκρῶν) überhaupt mit unserer Zeitvorstellung erfassbar und beschreibbar sind. Immerhin kann das „mit Christus (zusammen) sein“ in 1 Thess 5,9f nicht nur den Zustand im Tode, sondern auch die Vollendung des Heils kennzeichnen.

3. Die Hoffnung für die Welt

Hoffnung gibt es nach Paulus nicht nur für die Glaubenden. Die Hoffnung der Glaubenden erweitert sich zur Hoffnung für die Welt. Paulus

spricht, wie gezeigt wurde, mit großem Nachdruck von dem Verfallensein von Welt und Mensch an die Unheilsmacht der Sünde. Aber es geht ihm nicht nur um die endgültige Rettung all derer, die durch die Botschaft des Evangeliums bereits Heil erfahren haben, sondern ebenso um eine Erneuerung der gesamten Schöpfung, was ein Gerichtshandeln Gottes nicht ausschließt.

3.1 Daß der ganze Kosmos in das Heilsgeschehen einbezogen werden soll, wird bereits in dem von Paulus übernommenen Hymnus Phil 2, (6–8)9–11 zum Ausdruck gebracht durch das proleptische Bekenntnis der Mächte zu Jesus als Kyrios. Ebenso ist es für Paulus nach 2 Kor 5, 14f. 18f eine unumstößliche Gewißheit des Glaubens, daß das Heilswerk Gottes allen gilt und die ganze Welt von dem Versöhnungsgeschehen ergriffen werden soll: Christus ist „für alle“ gestorben und das Versöhnungshandeln gilt der ganzen Welt (vgl. dazu § 15). Die vergängliche und von der Sünde geprägte „Gestalt dieser Welt“ (σχήμα τοῦ κόσμου τούτου), wird nach 1 Kor 7,31 vergehen, und die „neue Schöpfung“ (καινή κτίσις), die nach 2 Kor 5,17 jetzt schon in der Zugehörigkeit zum „Leib Christi“ (σῶμα Χριστοῦ) erfahrbar ist, wird an deren Stelle treten.

3.2 Ausführlich hat sich Paulus in Röm 8,18–25 mit der Hoffnung für die Welt befaßt.

3.2.1 Daß die Leiden dieser jetzigen Zeit für die Glaubenden nicht ins Gewicht fallen gegenüber der kommenden Herrlichkeit, die „an uns offenbar werden soll“ (ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς), ist der Ausgangspunkt seiner Überlegungen (V.18). Aber nicht nur die Glaubenden, „die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes“ (ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται, V.19), weil damit die Befreiung des Kosmos von der Nichtigkeit verbunden ist (V.20f). Noch ist die Schöpfung der Nichtigkeit unterworfen, aber derjenige, der sie ihr unterworfen hat, gab ihr zugleich Hoffnung (V.20c); denn „die Schöpfung selbst“ (αὐτὴ ἡ κτίσις) soll befreit werden von der Sklaverei des Vergänglichen zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (V.21). Noch seufzt die ganze Schöpfung miteinander und liegt insgesamt bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt in Wehen (συστενάζειν, συνωδίνειν, V.22). Dem sind auch die Glaubenden unterworfen, obwohl sie das „Angeld des Geistes“ bereits empfangen haben; sie warten ja noch auf die endgültige „Erlösung des Leibes“ (ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος, V.23). Insofern gilt: „Wir sind gerettet, doch in Hoffnung“ (τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν, V.24a), wozu ergänzt wird, daß wahre Hoffnung sich nicht auf Sichtbares, sondern auf Unsichtbares bezieht, das in Geduld erwartet sein will (V.24b.25; vgl. 2 Kor 4,18).

3.2.2 Dreierlei muß in diesem Zusammenhang besonders beachtet werden: einmal die Aussage V.20, daß die Schöpfung in ihrer Gesamtheit der „Nichtigkeit“ (ματαιότης) unterworfen worden ist, und zwar „nicht freiwillig, sondern durch den, der sie unterworfen hat“ (οὐχ ἑκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξατα), was besagt, daß Gott sie insgesamt wegen der menschlichen Sünde der Nichtigkeit anheimgegeben hat; das geschah allerdings „auf Hoffnung hin“ (ἐφ’ ἐλπίδι), also derart, daß für sie Hoffnung geblieben ist, wenn auch unbewußt. Sodann ist nach V.21b das Hoffnungsziel für die Schöpfung die Befreiung „zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ (εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ), nämlich die Teilhabe an dem Heilsgut, das die Glaubenden bereits empfangen haben (vgl. die Aussage über die Rettung aufgrund impliziter Hoffnung in V.24a). Schließlich besteht Solidarität der Glaubenden mit der Welt darin, daß auch diejenigen, die das Angeld des Geistes haben, seufzen, leiden und auf die Erlösung ihres Leibes, also die endgültige und volle Verwirklichung der „Sohnschaft“ (υἰοθεσία), noch warten.

3.2.3 Für Paulus bedeutet das: Gott steht zu seiner Schöpfung, es besteht Hoffnung für sie, denn er will sie der Erlösung entgegenführen. Die Glaubenden dürfen dafür die Vorboten sein. Darin gründen die Gewißheitsaussagen am Ende von Röm 8 (vgl. V.38f).

4. Die Hoffnung für Israel

Paulus hat sich aufgrund seiner eigenen jüdischen Vergangenheit eingehend mit der Hoffnung für Israel befaßt. Er weiß sich nicht vom Judentum getrennt, er weiß sich nur in seinem Christusglauben und in seiner Gesetzesauffassung vom Judentum unterschieden. Gegen diese Grundhaltung des Apostels kann 1 Thess 2,14–16 nicht ausgespielt werden. Zweifellos gab es für Paulus zahllose Zusammenstöße mit jüdischen Instanzen, wovon nicht nur die Apostelgeschichte mehrfach berichtet, sondern worauf er selbst in 2 Kor 11,24 ausdrücklich Bezug nimmt (fünfmal erhielt er von Juden die Synagogenstrafe der 39 Stockschläge; vgl. den Gesamtzusammenhang V.21b–33). Entsprechend hält er auch den Juden ihre Schuld vor. Aber entscheidend ist für ihn die Erwartung, die er in Röm 9–11 ausspricht.

4.1 Die Aussagen in 1 Thess 2,14–16

4.1.1 Die Frage, ob bzw. inwieweit es sich in 1 Thess 2,14–16 um ein übernommenes Traditionsstück handelt, kann hier auf sich beruhen, in

jedem Fall hat Paulus diese Aussagen sich zu eigen gemacht. Einleitend wird in V.14 das Leiden, das die Glaubenden von ihren eigenen Landsleuten erfahren, in Beziehung gesetzt zu dem Leiden, das die „Gemeinden Gottes in Judäa“ von Seiten der Juden erfahren. Daran schließt sich in V.15a das traditionelle Motiv an, wonach Jesu Tod mit dem gewaltsamen Vorgehen der Juden gegen Propheten gleichgestellt wird (vgl. Mt 23,34 par). Das wird in V.15b.16a mit der von jüdischer Seite ausgehenden Verfolgung der Christen und der beabsichtigten Verhinderung der (gesetzesfreien!) Heidenmission parallelisiert. Das bedeutet, daß sie „Gott nicht gefallen“ und sich als „Widersacher aller Menschen“ erweisen (θεῶ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων). Letzteres ist den Juden in der Antike oft vorgeworfen worden. V.16b wird dann gesagt, daß dies alles ein fortwährendes Anhäufen ihrer Sünden sei (εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε). Soweit ist der Text klar und enthält trotz aller Polemik keine besondere Zuspitzung.

4.1.2 Was aber besagt der vielerörterte Schluß in V.16c? Heißt ἐφθασεν δὲ ἐπ’ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος an dieser Stelle, daß es um ein definitives Verfallensein an das Gottesgericht geht? Dann wäre zu übersetzen: „Das Zorngericht ist endgültig (in abschließender Weise) über sie gekommen“. Rein sprachlich ist diese Auslegung möglich und wäre ohne Röm 9–11 erwägenswert. Aber εἰς τέλος muß nicht unbedingt so verstanden werden (erst recht nicht adverbial: „völlig“), sondern, wie die Vulgata übersetzt: *usque in finem*, also: bis zum Zeitpunkt des Weltendes; oder anders ausgedrückt: für die Zeit der noch bestehenden Welt. Geht man von dieser philologisch einwandfreien Interpretation aus, dann lautet der Text in Übersetzung: „Das Zorngericht ist (in der Zeit) bis zum Ende über sie gekommen“. Somit sagt Paulus hier nichts anderes als das, was er in Röm 9–11 voraussetzt, dort aber im Blick auf das endzeitliche Heil Israels näher ausführt.

4.2 Die Erörterungen in Röm 9–11

4.2.1 Der dritte Hauptteil des Römerbriefs ist dem Geschick Israels und der endzeitlichen Hoffnung für das erwählte Volk gewidmet. Dabei muß zunächst der Gedankengang berücksichtigt werden.

4.2.1.1 Paulus setzt im Kap.9 nach der Versicherung seiner eigenen Bindung an Israel (V.1–5) mit Aussagen über Gottes Erwählungshandeln ein (V.6–23). Dabei betont er, daß bei aller Freiheit Gottes dessen erwählendes Handeln feststeht und unumstößlich ist (V.6a). Aber die Erwählungsgeschichte bezieht sich, wie schon das Alte Testament zeigt, nicht

einfach auf eine physische Nachkommenschaft (V.6–23), andererseits überschreitet sie die Grenzen des Judentums durch Einbeziehung der Heiden (V.24–29).

4.2.1.2 Mit 9,24–29 ist eine durch Schriftzitate gekennzeichnete Überleitung gegeben zu dem zweiten Hauptabschnitt in 9,30–10,21. War im Zusammenhang mit dem Hinweis auf das Herzukommen der Heiden gesagt, daß von Israel nur ein „Rest“ übrigbleiben wird (ὕπολειμμα, 9,27f), so wird das im Blick auf die ungläubigen Juden mit dem falschen Streben nach eigener Gerechtigkeit begründet: Während die Heiden die Glaubensgerechtigkeit empfangen und das „Gesetz der Gerechtigkeit“ (νόμος δικαιοσύνης) erlangt haben, hat Israel dies mit seinem Streben nach einer Gerechtigkeit aus Werken verfehlt, da sie an dem „Stein des Anstoßes“ (λίθος τοῦ προσκόμματος) gescheitert sind (9,30–33). Paulus wünscht und erbittet für sie Rettung, er gesteht auch zu, daß sie „Eifer für Gott“ (ζῆλος θεοῦ) haben (10,1f). Aber in ihrem Streben nach „eigener Gerechtigkeit“ (ἰδία δικαιοσύνη) erkennen sie die Gerechtigkeit Gottes als den wahren Heilsweg nicht (10,3). Christus ist jedoch das „Ende des Gesetzes in Bezug auf Gerechtigkeit für alle Glaubenden“ (τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην πάντι τῷ πιστεύοντι, 10,4). Bindung an das Gesetz und noch so große Gesetzestreue führt nicht zum Heil. Was immer das Gesetz sonst weiterhin bedeutet, Heilsgrundlage ist es aufgrund der Sünde nicht mehr, durch Christus ist es als Heilsweg definitiv beendet (vgl. § 14). Darum wird nun der Glaube an das Evangelium und die Rechtfertigung aus Gnaden als der wahre Weg zum Heil beschrieben (10,5–21). Es handelt sich bei 9,30–10,21 um das Herzstück dieses Teiles des Römerbriefs und vor allem auch um den hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis von Kap.11.

4.2.1.3 In Kap.11, dem dritten Hauptabschnitt, wird die Tatsache, daß nur ein „erwählter Rest“ (λεῖμμα κατ' ἐκλογήν, 11,5) aus Israel das Heil bereits angenommen hat, als Zeichen für die Rettung ganz Israels verstanden (11,1–6). Den anderen ist ein „Geist der Betäubung“ (πνεῦμα κατανύξεως) gegeben, daß sie nicht sehen und hören können (11,7–10); sie sind gestrauchelt, aber nicht verstoßen (11,11a). Vielmehr geht es um eine heilsgeschichtliche Entscheidung Gottes, damit zunächst die „Vielzahl der Heiden“ (πλήρωμα τῶν ἐθνῶν) des Heiles teilhaftig werden kann (V.11b.12). Mit dem Gleichnis vom Ölbaum (V.13–24) weist Paulus darauf hin, daß die zeitweise ausgebrochenen, aber gleichwohl zum Ölbaum gehörenden Zweige wieder eingepfropft werden sollen, wobei gleichzeitig hervorgehoben wird, daß Israel als „Wurzel“ (ρίζα) den ganzen Ölbaum trägt (V.18b; vgl. V.17). Von hier aus kommt Paulus dann zu dem Schluß in 11,25–32 mit der Doxologie in V.33–36, wonach am Ende der

Zeiten „ganz Israel gerettet werden“ soll (παῖς Ἰσραὴλ σωθήσεται, V.26a): Israel wird an dem von Gott verheißenen Heil teilhaben, Israel wird Jesus als Messias und „Retter vom Zion“ erkennen (V.26b), und Israels Erwählung wird sich am Ende der Zeiten erfüllen (V.27–32).

4.2.2 Die entscheidende Frage im Blick auf die hier ausgesprochene Hoffnung für Israel ist, was παῖς Ἰσραὴλ σωθήσεται, „ganz Israel wird gerettet werden“, in Röm 11,26a besagt. Geht es hierbei um die Rettung Israels in seiner Vollzahl, also in seinem faktischen Vorhandensein? Handelt es sich dabei eventuell um einen „Sonderweg zum Heil“ für Israel (so *Franz Mußner*), bei dem Evangelium, Rechtfertigung und Glaube keine Rolle spielen, nur das „Gnadenhandeln“ Gottes? Die beiden Fragen hängen eng miteinander zusammen. Nachdem Paulus in 9,6–23 argumentiert hat, daß die physische Zugehörigkeit allein nicht ausschlaggebend ist (vgl. Röm 4,12), und außerdem parallel zu „Vielzahl der Heiden“ (πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, 11,25) von „ihrer Vielzahl“, nämlich der Juden (πλήρωμα αὐτῶν, sc. τῶν Ἰουδαίων, 11,12), spricht, muß es sich bei παῖς (11,26a) um die Vielzahl, die überwiegende Menge handeln. Im Blick darauf wird in 11,23 ausdrücklich gesagt: „Ebenso werden auch jene, wenn sie nicht am Unglauben festhalten (ἐὰν μὴ ἐπιμένωσιν τῇ ἀπιστίᾳ), wieder eingepfropft werden“. Auch wenn Paulus in 11,33–36 auf die Unerforschlichkeit der Wege Gottes verweist, ist der Empfang des Heils für ihn nur im Zusammenhang mit Rechtfertigung und Glaube zu verstehen. Aus diesem Grunde ist ja der Abschnitt 9,30–10,21 zwischen die Ausführungen von 9,1–29 und 11,1–36 eingeschaltet.

5. Gericht und ewiges Heil

Abschließend ist noch auf Gericht und ewiges Heil im Verständnis des Paulus einzugehen. Es handelt sich um Grenzaussagen, und gerade bei solchen Grenzaussagen ist der Apostel, ebenso wie das Urchristentum insgesamt, im Unterschied zur zeitgenössischen jüdischen Apokalyptik äußerst zurückhaltend.

5.1 Die Ermahnungen zur Wachsamkeit

5.1.1 Da der Tag des Herrn kommt „wie ein Dieb in der Nacht“ (ὥς κλέπτῃς ἐν νυκτί), steht die Ermahnung zur Wachsamkeit allen Vollendungsaussagen voran. Sehr bezeichnend ist dafür 1 Thess 5,1–8: Paulus greift das Bildmotiv vom Dieb aus der Jesusüberlieferung auf (Mt

24,43 par), um vor aller falschen Sicherheit zu warnen (V.1–3; vgl. V.6f). Aber er verbindet es mit der Gewißheit, daß die Glaubenden nicht im Finstern leben, so daß der Tag sie nicht wie ein Dieb überraschen kann (V.4f). Diese Gewißheit begründet vielmehr, daß sie nüchtern sind und „angezogen mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und mit dem Helm der Hoffnung auf das Heil“, wobei das besprochene Nebeneinander von „Glaube, Liebe und Hoffnung“ (πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς) zu beachten ist (V.8, vgl. 1,3).

5.1.2 Ein damit eng verwandter Textabschnitt liegt in Röm 13,11–14 vor. Was dort auffällt, ist die Aussage, daß die Stunde gekommen sei, vom Schlaf aufzustehen; „denn jetzt ist das Heil uns näher als zu der Zeit, da wir gläubig wurden“ (νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἢ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν). Paulus lebte zweifellos in der Naherwartung der Parusie. Dennoch sind seine Aussagen über das Erwarten der Heilsvollendung und über Wachsamkeit und Geduld so grundsätzlich gehalten, daß sie von der kurzen Zeitspanne, mit der er persönlich rechnete, nicht tangiert werden. Das Ausbleiben einer in zeitlicher Nähe erwarteten Parusie hat die von ihm bezeugte Hoffnung auf Vollendung des Heils in ihrer Substanz nicht verändert.

5.2 Das Gericht Gottes

5.2.1 Alle Menschen müssen nach den Aussagen in Röm 2,2–11 vor dem Richterthron Gottes erscheinen. Bei dem „gerechten Gericht Gottes“ (δικαιοκρισία τοῦ Θεοῦ) geht es grundlegend um die Frage, ob der Mensch Gott anerkennt, ihm vertraut und entsprechend gelebt hat oder ob er in seiner Abkehr von Gott und seinem sündhaften Treiben verharrte. Auf den ersten Blick ist es dabei überraschend, daß Paulus mit der jüdischen Tradition von einem „Gericht nach den Werken“ (κατὰ τὰ ἔργα) sprechen kann, da er doch gerade die „Werke des Gesetzes“ (ἔργα νόμου) als Heilsweg radikal ausschließt. Paulus geht mit der alttestamentlich-jüdischen Tradition davon aus, daß es ein Gericht über alles Böse und alle Gottlosigkeit sein wird, wobei gerade das Tun eine entscheidende Rolle spielt. Am Ende der Zeiten sollen keineswegs nur die gottlosen Juden und die Heiden vor das Gericht Gottes gestellt werden (Röm 2,5–11), vielmehr müssen auch alle Glaubenden vor dem Richterstuhl Gottes bzw. Christi erscheinen (Röm 14,10; 2 Kor 5,10).

5.2.2 Die Erwartung, daß alle Sünder und Gottlosen vor das Gericht Gottes gestellt werden, steht für Paulus unverkennbar unter dem Vorzeichen, daß es Hoffnung für die Rettung der Welt und für das bisher

ungläubig gebliebenen Israel gibt (Röm 8,18–19; 9–11). Das schließt jedoch nicht aus, daß es bei einem Verharren im Unglauben oder einem Abfall vom Glauben auch eine Verurteilung geben wird und daß der Mensch dem „Verlorensein“ (ἀπώλεια) anheimfallen kann (vgl. 1 Kor 10,5–13; Phil 3,18f).

5.2.3 Für die Glaubenden, die ebenfalls alle vor dem Richterstuhl erscheinen müssen, handelt es sich um ein Urteil darüber, ob sie ihre Zuversicht und Hoffnung wirklich bewahrt und sich in ihrem irdischen Dasein bewährt haben. Bezeichnend sind dafür die Ausführungen in 1 Kor 3,13–15: Eines jeden Tun muß offenbar werden, es wird im Feuer des Gerichtes geprüft und zugleich geläutert. Abschließend heißt es dann: „Wird das Werk eines Menschen verbrennen, so wird er Schaden erleiden, er selbst aber wird gerettet werden, doch wie durch Feuer hindurch“ (εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός, V.14f). Die Heilsteilhabe ist also nicht in Frage gestellt, sondern wird durch die zukünftige „Rettung“ vollendet, allerdings in der Weise, daß jeder durch das Feuer des Gerichtes hindurchschreiten muß und mit all seinem Versagen konfrontiert sein wird. Gleichwohl ist es ein gnädiges Gericht angesichts des Erbarmens Gottes, der sich der Schwachheit der Menschen annimmt, sofern sie auf ihn vertrauen.

5.3 Die Heilsvollendung

Wenn wir nach den Aussagen über die Heilsvollendung bei Paulus fragen, so stellen wir hier, abgesehen von den bereits besprochenen Ausführungen über die Auferstehung der Toten, eine äußerste Sparsamkeit in den konkreten Aussagen fest.

5.3.1 Charakteristisch ist, daß Paulus vielfach traditionell vorgegebene Texte bevorzugt. Das gilt für 1 Thess 1,10, wo von der Rettung aus dem kommenden Zorngericht die Rede ist (vgl. Röm 5,9). Das gilt ebenso für das „Herrenwort“ (λόγος κυρίου) über die Abfolge der Geschehnisse bei der Parusie in 1 Thess 4,15–17. Es gilt auch für die Ausführungen über die endzeitliche „Ordnung“ (τάγμα) der kommenden Ereignisse im Zusammenhang von 1 Kor 15,23–28.

5.3.2 Sehr bezeichnend für die Erwartung der Heilsvollendung ist die Aussage in 1 Thess 5,9f: „Gott hat uns nicht für das Zorngericht bestimmt, sondern, daß wir durch unseren Herrn Jesus Christus das Heil erlangen“ (ἔθετο ἡμᾶς ... εἰς περιποίησιν σωτηρίας), und fährt fort: „Er ist für uns gestorben, damit wir ... vereint mit ihm leben werden“ (ἵνα ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν). Diese σὺν αὐτῷ-Aussage begegnet auch sonst,

wenn es um die Heilsvollendung geht (vgl. 1 Thess 4,17c; 5,10; Röm 14,8). Sie korrespondiert mit den Taufaussagen, bei denen es um ein Sterben „mit Christus“ geht, das nach Röm 6,3–5 bei dem Auferwecktwerden „mit ihm“ sein Ziel findet. Die irdische Existenz der Glaubenden und Getauften ist dagegen mit „in ihm“ (ἐν αὐτῷ) umschrieben im Sinne der Zugehörigkeit zum „Leib Christi“ (vgl. § 16).

5.3.3 Besonders beachtenswert im Zusammenhang mit der Heilsvollendung ist der Abschnitt 1 Kor 15,23–28. Die Erörterung über die Abfolge der eschatologischen Ereignisse mündet ein in die Aussage, daß Christus die ihm übertragene Königsherrschaft dem Vater zurückgibt (V.24). Er muß als der erhöhte Kyrios herrschen, „bis alle Feinde unter seine Füße gelegt werden“ (Ps 110,1). Dann wird auch der Sohn sich unterordnen, „damit Gott sei alles in allem“ (... ἵνα ᾗ ὁ θεὸς πάντα ἐν παῖσιν, V.28).

5.3.4 Alle Zukunftserwartung gründet für Paulus in der lebendigen Hoffnung, die der Glaube aufgrund der gegenwärtigen Heilerfahrung gewonnen hat. Die Hoffnung streckt sich über das Irdische und Vorfindliche hinaus auf die jenseitige Wirklichkeit Gottes. Allem Vergänglichen steht das Ewige gegenüber, das für die gesamte Welt erschlossen ist und dessen sich die Glaubenden getrösten dürfen.

Exkurs: Paulus und Jesus

1. Traditionsgeschichtliche Zusammenhänge

Es besteht kein Zweifel daran, daß Paulus Jesustradition gekannt hat. In welchem Umfang dies der Fall war, ist schwer zu sagen, weil er in seinen Gemeindebriefen nur vereinzelt darauf eingeht. Ausgangspunkt für seine Verkündigung und Theologie war nicht das Überlieferungsgut mit Worten Jesu und Erzählungen von seinem Wirken, auch nicht die Passions- und Ostergeschichte, sondern das urchristliche Kerygma. Immerhin lassen sich Zusammenhänge mit der Jesustradition feststellen. Wir haben dabei drei Gruppen zu unterscheiden.

1.1 Zitierte Herrenworte

Worte Jesu zitiert Paulus nur an vier Stellen, in 1 Kor 7,10, in 1 Kor 9,14, in 1 Thess 4,15–17 und in 1 Kor 11,23–25. Der Text von 1 Kor 14,37f gehört nicht dazu; denn das „Gebot des Herrn“ (κυρίου ἐντολή) ist hier kein Gebot, das auf Jesus zurückgeführt wird, sondern eine durch den Apostel prophetisch vermittelte Weisung des Erhöhten.

1.1.1 Am deutlichsten ist der Zusammenhang mit der Jesustradition in 1 Kor 7,10. Das Gebot des Kyrios, wonach „eine Frau sich von ihrem Mann nicht scheiden lassen soll“ (γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρός μὴ χωρισθῆναι), das Paulus in V.11–16 interpretiert, bezieht sich unverkennbar auf das Wort Jesu zurück, das in Mk 10,9//Mt 19,6b bzw. in Mk 10,11f//Mt 5,32//Lk 16,18 in unterschiedlichen Fassungen vorliegt. Die Grundintention ist aber an allen Stellen gleich: Eine einmal geschlossene Ehe soll im Sinne des Schöpferwillens Gottes nicht aufgelöst werden.

1.1.2 Auch in 1 Kor 9,14 ist ein deutlicher Rückbezug auf die Jesustradition erkennbar, wenn es heißt: „So hat der Herr geboten, daß diejenigen, die das Evangelium verkündigen, aus dem Evangelium leben“ (οὕτως ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν). Das entspricht der Anweisung in den Aussendungs-

reden Mt 10,10/Lk 10,7, daß ein Arbeiter seiner Speise/seines Lohnes wert ist. Zur eigenen Praxis des Paulus vgl. § 17.

1.1.3 Schwieriger liegen die Dinge bei 1 Thess 4,15–17. Paulus setzt voraus, daß es sich hier um ein „Herrenwort“ (λόγος κυρίου) handelt. Aber das dürfte kaum der Fall sein, vielmehr handelt es sich um ein von ihm übernommenes Prophetenwort, das im Namen des erhöhten Herrn weitergegeben worden ist. Hinzu kommt an dieser Stelle eine inhaltliche Schwierigkeit: Liegt in V.15b oder erst in V.16.17a(17b) das Zitat dieses Herrenwortes vor? Es ist überwiegend wahrscheinlich, daß V.15b eine zusammenfassende paulinische Formulierung ist, die im argumentativen Zusammenhang mit V.13f steht: „Wir, die Lebenden, die bis zur Parusie übrig bleiben, werden den Entschlafenen nicht zuvorkommen“. Dann folgt in V.16.17a das Zitat: „Der Herr selbst (αὐτός ὁ κύριος) wird beim Befehlswort, bei der Stimme des Erzengels und bei der Posaune Gottes, herabkommen vom Himmel (καταβήσεται ἀπ’ οὐρανοῦ), und die Toten in Christus werden zuerst auferstehen (καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον), dann werden wir, die übriggebliebenen Lebenden, mit ihnen hinweggerafft werden auf Wolken zur Begegnung mit dem Herrn in der Luft“ (ἅμα σὺν αὐτοῖς ἄρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα). Der anschließende V.17b, daß wir „allezeit mit dem Herrn zusammensein werden“ (πάντοτε σὺν κυρίῳ ἔσόμεθα), dürfte ebenso wie V.15b ein paulinisches Interpretament sein. Wir stellen bei diesem „Herrenwort“ somit fest, daß Paulus Jesusworte voraussetzt, in denen ähnlich wie in dem Traditionsgut der Evangelien vorösterliches Gut mit nachösterlicher Tradition bereits verbunden war.

1.1.4 Jesustradition mit einem erzählenden Rahmen übernimmt Paulus in 1 Kor 11,23–25(26), den Einsetzungsworten für die Feier des Herrenmahles. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß diese Tradition an das letzte Mahl Jesu anknüpft und daß zumindest für das Brotwort mit einer authentischen Aussage Jesu zu rechnen ist. Das schließt nicht aus, daß der Text seine jetzige Fassung durch die Urgemeinde erhalten hat und in seiner vorliegenden Gestalt eine ätiologische Funktion für die urchristliche Herrenmahlsfeier besitzt.

1.1.4.1 Wenn Paulus in V.23a sagt: „Ich habe von dem Herrn übernommen, was ich euch übergeben habe“ (ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν), dann ist dabei nicht im Sinne von Gal 1,12 an eine unmittelbare Offenbarung durch den Auferstandenen zu denken, vielmehr bezieht sich Paulus auf eine Tradition, die ihren Ursprung und Anfang im Wirken Jesu hat. Die Hoheitsbezeichnung κύριος verwendet er ja sowohl für den irdischen Jesus, wie aus 1 Kor 7,10; 9,5.14; Gal 1,19 hervorgeht, als auch für den Erhöhten (passim). Da hier, wie die Verben

„übernehmen“ (παραλαμβάνειν) und „übereben“ (παραδιδόναι) zeigen, ein Traditionsvorgang vorausgesetzt ist, muß die Wendung „von dem Herrn“ (ἀπὸ τοῦ κυρίου) auf den Traditionsbeginn bezogen werden, der bei Jesus selbst liegt.

1.1.4.2 Mit V.23b wird auf den Zusammenhang der Passionsgeschichte verwiesen, ohne daß es sich um ein aus dem Kontext der Passionserzählung herausgelöstes Traditionsstück handelt, vielmehr hatte dieser Text bereits eine selbständige Stellung und Funktion. Umgekehrt zeigen jedoch auch die Mahlberichte in Mk 14,22–25 parr eine deutliche liturgische Stilisierung, sind also ihrerseits innerhalb des Erzählungszusammenhangs eigenständig geprägt. Daß es sich in 1 Kor 11,23c–25 um eine vorgegebene Tradition handelt, zeigt die Parallele in Lk 22,19f. In beiden Fällen haben wir ja dieselbe Ausprägung sowohl des Brot- als auch des Kelchwortes. Dagegen hat Paulus in V.26 das in den Synoptikern erhaltene Verheißungswort Mk 14,25 parr nicht im Wortlaut übernommen, vielmehr an dessen Stelle mit der Wendung „bis er kommt“ (ἄχρι οὗ ἔλθῃ) lediglich einen Hinweis auf die Parusie berücksichtigt, während er darüber hinaus in diesem Vers das Essen des Brotes und das Trinken des Kelches als eine spezifische Gestalt der Verkündigung des Todes des Herrn deutet.

1.2 Anspielungen auf Jesusworte

Bei Paulus finden sich ebenso wie in anderen neutestamentlichen Briefen auch Jesusworte, die nicht als solche gekennzeichnet sind. Dieser Sachverhalt liegt vor allem in der Paränese vor. Im Rahmen der Ermahnungen zu rechter christlicher Lebensführung werden Worte Jesu mit Anweisungen anderer Art zusammengestellt, ohne davon unterschieden zu sein.

1.2.1 Besonders deutlich ist dieser Sachverhalt bei der Erwähnung des Liebesgebotes in Röm 13,9b und in Gal 5,14b. Auch wenn die Fassung als Doppelgebot der Liebe fehlt und dem Gebot der Nächstenliebe nicht ausdrücklich die Interpretation im Sinn der Feindesliebe gegeben wird, sondern lediglich eine Zitation von Lev 19,18 vorliegt, ist doch nicht zu verkennen, daß damit auf Jesu eigene Verwendung des Liebesgebotes Bezug genommen wird.

1.2.2 Ein deutlicher Hinweis auf ein Jesuswort liegt auch in 1 Kor 13,2 vor: Wo die Liebe fehlt, nützt es sogar nichts, einen bergeversetzenden Glauben zu haben (vgl. Mk 11,22b.23//Mt 21,21 und Lk 17,6//Mt 17,20). Die Einheit von Glaube und Liebe darf unter keinen Umständen ausein-

anderbrechen; das gilt für die Verkündigung Jesu ebenso wie für die Theologie des Paulus.

1.2.3 Unverkennbare Anspielungen auf Jesusworte begegnen schließlich noch in Röm 12,14 bei der Aufforderung zum Segen für die Verfolger (vgl. Mt 5,44) sowie in Röm 12,21 bei der Mahnung, das Böse mit Gutem zu überwinden (vgl. Mt 5,39).

2. Sachliche Zusammenhänge

Wesentlich wichtiger sind die sachlichen Zusammenhänge zwischen Paulus und Jesus. Da eine traditionsgeschichtliche Verbindung offenkundig ist, handelt es sich nicht um mehr oder weniger zufällige Analogien, sondern um einen bewußten Vorgang der Rezeption und gleichzeitigen Neuinterpretation. Der immer wieder erhobene Vorwurf, daß Paulus die Botschaft Jesu „überlagert“ oder gar „verfälscht“ habe, ist keinesfalls berechtigt. Einerseits muß gesehen werden, daß Paulus Tradition der nachösterlichen Gemeinde übernimmt, die ihrerseits die Verkündigung Jesu bereits gedeutet hatte, andererseits ist es zweifellos Paulus gewesen, der durch intensive theologische Reflexion diesen Interpretationsprozeß konsequent weitergeführt hat.

2.1 Die Verkündigung des Evangeliums

Fragt man nach den Gemeinsamkeiten zwischen Jesus und Paulus, so ist mit dem Verständnis des Evangeliums als Froh- und Heilsbotschaft im Sinne der Verheißung von Jes 52,7 und 61,1f einzusetzen. Jesus hat nach Mt 11,5par; Lk 4,18 darauf Bezug genommen. Natürlich versteht Paulus das Evangelium nicht in genau derselben Weise wie Jesus mit seiner Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft. Für den Apostel ist das Passions- und Ostergeschehen und damit die christologische Durchdringung der Evangeliumsbotschaft ausschlaggebend.

2.2 Gottesherrschaft und Rechtfertigung

2.2.1 Am auffälligsten ist, daß bei Paulus die für Jesus zentrale Thematik der „Herrschaft Gottes“ (βασιλεία τοῦ θεοῦ) zurücktritt. Sie fehlt zwar nicht, begegnet vielmehr in Röm 14,17; 1 Kor 4,20; 6,9f; 15,24.50; Gal 5,21 sowie in 1 Thess 2,12, aber es handelt sich durchweg um

formelhafte Wendungen, die nicht einmal besonders hervorgehoben sind. Auf der einen Seite geht es um das Motiv vom „Erbem des Reiches (Gottes)“, dem κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν (τοῦ θεοῦ); so in 1 Kor 6,9f; 15,50; Gal 5,21. Dabei wird die βασιλεία als zukünftiges Heilsgut verstanden, was in 1 Thess 2,12 noch dadurch unterstrichen ist, daß von der Berufung „in sein Reich und seine Herrlichkeit“ (εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν) gesprochen wird. An anderen Stellen wird die Gottesherrschaft als gegenwärtiges Heilsgut angesehen, und es werden Unterschiede und Besonderheiten der βασιλεία τοῦ θεοῦ gegenüber der irdischen Wirklichkeit hervorgehoben, so in Röm 14,17 mit dem Hinweis auf Gerechtigkeit und Friede und in 1 Kor 4,20 mit der Aussage, daß die Gottesherrschaft sich nicht in Worten, sondern in Kraft erweist (οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἐν δυνάμει). Immerhin ist bei diesem durchaus fragmentarischen Gebrauch der βασιλεία-Tradition noch erkennbar, daß es bei Paulus wie bei Jesus sowohl um Heilsgegenwart als auch um Heilsukunft geht.

2.2.2 Neben diesen Aussagen über die Gottesherrschaft liegt in 1 Kor 15,24f die bereits erwähnte Modifikation vor, bei der es um die βασιλεία Christi als des erhöhten Herrn geht. In der Zeit zwischen Auferstehung und Parusie ist Jesus nicht nur als Kyrios eingesetzt (Phil 2,9–11), er ist auch Repräsentant der βασιλεία, die er am Ende der Zeiten an Gott zurückgeben wird (1 Kor 15,26–28).

2.2.3 Mit dem bisher Gesagten ist das Verhältnis des Apostels Paulus zu Jesu Verkündigung noch nicht hinreichend gekennzeichnet. Zu Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft gehört der bedingungslose Zuspruch des Heils an jeden, der sich im Vertrauen auf Gott beschenken und aus allen seinen Bindungen befreien läßt. Es ist sicher nicht zufällig, daß in diesem Zusammenhang bereits innerhalb der Jesustradition das Thema des rechtfertigenden Handelns Gottes auftaucht, wie Lk 18,14a zeigt (vgl. Mt 6,33). Paulus hat mit seiner Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes den bedingungslosen Zuspruch des Heils, der für Jesu Wirken kennzeichnend ist, aufgenommen und entfaltet. Das *sola gratia* des Heils und die Voraussetzungslosigkeit auf Seiten des Menschen werden von ihm ebenso hervorgehoben wie die Bedingungslosigkeit des Vertrauens, der menschlichen πίστις. Hier liegt zweifellos die deutlichste Klammer vor, die Jesu Botschaft und die Verkündigung des Paulus miteinander verbindet. Das bedeutet, daß die entscheidenden Zusammenhänge nicht an bestimmten Begriffen und Traditionselementen erkennbar werden, sondern in der übereinstimmenden Grundintention (vgl. Eberhard Jüngel).

2.3 Jüngerschaft und Kirche

2.3.1 Entsprechend lassen sich auch in dem Verständnis von Jüngerschaft und Jüngergemeinschaft sachliche Übereinstimmungen feststellen. Schon in der vorpaulinischen Gemeinde waren Taufe und Glaube an die Stelle der Nachfolge getreten. Indem Paulus den Glauben als umfassende Bestimmung der Jüngerexistenz versteht, hat er die ganzheitlich-personale Auffassung der Nachfolge im Sinne Jesu aufgenommen, ohne dabei den Begriff „nachfolgen“ zu verwenden.

2.3.2 Entsprechend hat er das Selbstverständnis der Jüngergemeinschaft als Gottesvolk darin festgehalten, daß er den inzwischen stärker auf die Einzelgemeinde bezogenen ἐκκλησία-Begriff auch im Blick auf die Gesamtheit der Glaubenden im Sinn von „Kirche“ verwendet und durch die Vorstellung vom „Leib Christi“ als übergreifender Heilsgemeinschaft ergänzt hat.

2.3.3 Schließlich hat er in den ermahnenen Abschnitten seiner Briefe eine christliche Ethik entfaltet, die die am Liebesgebot orientierte Jüngerethik Jesu konsequent weiterführt. Auch wenn Paulus sich dabei an der paränetischen Überlieferung der nachösterlichen Gemeinde orientiert, ist er von demselben Zentralmotiv ausgegangen.

2.4 Die Aussage in 2 Kor 5,16

Berücksichtigung verdient in diesem Zusammenhang noch die Stelle 2 Kor 5,16. Die Wendung „Auch wenn wir Christus (bisher) dem Fleische nach gekannt haben, so erkennen wir ihn (so) jetzt nicht mehr“ (εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκουμεν) in V.16b muß konsequent unter Voraussetzung von V.16a verstanden werden, wonach es für die Glaubenden kein „erkennen“ bzw. „kennen nach dem Fleische“ (γινώσκειν bzw. εἰδέναι κατὰ σάρκα) mehr gibt. Das bedeutet, daß „nach dem Fleisch“ (κατὰ σάρκα) in V.16b nicht mit Χριστός verbunden werden darf, als handle es sich im Sinne von Röm 1,3b um den irdischen Jesus. Die Wendung κατὰ σάρκα muß ebenso wie in V.16a adverbial verstanden werden; denn in V.16b geht es darum, daß es gerade auch im Blick auf die Person Jesu Christi kein „Erkennen nach dem Fleisch“ mehr gibt, also keine Beurteilung außerhalb des Glaubens und eines geistgewirkten Verstehens.

2.5 Fazit

Die Verkündigung und Theologie des Apostels Paulus zeigt insgesamt eine fundamentale sachliche Übereinstimmung mit Jesu Botschaft. Zugleich aber wird eine Explikation erkennbar, die vor allem die christologische, die soteriologische und die ekklesiologische Dimension in neuer Weise verdeutlicht. Entscheidend ist, daß die Person Jesu nicht nach irdischen Kriterien betrachtet wird, sondern in seiner spezifischen Gestalt als der von Gott in die Welt Gesandte, der für uns gestorben ist und von Gott auferweckt wurde.

Teil IV

Die Theologie der Paulusschule

§ 19 Das Phänomen der Paulusschule

1. Deuteropaulinische Schriften im Neuen Testament

Bei den bisher behandelten sieben Briefen des *Corpus Paulinum* ist die Herkunft von Paulus in der neueren Forschung unbestritten. Die sechs weiteren Briefe, die dem Präskript nach auf Paulus zurückgehen, gehören zur Tradition der Paulusschule. Das ist beim Epheserbrief und den drei Pastoralbriefen allgemein anerkannt. Dagegen wird der 2. Thessalonicherbrief und der Kolosserbrief von einigen Exegeten als möglicherweise authentisch angesehen. Es gibt aber gravierende Gründe, die für die nachpaulinische Herkunft auch dieser Briefe sprechen.

1.1 Mitarbeiter und Nachfolger des Paulus

1.1.1 Paulus hat, wie wir aus seinen Briefen und der Apostelgeschichte wissen, zahlreiche Mitarbeiter gehabt. Ohne daß ein regelrechter Schulbetrieb vorausgesetzt werden darf, wie das in antiken Philosophenschulen der Fall war oder später in den Talmudschulen, ist damit zu rechnen, daß der Apostel seinen Mitarbeitern grundlegendes Wissen vermittelt hat, um sie für eine eigenständige Arbeit zu befähigen. Paulus selbst hatte grundlegende Tradition übernommen, die er nicht nur seinen Gemeinden, sondern nicht zuletzt seinen Schülern weitergab. Dabei hat er den Mitarbeitern zweifellos auch wesentliche Elemente seiner eigenen Verkündigung und Theologie vermittelt.

1.1.2 In der Zeit nach dem Tode des Apostels hatten die Schüler die Aufgabe, die paulinischen Gemeinden weiter zu betreuen und die paulinische Tradition zu bewahren. Sie sind zu seinen Nachfolgern geworden. Das wird an der Stellung, die Timotheus und Titus in den Pastoralbriefen haben, deutlich. Auch für diese Zeit ist nicht anzunehmen, daß es zu einem streng schulmäßigen Umgang mit dem überkommenen Gut der Verkündigung und Lehre kam, wohl aber gab es eine lebendige Weitergabe in den verschiedenen Bereichen des paulinischen Missionsgebietes. Wegen der Bindung an das Erbe des Paulus ist es gleichwohl angemessen,

den Begriff der „Schule“ anzuwenden (vgl. *Hans Conzelmann*). Zumindest ist von einer Paulustradition zu sprechen, die sich in den genannten Dokumenten niedergeschlagen hat.

1.1.3 In der Paulusschule ging es nicht um das bloße Festhalten an der vom Apostel vorgegebenen Tradition, vielmehr um deren Weiterentwicklung. Das zeigt sich ebenso in der Christologie wie in der Ekklesiologie und der Eschatologie. Je nach der Situation und der Zusammensetzung der Gemeinden haben sich Veränderungen in der theologischen Konzeption ergeben. Es muß deshalb geklärt werden, wie es dazu gekommen ist und worin die jeweiligen Besonderheiten liegen.

1.2 „Pseudonymität“ – „Deuteronymität“

1.2.1 Entsprechend antiker Gepflogenheit wurde die auf einen namhaften Lehrer zurückgehende Überlieferung unter dessen Namen veröffentlicht. Man wollte bei aller Eigenständigkeit dokumentieren, daß entscheidende Voraussetzungen übernommen worden sind und daß man in einem bestimmten Traditionskontinuum steht. Was im Alten Testament und Frühjudentum bei der weitgehend auf David zurückgeführten Psalmen-dichtung oder der Salomo zugeschriebenen Spruchdichtung seinen Niederschlag gefunden hatte, das war im griechischen Bereich vor allem in den Philosophenschulen üblich, wie allein Platos Inanspruchnahme der Person des Sokrates zeigt. Auch im Urchristentum ist diese Praxis übernommen worden, nicht nur von den Paulus-Schülern, sondern ebenso bei anderen Traditionszusammenhängen, wie die Petrusbriefe, der Jakobusbrief und der Judasbrief erkennen lassen.

1.2.2 Der häufig verwendete Begriff „Pseudonymität“ ist ungeeignet für die Beschreibung dieses Sachverhaltes, sollte daher vermieden werden (gegen *Brox* u.a.). Er enthält ein Kriterium, das im vorliegenden Falle nicht anwendbar ist; denn es geht nicht um eine „Fälschung“. Es handelt sich keineswegs um die ungerechtfertigte Inanspruchnahme des Namens des Apostels, vielmehr um die bewußte Wahrung und Weiterführung einer Tradition, die auf Paulus zurückgeht und in seinem Schülerkreis gepflegt worden ist. Wir sprechen daher von „deuteropaulinischen Briefen“, und anstelle des Begriffs der „Pseudonymität“ sollte künftig nur noch der von *Joachim Gnilka* eingeführte Begriff der „Deuteronymität“ verwendet werden (Kommentar zum Kolosserbrief S. 23f).

1.2.3 Die Feststellung, daß einzelne Briefe des *Corpus Paulinum* nicht von Paulus selbst stammen, sondern deuteronym sind, ist kein Werturteil. Im Kreis der Paulusschüler gab es Gestalten, die in ähnlichem Maße wie

ihr Lehrer zu hohen theologischen Leistungen befähigt waren. So gehört beispielsweise der Epheserbrief zu den theologisch bedeutendsten Schriften des Neuen Testaments, auch wenn wir nicht wissen, wer diese Schrift verfaßt hat.

1.3 Zur Unterscheidung paulinischer und deuteropaulinischer Schriften

Die ausführliche Erörterung der Gründe für die deuteropaulinische Herkunft der genannten sechs Briefe gehört in die sogenannte „Einleitung ins Neue Testament“, die Entstehungsgeschichte der urchristlichen Schriften. Hier seien nur die vier Kriterien erwähnt, die für das Urteil, daß es sich nicht um einen authentischen, sondern um einen deuteropaulinischen Brief handelt, maßgebend sind. Ein Einzelkriterium reicht in der Regel nicht aus, um einen Brief unter dem Namen des Paulus als deuteropaulinisch zu erklären; es müssen mehrere Kriterien anwendbar sein, auch wenn nicht immer alle vier einen Schluß zulassen.

1.3.1 Die Verschiedenheit von Sprache und Stil ist an erster Stelle zu berücksichtigenden. Auffällig ist der Unterschied des Sprachstils gegenüber Paulus einerseits beim Kolosser- und Epheserbrief mit ihrer betont plerophoren Ausdrucksweise und ihren meist überaus langen Satzgefügen, andererseits bei den Pastoralbriefen mit ihrem nüchternen apodiktischen Sprachduktus. Nicht eindeutig anwendbar ist dieses Kriterium auf den 2. Thessalonicherbrief, weil er sprachlich den Paulusbriefen sehr viel nähersteht, doch lassen sich auch hier zahlreiche Hapoxlegomena und gewisse sprachliche Besonderheiten feststellen, die in Koordination mit den anderen Kriterien verwertbar sind.

1.3.2 Sehr wichtig ist ein literarischer Vergleich. Bei dem Nebeneinander des 1. und des 2. Thessalonicherbriefes läßt sich zeigen, daß der 2. Thessalonicherbrief hinsichtlich des Aufbaus und zahlreicher Einzelformulierungen vom 1. Thessalonicherbrief abhängig ist; es handelt sich um eine Neufassung des vorgegebenen Paulusbriefes. Darüber hinaus ergibt ein Vergleich zwischen dem Kolosser- und dem Epheserbrief, daß der Verfasser des Epheserbriefes den Kolosserbrief bereits gekannt haben muß, ihn voraussetzt und in einer neuen Weise interpretiert.

1.3.3 Von erheblicher Bedeutung ist sodann die jeweils vorausgesetzte Gemeindesituation.

1.3.3.1 Die im 2. Thessalonicherbrief kritisch beurteilte schwärmerische Naherwartung mag zwar schon zur Zeit des Paulus denkbar sein, sie ist gleichwohl eindeutig von der Situation des 1. Thessalonicherbriefes unterschieden. Angesichts der Abhängigkeit vom 1. Thessalonicherbrief

und dessen Umgestaltung ist daher kaum damit zu rechnen, daß diese veränderte Gemeindesituation in die Lebenszeit des Paulus gehört. Hinzu kommt als weiteres Indiz, daß inzwischen ein Streit um rechte und falsche Paulusinterpretation und um die zu Recht oder zu Unrecht auf Paulus zurückgeführten Briefe im Gange ist (vgl. 2 Thess 2,1f und dazu 3,17).

1.3.3.2 Beim Kolosserbrief widerspricht die Situationsbeschreibung in 4,7–18 den authentischen Paulusbriefen nicht; ähnliches gilt für Präskript und Proömium (1,1f.3–8; vgl. 1,7 mit 4,12). Dagegen stoßen wir im Mittelteil 2,6–3,4 auf eine Bedrohung der Gemeinde durch eine Irrlehre, die sich von den bei Paulus vorausgesetzten Gegnern erheblich unterscheidet (auch gegenüber Gal 4,3.9). Mag dies noch kein ausreichender Grund sein, so kommt im Blick auf die theologische Argumentation in Kol 1,9–4,6 ein wichtiges inhaltliches Kriterium hinzu. Die mehrfach in der Forschung vertretene Lösung, daß ein ursprünglicher Paulusbrief überarbeitet worden ist, wie wir das beim 2. Thessalonicherbrief feststellen können, ist in jedem Fall erwägenswert.

1.3.3.3 Der Epheserbrief ist hinsichtlich des Situationsbezugs insofern eindeutig deuteropaulinisch, als der Brief den Charakter eines Schreibens an eine unbekannte Gemeinde hat und abgesehen von der stereotypen Erwähnung der Gefangenschaft des Paulus in 3,1 und 4,1 sowie dem aus Kol 4,7f übernommenen Text von Eph 6,21f keinerlei konkrete Hinweise enthält. Da Paulus zweieinhalb bis drei Jahre in Ephesus gelebt hat, ist dies schwer verständlich, weswegen man schon in früher Zeit mit einer ursprünglich anderen Adresse gerechnet hat, wie bei Marcion die Angabe „An die Laodizener“ zeigt. Doch löst diese Annahme die Probleme nur teilweise, da der mangelnde Situationsbezug für Paulus ganz untypisch ist.

1.3.3.4 Die Pastoralbriefe schließlich zeigen gegenüber den zweifellos authentischen Paulusbriefen, aber auch gegenüber dem Kolosser- und dem Epheserbrief eine tiefgreifend veränderte Gemeindesstruktur mit bereits vorausgesetzten institutionellen Ämtern, so daß diese Schriften aufgrund ihrer Situationsschilderung nicht als genuin paulinisch angesehen werden können. Ein Problem stellen allerdings die persönlichen Nachrichten, speziell im 2. Timotheusbrief, dar. Im Blick darauf ist damit zu rechnen, daß eine ältere, möglicherweise literarische Tradition vorhanden war, die eingearbeitet wurde.

1.3.4 Am wichtigsten sind die sachlich-theologischen Verschiedenheiten. Sie sind beim 2. Thessalonicherbrief ebenso auffällig wie beim Kolosser- und Epheserbrief, aber in anderer Weise auch bei den Pastoralbriefen. Sie des näheren zu untersuchen, ist Aufgabe der folgenden Paragraphen.

2. Unterschiedliche Entwicklungen in der Paulusschule

2.1 Ein noch so vorläufiger Vergleich zwischen den sechs deuteropaulinischen Schriften zeigt, daß in der Paulusschule keine einheitliche theologische Konzeption vorauszusetzen ist. Sie hat sich in sehr unterschiedlicher Weise entwickelt. Neben einer verstärkt apokalyptischen Weiterführung der paulinischen Verkündigung im 2. Thessalonicherbrief stoßen wir auf eine tiefgreifende Neuinterpretation im Kolosser- und im Epheserbrief, und wir stoßen auf das Phänomen beginnender Traditionsfixierung und institutioneller Traditionssicherung in den Pastoralbriefen. Natürlich muß man voraussetzen, daß in dem relativ großen paulinischen Missionsbereich die Traditionsweitergabe und -auslegung an verschiedenen Orten unter jeweils anderen Bedingungen erfolgt ist, sei es, daß sie in einer stärker jüdenchristlichen oder einer stärker heidenchristlichen Gemeinde beheimatet war. Gilt dies vor allem für den 2. Thessalonicherbrief einerseits und den Kolosser- und Epheserbrief andererseits, so ist für die Pastoralbriefe vorauszusetzen, daß durch das rasche Anwachsen der Gemeinden und drohende Irrlehren eine starke Zersetzungsgefahr vorhanden war, die zu strafferer Organisation und zu bewußter Traditionsfixierung nötigte.

2.2 Wie vielfach bei großen Theologen ist das Erbe des Paulus nicht geradlinig weitergeführt und ausgebaut worden, sondern in einem nicht unerheblichen Maße durchaus umstritten gewesen. Das zeigt besonders die Auseinandersetzung über rechte und falsche Paulustradition in 2 Thess 2,2. Auch die im Kolosserbrief bekämpften Irrlehrer werden sich wohl auf Paulus berufen haben, und in den Pastoralbriefen ist es, wie 2 Tim 2,14–21 zeigt, eindeutig, daß die Irrlehrer „von der Wahrheit abgeirrt sind“, also aus der Gemeinde hervorgegangen sind (V.18). Es gab somit nicht nur eine verschiedenartige Weiterführung der Paulustradition, es gab auch ausgesprochene Fehlentwicklungen, von denen man sich abgrenzen mußte.

2.3 Daß Paulustradition nach dem Tod des Apostels schriftlich fixiert wurde, überrascht nicht. Es ist ein typisches Phänomen der „nachapostolischen Zeit“ zwischen den sechziger Jahren und der Jahrhundertwende (dazu vgl. § 23). Aus der eigentlich „apostolischen Zeit“ besitzen wir als literarische Dokumente nur die authentischen Paulusbriefe. Alle sonstige „apostolische Tradition“ ist erst im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts verschriftlicht worden. Damit verband sich zunehmend das Bestreben, das überkommene Gut gegenüber allen häretischen Tendenzen definitiv festzulegen. So ist die nachapostolische Zeit ebenso durch das Festhalten an der Tradition der apostolischen Zeit gekennzeichnet wie an deren weiterführender Interpretation.

2.4 Noch ein letzter Hinweis ist hier notwendig: Auch die Wechselwirkung zwischen paulinischer und nichtpaulinischer Tradition in der Zeit nach dem Tode des Apostels ist zu berücksichtigen. So hat die Paulustradition über den im engeren Sinn paulinischen Missionsbereich hinaus Einfluß gewonnen, wie ansatzweise der 1. Petrusbrief zeigt. Umgekehrt haben sich judenchristliche Überlieferungen nach 70 n. Chr. wieder verstärkt ausgewirkt und sich auch im hellenistischen Raum bis zu einem gewissen Grade durchgesetzt, wie die verstärkte Rezeption apokalyptischen Denkens im 2. Thessalonicherbrief erkennen läßt. Die Tendenz zu einer strafferen Gemeindeorganisation zeigt sich auch in anderen Schriften des Neuen Testaments (Matthäusevangelium, Jakobusbrief, 1. Petrusbrief).

§ 20 Der 2. Thessalonicherbrief

1. Das Verhältnis zum 1. Thessalonicherbrief

1.1 *William Wrede* hat bereits 1903 überzeugend nachgewiesen, daß der 2. Thessalonicherbrief vom 1. Thessalonicherbrief literarisch abhängig ist, also eine Überarbeitung dieses Briefes darstellt. Die Thematik und das Grundgerüst des 1. Thessalonicherbriefes werden übernommen, aber bestimmte Konturen sollen deutlicher herausgearbeitet und Abgrenzungen eindeutiger festgelegt werden. So tritt das Proömium 2 Thess 1,3–12 an die Stelle von 1 Thess 1,2–10, der Abschnitt 2 Thess 2,1–12 ersetzt 1 Thess 2,1–3,11 (außer 2,13), die Paränese ist gekürzt und überarbeitet, und die eschatologischen Ausführungen aus 1 Thess 4,13–5,11 sind entfallen.

1.2 Spricht schon der literarkritische Befund gegen die Herkunft des 2. Thessalonicherbriefes von Paulus, so gilt das erst recht für die Hauptthemen des Schreibens. In der Eschatologie spielt neben einer verstärkten Parusieerwartung die Antichristvorstellung und die Auffassung vom göttlichen Strafgericht eine entscheidende Rolle. Auch das Verhalten in der noch bestehenden Welt wird anders gesehen. Als zentraler Diskussionsgegenstand erweist sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem gegenwärtigen und dem noch ausstehenden Heil. Darauf sind in der Paulusschule durchaus verschiedene Antworten gegeben worden, die sich alle von der Konzeption des Apostels unterscheiden. Daß es in nachpaulinischer Zeit auch einen heftigen Streit über rechte Paulustradition und -interpretation gegeben hat, wurde bereits im vorigen Paragraphen erwähnt.

2. Theologische Eigenart

2.1 Die Eschatologie

Im Blick auf die Eschatologie fällt bei einem Vergleich zwischen dem 1. und dem 2. Thessalonicherbrief einerseits auf, daß das sogenannte Pro-

ömium erheblich verändert worden ist, und andererseits, daß in 2 Thess 2,3–12 ein Abschnitt eingeschoben wurde, der keinerlei Anhalt an dem Text des 1. Thessalonicherbriefes hat. Gerade diese beiden Textabschnitte lassen die veränderte eschatologische Konzeption des deuteropaulinischen Verfassers erkennen.

2.1.1 Der zentrale Briefabschnitt 2 Thess 2,3–12

2.1.1.1 Die Antichristvorstellung begegnet in den zweifellos authentischen Briefes des Paulus nicht. Sie geht auf frühjüdische Vorstellung zurück und taucht andeutungsweise in Mk 13,14//Mt 24,15 auf, wird sonst aber nur in der Johannesoffenbarung und an der vorliegenden Stelle aufgegriffen (der Begriff *ἀντίχριστος* begegnet nur im übertragenen Sinn in 1 Joh 2,18.22; 4,3; 2 Joh 7). Während in Offb 13 eine breite und anschauliche Schilderung der Gestalt des Antichristen gegeben wird, beschränkt sich 2 Thess 2,3–12 auf Aussagen über dessen Funktion und die Begrenzung seines Wirkens.

2.1.1.2 Der Antichrist wird in 2,3b.4a folgendermaßen gekennzeichnet: „Der Mensch der Gesetzlosigkeit, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich über alles erhebt, was Gott oder Heiligtum heißt“ (*ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρούμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα*), wozu noch in V. 4b, vergleichbar mit Mk 13,14 par bzw. der auch dort zugrundeliegenden Stelle Dan 11,36, hinzugefügt wird: „so daß er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich selbst bezeichnet, daß er Gott ist“ (*ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσει ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός*). Entsprechend zu V. 3b wird er in V.8 der „Gesetzlose“ (*ὁ ἄνομος*) genannt, und es wird in V.9 von seiner „Erscheinung in der Kraft des Satans mit aller Macht und mit lügnerischen Zeichen und Wundern“ (*παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους*) gesprochen. Darum wird dann auch in V.10f gesagt, daß er alle, die verlorengelassen, betrügen und zur Ungerechtigkeit verführen wird: Sie gehen verloren, „weil sie sich der Liebe zur Wahrheit verschlossen haben, durch die sie gerettet werden sollten. Darum läßt Gott sie der Macht des Irrtums (*ἐνέργεια πλάνης*) verfallen, so daß sie der Lüge glauben“.

2.1.1.3 Wichtiger für den Verfasser ist nun allerdings, daß es gegenüber diesem Antichristen eine Macht gibt, die ihn „zurückhält“. Von dieser Macht wird sowohl neutrish als auch personal gesprochen: *τὸ κατέχον* (V.6) und *ὁ κατέχων* (V.7). Was bzw. wer damit gemeint ist, wird nicht gesagt. Entscheidend ist, daß es diese Macht gibt und daß dadurch das

verderbliche Handeln des Antichristen eingeschränkt ist. Die den Antichristen jetzt noch zurückhaltende Macht wird zwar beseitigt werden, so daß dessen Treiben sich zu der ihm vorbestimmten Zeit voll auswirken kann (V.7b), aber gleichwohl wirkt sie sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt bereits aus. Insofern kann in V.7a gesagt werden, „daß das Geheimnis der Gesetzlosigkeit schon am Werke ist“ (τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας). Immerhin sind dem Antichristen noch Schranken gesetzt, weswegen auch eine unmittelbare Erwartung des Weltendes eine unangemessene Schwärmerei wäre. Es gibt keinen Grund zu einer Nah- oder Gegenwartserwartung des „Tages des Herrn“ (ἡμέρα τοῦ κυρίου, 2,2b). Der klaren Erkenntnis dieser von Gott gesetzten Macht, die das Wirken des Antichristen noch „zurückhält“ und damit einschränkt, entspricht die Gewißheit, daß der Antichrist, wenn er erst offen in Erscheinung getreten ist (V.8a), seine Macht verlieren wird: „Der Herr wird ihn mit dem Hauch seines Mundes töten und durch die Erscheinung seiner Ankunft vernichten“ (ὁ ὁ κύριος ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ, V.8b). Mit der zu erwartenden „Parusie“ Jesu Christi werden jener Repräsentant des Bösen und Widergöttlichen und damit alle Bosheit ihr Ende finden.

2.1.2 Das Proömium 2 Thess 1,3–12

2.1.2.1 War das Proömium in 1 Thess 1,2–10 eine Danksagung für die Annahme des Evangeliums in der Gemeinde von Thessalonich, so ist dieses Thema zu Beginn des Proömiums in 2 Thess 1,3–12 beibehalten (V.3f). Das Thema der Bedrängnis, das hier durch die ausdrückliche Erwähnung von Verfolgungen erläutert ist (V.4b, vgl. dazu 1 Thess 1,6), wird aber nun zum Anlaß genommen für eine Ausführung über das Gericht Gottes (V.5–10) und mündet abschließend ein in eine Fürbitte für die Gemeinde (V.11f). Neben 2,3–12 ist speziell der Teilabschnitt in 1,5–10 von Interesse, weil auch er sich von Paulustexten deutlich unterscheidet.

2.1.2.2 Während es für Paulus ein Endgericht gibt, in dem die Gottlosen bei ihrem Unglauben behaftet werden, aber auch die Glaubenden sich hinsichtlich ihrer Bewährung im Leben verantworten müssen (vgl. § 17), wird es nach 2 Thess 1,5–10 ein Vergeltungsgericht geben, bei dem Lohn für die Glaubenden und Strafe für die Gottlosen eine entscheidende Rolle spielen. So ist es „gerecht bei Gott, denen mit Bedrängnis zu vergelten, die euch bedrängen, euch aber, den Bedrängten, zusammen mit uns Ruhe (ἄνεσις) zu schenken“ (V.6.7a). Vergeltung und Strafe sind hier das

Leitthema im Blick auf diejenigen, „die Gott nicht kennen und dem Evangelium Jesu, unseres Herrn, nicht gehorchen“ (V.8b). So wird das Gericht als ein Feuergericht beschrieben, bei dem sich die Bestrafung und das ewige Verderben der Gottlosen ereignen werden, und zwar an jenem Tage, an dem Christus kommt, „um inmitten seiner Heiligen verherrlicht und im Kreis aller derer bewundert zu werden, die den Glauben angenommen haben“ (ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ καὶ θαυμασθῆναι ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν, V.10). Auch wenn das Gericht über die Gottlosen bei Paulus nicht fehlt, so ist doch diese Aussage über das Jüngste Gericht dem paulinischen Denken sehr fern und zeigt ebenso wie 2,3–12 den verstärkten Einfluß apokalyptischer Tradition.

2.2 Die ethischen Ermahnungen in 2 Thess 3,6–15

Der verstärkt apokalyptischen Eschatologie entspricht die Ethik. Was in 1 Thess 4,10b–12 eine Ermahnung war, das Christsein im Leben durch unauffälliges Verhalten und verantwortliche Arbeit zu bewähren, das wird hier zu einer verbindlichen Regelung. Wer angesichts einer schwärmerischen Naherwartung ein unordentliches Leben führt und statt zu arbeiten andere Dinge betreibt, für den soll die Regel gelten: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“ (εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι μηδὲ ἐσθιέτω, 2 Thess 3,10). Das bedeutet konkret, daß er an den mit einem Sättigungsmahl verbundenen Gemeinschaftsfeiern nicht mehr teilnehmen darf. Es wird auch ausdrücklich dazu aufgefordert, daß man den Umgang mit denen meiden soll, die sich an diese Regel nicht halten (V.14), wenngleich hinzugefügt wird, daß man ein solches Gemeindeglied nicht als Feind ansehen soll, sondern als einen Bruder zurechtzuweisen habe (V.15). Doch diese Zurechtweisung erfolgt mit Maßnahmen der Kirchenzucht, die einen anderen Charakter haben als in 1 Kor 5,1–5 oder 14,37f, wo es um Urteile geht, die vom Geist getragen und gewirkt sind.

3. Wahrung und Veränderung paulinischer Tradition

Sosehr paulinische Grundgedanken hier zurücktreten bzw. verändert sind, so ist doch in doppelter Hinsicht das paulinische Erbe gewahrt (vgl. *Trilling* 1972, S. 109–158).

3.1 Es wird daran festgehalten, daß der Heilsplan Gottes in der Zeit zwischen Jesu Auftreten und der Vollendung des Heiles verborgen ist und nicht einfach im Blick auf die Beurteilung der Zeit oder die Macht des

Bösen entschlüsselt werden kann. So sehr das Böse unter den Menschen wirkt, aber gleichzeitig zurückgehalten wird, es handelt sich dabei um ein „Geheimnis der Gesetzlosigkeit“ (2,7: *μυστήριον τῆς ἀνομίας*, was gleichbedeutend mit Gottlosigkeit ist). Dieses Walten des Bösen ist jedoch unergründbar und steht im Zusammenhang mit Gottes Heilsplan.

3.2 Trotz aller Kirchenguchmaßnahmen ist der 2. Thessalonicherbrief darin mit der paulinischen Ethik noch eng verwandt, daß er dazu aufruft, in Nüchternheit und Verantwortung des Glaubens das irdische Leben zu führen. Er ermahnt zudem zum Festhalten an der Überlieferung, verweist auf den Beistand Gottes und Christi und ruft auf zu einem zuversichtlichen, von Hoffnung getragenen Gebet (2,13–3,5).

§ 2 I Der Kolosser- und der Epheserbrief

1. Das Verhältnis der beiden Briefe zu Paulus

1.1 Der Sprachcharakter

In Begrifflichkeit und Sprachstil unterscheiden sich beide Briefe deutlich von Paulus. Darin sind sie trotz jeweiliger Besonderheiten eng verwandt. Die große Zahl der Hapaxlegomena, der zahlreichen Genetivverbindungen, der Präpositionalsätze und langen Satzbildungen ist häufig zusammengestellt worden und braucht hier nicht aufgelistet zu werden.

1.1.1 Im Kolosserbrief spielt bei der verwendeten Begrifflichkeit zweifellos die Polemik gegen eine als „Philosophie“ gekennzeichnete synkretistische Irrlehre eine Rolle, deren Terminologie berücksichtigt wird. Aber auch unabhängig davon liegt ein Sprachcharakter vor, der durch Wortwahl und Satzbildung sich deutlich von Paulus abhebt. Daß der Verfasser dabei auf Vorstufen zurückgreift, geht aus den christologischen und paränetischen Traditionen hervor, die er verwendet. Insofern ist mit einer gewissen Weiterentwicklung in der Sprachtradition seit Paulus zu rechnen.

1.1.2 Noch viel stärker hebt sich der Epheserbrief mit seiner ausgesprochen plerophoren Redeweise von Paulus ab. Der Verfasser geht in dieser Hinsicht auch noch erheblich über den von ihm teilweise mitverwendeten Kolosserbrief hinaus. Hieran zeigt sich, daß es in diesem Zweig der paulinischen Schule zu einer Sprachtradition gekommen ist, die eine gehobene Redeweise bevorzugte. Nicht ohne Grund wurde in der Forschung auf den Einfluß der Liturgie hingewiesen.

1.2 Die unterschiedlichen Denkvoraussetzungen

Die Verschiedenheit der Sprache ist Ausdruck eines veränderten Denkens. Andere Verstehensbedingungen sind adaptiert worden und haben zu Modifikationen geführt.

1.2.1 Paulus kommt vom Alten Testament und Frühjudentum her, wobei nicht zuletzt die apokalyptische Denkweise eine Rolle spielt, auch

wenn er als Diasporajude mit der Transformation dieser Tradition in griechische Sprachformen vertraut war. So hat er vor allem diasporajüdische Traditionen, in die bereits hellenistische Elemente eingegangen waren, rezipiert. Gleichwohl handelt es sich bei seinem Denken um eine Konzeption, die in ihren entscheidenden Denkvoraussetzungen nicht hellenistisch, sondern alttestamentlich-jüdisch ist.

1.2.2 Das ist beim Kolosser- und Epheserbrief wesentlich anders. In diesen deuteropaulinischen Schriften werden in einer sehr viel konsequenteren Weise hellenistische Denkvoraussetzungen aufgenommen. Das zeigt sich an dem hier zugrundeliegenden Weltbild, bei dem die Spannung von oben und unten Vorrang hat gegenüber der zeitlichen Spannung von Gegenwart und Zukunft. Daraus ergibt sich ein verändertes Verständnis der Heilsoffenbarung und der Soteriologie. Obwohl bereits in der frühjüdischen Apokalyptik das Gegenüber von himmlischer Welt, in der die Heilsgüter präsent sind, und irdischen Gegebenheiten vorliegt, steht dabei die zeitlich-lineare Dimension im Vordergrund. Auch bei Paulus spielt vereinzelt die Vorstellung von der Relation zwischen himmlischer und irdischer Wirklichkeit eine Rolle, wie vor allem aus Gal 4,21–31 oder Phil 3,20 hervorgeht. Doch erst im Kolosser- und Epheserbrief rückt dieses Denken in den Vordergrund. Daher gewinnt die Kosmologie hier eine sehr viel zentralere Stelle, noch unabhängig von der Frage, wieweit sie ekklesiologisch transponiert ist.

1.2.3 Es wäre nun allerdings falsch, daraus zu folgern, daß im Kolosser- und Epheserbrief die zeitliche Dimension keine wesentliche Funktion mehr hat und beispielsweise Aussagen über die Hoffnung nur noch den Charakter übernommener formelhafter Elemente besitzen. Eine rein präsentische Eschatologie liegt auch hier nicht vor (gegen *Andreas Lindemann* u.a.). Der Unterschied liegt vielmehr darin, daß bei Paulus Aussagen wie Gal 4,21–31 oder Phil 3,20 in ein Gesamtkonzept integriert sind, für das die zeitliche Dimension von Schöpfung, Zeit der Verheißung, Epoche des Gesetzes, Heilsanbruch und Heilszukunft eine entscheidende Rolle spielt, umgekehrt aber im Kolosser- und im Epheserbrief die zeitliche Dimension dem räumlichen Denken untergeordnet ist. So besitzt, wie Kol 1,26f und Eph 1,9; 3,3–7(8–13) zeigen, im Blick auf das Offenbarungsgeschehen nicht zufällig das „Revelationsschema“ eine zentrale Funktion, das bei Paulus nur am Rande in 1 Kor 2,7f auftaucht (Röm 16,25f ist eine deuteropaulinische Doxologie, die dem Römerbrief angegliedert wurde). Dieses kerygmatische Modell geht davon aus, daß das bisher im Himmel verborgene Heilsgeheimnis jetzt offenbar und wirksam geworden ist, wodurch eine Wechselbeziehung zwischen göttlicher und irdischer Welt besteht.

1.3 Inhaltliche Unterschiede

Bei aller Eigenständigkeit stehen sich die beiden Briefe auch in ihrer Thematik und in ihrer theologischen Konzeption sehr nahe. Sie unterscheiden sich darin nicht nur von Paulus selbst, sondern auch vom 2. Thesalonicherbrief oder den Pastoralbriefen. Das schließt nicht aus, daß wesentliche Elemente der paulinischen Verkündigung aufgegriffen und bei aller Modifikation festgehalten sind. Im Vergleich mit Paulus fallen die inhaltlichen Unterschiede vor allem bei der Christologie, der Ekklesiologie und der Tauflehre sowie beim Verständnis des Apostelamtes auf.

1.3.1 Christologie, Ekklesiologie und Tauflehre

Wie in den authentischen Paulusbriefen hängen diese Themen sehr eng miteinander zusammen, haben aber eine andere Gewichtung und Zuordnung erfahren, wobei vor allem die Ekklesiologie in den Vordergrund tritt.

1.3.1.1 In der Christologie bestehen Gemeinsamkeiten mit Paulus in dem Präexistenzgedanken, in der Betonung des Kreuzestodes bzw. des Blutvergießens und in der Erhöhungsvorstellung. Was auffällt, ist die sehr viel stärker betonte kosmologische Komponente. Dabei unterscheiden sich allerdings Kolosser- und Epheserbrief darin, daß die kosmische Stellung und Macht Christi einmal schöpfungstheologisch, im anderen Fall ekklesiologisch-eschatologisch begründet wird.

1.3.1.2 In der Ekklesiologie des Paulus spielt die Leib-Christi-Vorstellung eine wichtige Rolle. Im Unterschied zur Auffassung von der Ekklesia als konkreter Glaubensgemeinschaft wird damit die raum- und zeitübergreifende Zusammengehörigkeit mit dem erhöhten Herrn bezeichnet, der seinerseits mit diesem Leib eine Einheit bildet. Kennzeichnend für die Ekklesiologie des Kolosser- und des Epheserbriefs ist nun aber die Unterscheidung von „Leib“ und „Haupt“. Der erhöhte Christus steht der Kirche als seinem Leib gegenüber. Dabei ist die universale Dimension der Leib-Christi-Vorstellung im Vergleich zu Paulus noch verstärkt.

1.3.1.3 Dasselbe gilt für die Tauflehre. Bei Paulus ist in Röm 6,3–5 unmißverständlich hervorgehoben, daß es zwar um ein Mitsterben und Mitbegrabensein mit Christus geht, aber das Mitaufstehen der Zukunft vorbehalten bleibt. Nach Kol 2,11–13 gibt es gleichzeitig ein „Mitlebendiggemachtwerden“ (συνεζωποποίησεν ὑμᾶς), auch wenn nach 3,3 das „Leben noch mit Christus in Gott verborgen ist“ (ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ). Noch weiter geht der Epheserbrief, der von

Mitsterben und Mitbegrabensein überhaupt nicht spricht. Nach Eph 2,5f geht es bei der Taufe um „Mitlebendiggemacht-, Mitauferweckt- und Miteingesetztwerden im Himmel in Jesus Christus“ durch Gott (συνεζωποίησεν ... καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Auch wenn dabei in 2,8 der Glaube hervorgehoben wird, ist die Verschiebung unverkennbar.

1.3.2 Das Verständnis des Apostelamtes

Im Kolosser- und im Epheserbrief begegnet auch eine erheblich veränderte Auffassung von der Stellung und Funktion des Apostels als in den authentischen Paulusbriefen.

1.3.2.1 Für Paulus beruht der apostolische Dienst in der unmittelbaren Beauftragung durch den Auferstandenen. Insofern sind für ihn die „Apostel Jesu Christi“ (ἀπόστολοι Ἰησοῦ Χριστοῦ) eine begrenzte Gruppe von Zeugen, die am Anfang der nachösterlichen Zeit stehen und deren Auftrag nicht prolongierbar ist. Aber in ihrem Dienst ist zugleich die vollmächtige Weitergabe des Evangeliums vorgegeben und damit die missionarische und gemeindegründende Funktion (vgl. nur 2 Kor 3,7–18). Im Kolosser- und im Epheserbrief wird die Sonderstellung der Apostel noch sehr viel stärker hervorgehoben. Vor allem sind Paulus und die Apostel Gestalten, auf deren Wirken man zurückblickt.

1.3.2.2 Im Kolosserbrief ist das apostolische Wirken geradezu ein Teil des Offenbarungsgeschehens, sofern der Apostel der „Diener“ (διάκονος) des offenbar gewordenen Heilsgeheimnisses ist, wie aus Kol 1,25.28f in Verbindung mit dem Revelationsschema V.26f hervorgeht. Ja mehr noch, Paulus hat als Apostel in besonderer Weise an den Leiden Christi teilgehabt und hat nach 1,24 „erfüllt, was an den Leiden Christi noch fehlt“ (ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ). Was er in dieser Weise in seinem eigenen Leben für die Kirche erduldet, ist zwar kein satisfaktorisches Leiden, wohl aber ein Hineingenommensein in die Leidensgemeinschaft mit Christus, die den Apostel in seinem Dienst für die Kirche besonders auszeichnet.

1.3.2.3 Noch deutlicher ist die besondere Stellung im Epheserbrief hervorgehoben. Die Apostel sind zusammen mit den Propheten der christlichen Frühzeit das Fundament der Kirche, für die Jesus Christus der Schlußstein ist, was in Eph 2,20 mit dem Bild von der Kirche als Bau ausgeführt ist. Hinzu kommt die Aussage in Eph 3,5, wonach das Heilsgeheimnis in spezieller Weise den „heiligen Aposteln und den Propheten im Geist“ anvertraut worden ist (νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις

καὶ προφήταις ἐν πνεύματι). In diesen Zusammenhang gehört schließlich die Aussage Eph 4,11; hier ist an die Stelle der bekannten Trias aus 1 Kor 12,28, die nebeneinander die „Apostel, Propheten und Lehrer“ nennt, eine Fünferliste getreten, bei der die Apostel und die Propheten als Gestalten der Frühzeit am Anfang stehen und nun die „Evangelisten“, die „Hirten“ und „Lehrer“ (οἱ εὐαγγελισταί, οἱ ποιμένες καὶ διδάσκαλοι) die drei zentralen Aufgaben als Missionare, Gemeindeleiter und Lehrer in den Gemeinden wahrnehmen.

2. Unterschiede zwischen dem Kolosser- und dem Epheserbrief

Sind bisher die Gemeinsamkeiten im Vergleich mit Paulus hervorgehoben worden, so ist jetzt zu berücksichtigen, daß zwischen dem Kolosser- und dem Epheserbrief auch beträchtliche Unterschiede bestehen.

2.1 Gattung und Aufbau

2.1.1 Der gattungsmäßige Unterschied zwischen den beiden Schriften fällt sofort auf: Der Kolosserbrief ist ebenso wie die authentischen Paulusbriefe ein Schreiben an eine Gemeinde, er setzt eine konkrete Situation voraus, auf die er eingeht. Im Unterschied zu diesem Gemeindebrief besitzt der Epheserbrief nur einen brieflichen Rahmen. Er ist seiner Gattung nach kein Brief, sondern ein theologischer Traktat.

2.1.2 Der Kolosserbrief ist an eine Gemeinde gerichtet, die nicht von Paulus gegründet worden ist und die ihn nicht kennt (vgl. 1,7f; 2,1). Das Schreiben soll auch in der benachbarten Gemeinde von Laodizea verlesen werden, wobei die Sorge um diejenigen, die den Apostel nicht persönlich kennengelernt haben, eine wichtige Rolle spielt (4,15f). Der entscheidende Anlaß für den Brief ist das Auftreten von Irrlehrern. Nach Präskript und Proömium (1,1f.3–11) setzt der Verfasser mit einem ersten Hauptteil ein, in dem es um eine theologische Grundlegung geht (1,12–2,5). Es folgt im zweiten Hauptteil die Auseinandersetzung mit der falschen Lehre (2,6–3,4). Daran schließt sich als dritter Hauptteil eine ausführliche Paränese an (3,5–4,6). Mit Nachrichten und Grüßen endet der Brief (4,7–18).

2.1.3 Der Epheserbrief steht als theologischer Traktat gattungsmäßig dem Hebräerbrief nahe, der allerdings noch weniger briefliche Elemente enthält und sich auf einen Briefschluß beschränkt (vgl. § 26). Der Epheserbrief hat demgegenüber eine vollständige briefliche Rahmung mit Prä-

skript, Proömium und Postskript (1,1f.3–23; 6,21–24). Auffällig ist die Tatsache, daß beim Proömium nicht wie bei Paulus entweder die Form des Lobpreises (Eulogie) oder die der Danksagung (Eucharistie) verwendet wird, sondern daß beide Gattungen nebeneinanderstehen (1,3–14.15–23). Die Danksagung in 1,15–23 ist zugleich Einleitung zu dem Abschnitt in 2,1–10, dem der ekklesiologische Hauptteil in 2,11–3,21 folgt. Ein weiterer Hauptteil schließt sich in 4,1–6,20 an, der in 4,1–3 mit der Paränese einsetzt, diese aber erst ab 4,17 entfaltet, da in 4,4–16 nochmals ekklesiologische Ausführungen berücksichtigt sind; im übrigen werden auch in den folgenden Teilen der Paränese mehrfach ekklesiologische Aspekte eingebündelt (vgl. nur 5,21–32). Jeder Bezug auf eine konkrete Gemeindesituation fehlt.

2.2 Die Thematik

Obwohl der Epheserbrief, wie bereits in § 19 erwähnt, den Kolosserbrief voraussetzt (dazu ausführlich *Mittton*), hat er inhaltlich ein wesentlich anderes Gepräge. Das hängt nicht nur damit zusammen, daß dieses Schreiben keine konkrete Situation voraussetzt, sondern vor allem damit, daß die Ekklesiologie, die im Kolosserbrief im Gegenzug zu einer einseitig kosmologisch orientierten Auffassung der Irrlehrer zur Geltung gebracht wird, im Epheserbrief das alleinige Thema ist.

2.2.1 Der Kolosserbrief ist inhaltlich geprägt durch seine Auseinandersetzung mit einer Irrlehre. Die Gemeinde ist durch die falsche Lehre verunsichert und soll zum „Wort der Wahrheit des Evangeliums“ (λόγος τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου, 1,5) zurückgeführt werden. Bei der Irrlehre handelt es sich um ein synkretistisches Phänomen, in dem christliche Tradition mit einer Lehre von den „Weltelementen“ (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) verbunden worden ist. Diese Auffassung von den Mächten des Kosmos hat neben einzelnen Vorschriften zu einer „Engelverehrung“ geführt (θρησκεία τῶν ἀγγέλων, 2,18a), verbunden mit mysterienartigen Praktiken (vgl. die Wendung „was er eingeweiht geschaut hat“, ἃ ἐώρακεν ἐμπατεύων, 2,18b, auch 2,21–23). Für den Verfasser des Briefes ist es wichtig, daß im Gegensatz zu dieser „Philosophie“ und „Überlieferung der Menschen“ (φιλοσοφία, παράδοσις τῶν ἀνθρώπων, 2,8a) die ursprüngliche Tradition von Jesus Christus festgehalten wird (2,6f), so daß anstelle der „Elemente der Welt“ (2,8b) allein Christus verehrt wird, dem alle Mächte untergeordnet sind (2,10b) und an dessen Heilswirken wir durch die Taufe teilhaben (2,11–15; vgl. 2,20a; 3,1f). Mit dem vom Verfasser des Briefes interpretierten urchristlichen Hymnus in 1,15–20 hat dieser die

Voraussetzung geschaffen für seinen polemischen Mittelteil. Die Auseinandersetzung bestimmt insofern den Gesamtduktus des Briefes, zumal auch im paränetischen dritten Hauptteil darauf Bezug genommen wird.

2.2.2 Der Epheserbrief läßt deutliche Parallelen zum ersten und dritten Hauptteil des Kolosserbriefs erkennen. Zum polemischen Mittelteil ergeben sich dagegen nur vereinzelt Berührungen, so in den Taufaussagen (vgl. Eph 2,5–10 mit Kol 2,11–13) oder in den Aussagen über den Leib Christi (vgl. Eph 4,15f mit Kol 2,19). Wenn der Epheserbrief umgekehrt auf das Thema von Juden und Heiden bzw. Juden- und Heidenchristen eingeht (2,11–13), so ist dieses im Kolosserbrief nur beiläufig erwähnt (Kol 1,21f.27). Es handelt sich dabei im Epheserbrief aber nicht um eine mit Paulus vergleichbare Erörterung einer aktuellen Streitfrage, sondern die Zusammengehörigkeit von Juden- und Heidenchristen in einer Gemeinde dient einer Veranschaulichung für die Versöhnung der ganzen Welt und ihre Vereinigung in dem einen Leib Christi (2,14–18). Wichtiger noch als diese Akzentverlagerungen sind die sachlichen Verschiedenheiten. So ist der Epheserbrief sehr viel theozentrischer ausgerichtet. Sehr bezeichnend dafür ist, daß zwar die Präexistenz Christi berücksichtigt wird, nicht aber die Schöpfungsmittlerschaft. Außerdem fehlt das für den Kolosserbrief kennzeichnende Verhältnis von Kosmologie und Ekklesiologie im Sinn von Schöpfungs- und Heilswirklichkeit. Die kosmologische Dimension ist vielmehr in die Ekklesiologie integriert. In der Kirche als „Leib Christi“ (σῶμα Χριστοῦ) vollzieht sich die von Anfang an von Gott vorhergesehene Heilsverwirklichung (Eph 1,3–6). Sie bestimmt die Heilsgegenwart für die Getauften und Glaubenden (1,7–14), und sie wird den ganzen Kosmos durchdringen, so daß die „Kirche“ (ἐκκλησία) als „Leib Christi“ schließlich „die Fülle“ ist, „die das All in allem erfüllt“ (τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου, 1,20–23).

3. Der Kolosserbrief

3.1 Christologie, Kosmologie und Ekklesiologie

3.1.1 Der in Kol 1,15–20 zitierte und vom Verfasser erweiterte Christushymnus war ursprünglich rein kosmologisch konzipiert. Dabei standen sich die beiden Hauptstrophen V.15.16a.b.c.f und V.18b.19.20a.c gegenüber, verbunden durch eine formal anders strukturierte Zwischenstrophe in V.17a.b.18a (ohne τῆς ἐκκλησίας).

ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,	Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes,
πρωτότοκος πάσης κτίσεως,	der Erstgeborene der ganzen Schöpfung
ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα	denn in ihm wurde alles erschaffen
ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,	im Himmel und auf Erden
τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,	das Sichtbare und das Unsichtbare
τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν	alles ist durch ihn und auf ihn hin
ἐκτισθαι.	erschaffen.
καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων	Und er ist vor allem,
καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,	und alles hat in ihm seinen Bestand;
καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ	und er ist das Haupt des Leibes.
σώματος.	
ὅς ἐστιν ἀρχή,	Er ist der Ursprung,
πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,	der Erstgeborene von den Toten;
ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ	denn in ihm gefiel es der ganzen Fülle
πλήρωμα κατοικῆσαι	zu wohnen
καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι	und durch ihn alles zu versöhnen
τὰ πάντα εἰς αὐτόν,	auf ihn hin,
εἰρηνοποιήσας εἶτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς	indem er Frieden stiftete auf der Erde
εἶτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	und im Himmel.

Bei diesem dem Verfasser vorgegebenen Hymnus geht es in den drei Teilabschnitten um die Erschaffung des Alls, um dessen Bestand und um dessen Versöhnung. Christus ist als „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) und „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) der Schöpfer der Welt; „in ihm“, „durch ihn“ und „auf ihn hin“ ist alles geschaffen (ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτόν). Er ist nach der Zwischenstrophe „vor allem“ (πρὸ πάντων) und „in ihm hat alles Bestand“ (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν); er ist daher das „Haupt des Leibes“ (ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος), nämlich der geschaffenen kosmischen Wirklichkeit. Entsprechend ist er nach den Aussagen der Schlußstrophe „Ursprung, Erstgeborener von den Toten“ (ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν), und „in ihm wohnt nach dem göttlichen Wohlgefallen die ganze Fülle“, nämlich die Fülle Gottes (ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, vgl. 2,9); daher ist „durch ihn“ und „auf ihn hin“ „das All versöhnt“ (ἀποκαταλλάσσειν τὰ πάντα), und es ist weltweit „Frieden gestiftet“ (εἰρηνοποιεῖν). Mit diesem hymnischen Text ist bereits eindeutig gegenüber aller synkretischen Verehrung von Engelmächten als den „Weltelementen“ (2,8.20; vgl. 2,18) die Ausschließlichkeit der Herrschaft Christi hervorgehoben. Auf ihn als Präexistenten und Aufer-

standenen gehen die Erschaffung, der Bestand und die Versöhnung der Welt zurück.

3.1.2 Für den Verfasser des Briefes ist mit dieser einseitig kosmisch orientierten Sicht des Hymnus jedoch nicht alles zum Ausdruck gebracht, was gesagt werden muß. Zwar liegt ihm ebenfalls an der alleinigen Herrschaft Christi über alle Mächte; vermutlich hat er sogar V.16d.e ergänzt (εἶτε θρόνοι εἶτε κυριότητες, εἶτε ἀρχαὶ εἶτε ἐξουσίαι), um das zu unterstreichen. Aber „Leib“ (σῶμα) ist für ihn nicht kosmologisch, sondern ekklesiologisch zu verstehen, und Versöhnung und Friedensstiftung werden für ihn nur dort erfahren, wo es die „Kirche“ gibt. Er hat daher in V.18a „(Leib) der Kirche“ (τῆς ἐκκλησίας) ergänzt. Damit ergab sich eine neue Gliederung: Den mit „und er ist ...“ (καὶ αὐτός ἐστιν ...) beginnenden V.17 versteht er als Schluß der ersten Strophe, und den durch τῆς ἐκκλησίας ergänzten, ebenfalls mit „und er ist ...“ einsetzenden V.18a als Beginn der zweiten Strophe, während diese ursprünglich mit dem zu V.15a parallelen „welcher ist ...“ (ὅς ἐστιν ...) in V.18b begonnen hat. Er hat ferner in V.20b „durch sein Kreuzesblut“ (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ) hinzugefügt, um die Aussage über Versöhnung und Friedensstiftung im Sinne der *theologia crucis* zu interpretieren. Höchstwahrscheinlich geht auch V.18c „damit er in allem der Erste sei“ (ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτός πρωτεύων) auf den Verfasser des Briefes zurück, um die Einzigkeit Christi zu betonen. Als Schüler des Paulus konnte er ebensowenig eine einseitig an Präexistenz und Auferstehungsgeschehen orientierte, noch eine nur auf den Kosmos bezogene Konzeption korrekturlos übernehmen. Für ihn ist das Versöhnungsgeschehen nicht ohne das Kreuzesereignis und die Wirklichkeit des „Leibes der Kirche“ denkbar.

3.1.3 War in dem Hymnus Christus als „Haupt des Leibes“ Herrscher über die als „Leib“ verstandene geschöpfliche Wirklichkeit, so ist durch die Ergänzung von „(Leib) der Kirche“ die Auffassung vom „Haupt des Leibes der Kirche“ zustande gekommen, was gleichzeitig zur Unterscheidung von „Haupt“ und „Leib Christ“ geführt hat, die Paulus nicht kennt. In Kol 2,10 ist auf die ursprüngliche Bedeutung der Herrschaft über die Mächte und Gewalten zurückgegriffen (κεφαλή πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας). Aber in Kol 2,17b.19 wird ebenso wie in 1,18a von dem „Leib Christi“ und von Christus als dessen „Haupt“ gesprochen; „von ihm aus wird der ganze Leib durch Gelenke und Bänder versorgt und zusammengehalten und wächst durch Gottes Wirken“ (κεφαλῆ, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβάζόμενον αὐξεῖ τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ, 2,19). Diese Unterscheidung ist dann auch für den Epheserbrief maßgebend gewesen, wie aus Eph 1,22f; 4,15f; 5,23 hervorgeht.

3.1.4 Für die Christologie wie die Ekklesiologie ist der Satz Kol 2,9 von besonderer Bedeutung, daß „in ihm die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt“ (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς). Das gilt im Sinne des Verfassers für Jesus Christus in seiner Präexistenz, in seinem Menschsein und Tod und in seiner Auferstehung und Erhöhung sowie seiner Wiederkunft. Wenn in dieser Weise die göttliche Heilswirklichkeit in der Person Jesu zusammengefaßt und offenbar geworden ist, dann kann es Heil außerhalb von ihm nicht geben; vor allem kann es keine Abhängigkeit von anderen Mächten, die alle der von ihm geschaffenen Wirklichkeit angehören, geben, wie das von den Irrlehrern angenommen wird.

3.2 Die Soteriologie

3.2.1 In diesen Zusammenhang gehört das bereits erwähnte „Revelationsschema“, in Kol 1,26f: Das einst verborgene Heilsgeheimnis ist in Christus offenbar gemacht, und zwar „seinen Heiligen“ (ὅν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, V.26b), womit wieder die ekklesiologische Dimension hervorgehoben wird. Dieses Heilsgeheimnis gilt allen Völkern und wird inhaltlich umschrieben: „welches ist Christus in euch, die Hoffnung auf Herrlichkeit“ (ὅ ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης, V.27). Das entspricht der Aussage von 2,10a: „ihr seid in ihm erfüllt“ (καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι), was besagt, daß die Glaubenden an der „in ihm“ offenbar gewordenen „Fülle der Gottheit“ (2,9) teilhaben. Dabei darf die Bedeutung der Eschatologie nicht übersehen werden. Trotz aller Transformation der Soteriologie und der Bevorzugung räumlicher Vorstellungen fehlt die zeitliche Komponente nicht, wie außer der erwähnten Stelle in 1,27 die beiden Texte in 1,5 und 3,3f zeigen. Auch wenn es nach 3,1 gilt, „zu suchen, was droben ist“ (τὰ ἄνω ζητεῖτε), geht es gleichzeitig um die Erwartung der Endoffenbarung.

3.2.2 Im Sinne der bereits in Kol 1,20b berücksichtigten *theologia crucis* heißt es im Anschluß an die Taufaussagen 2,11–13 in 2,14f: „Er hat den Schuldschein mit seinen Anordnungen, der gegen uns sprach, ausgelöscht und ihn beseitigt, indem er ihn ans Kreuz annagelte (ἐξαλείψας τὸ καθ’ ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ᾦν ὑπεναντίον ἡμῶν, καὶ αὐτὸ ᾦρκεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ). Mit diesem eigenwilligen Bild vom Annageln eines Schuldscheins an das Kreuz ist zum Ausdruck gebracht, daß alles, was menschliche Schuld zum Zweck der Bestrafung aufdecken könnte, durch Jesu Kreuzestod beseitigt ist. Mit dem aus „Anordnungen“ bestehenden „Schuldschein“ ist zweifellos das alte-

stamentliche Gesetz gemeint, soweit es die Menschen bei ihrer Sünde behaftet. Es betrifft aber zugleich die feindlichen Mächte, die sich dessen bedienen; deswegen fährt der Text fort: „Er hat die Mächte und Gewalten entwaffnet, sie öffentlich zur Schau gestellt und über sie triumphiert“ (ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ). Die Anordnungen des Gesetzes sind gleichsam in falsche Hände geraten, deshalb sind mit dem Schuldschein auch die feindlichen Mächte entwaffnet. Alle Bestimmungen des Gesetzes sind jedoch als solche nach 2,16f durchaus positiv zu sehen, wenngleich sie nur ein „Schatten des Kommenden“ (σκιὰ τῶν μελλόντων) sind, ein Gedanke, der ähnlich auch in Hebr 10,11 begegnet. Dem steht die Wirklichkeit des „Leibes Christi“, nämlich die Heilswirklichkeit, gegenüber (τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ).

3.2.3 Im Kolosserbrief zeigt sich, daß die soteriologischen Aussagen nicht nur ganz eng mit der Christologie, und hier vor allem mit dem Kreuzestod Jesu, verbunden sind, sondern auch mit der Kosmologie und der Ekklesiologie. Gerade die ursprüngliche und die erneut wahrgenommene Herrschaft Christi über die Mächte hat eine entscheidende soteriologische Dimension. Umgekehrt wird das Heil durch die Eingliederung in den „Leib Christi“ als Heilswirklichkeit und Heilsgemeinschaft erfahren. Insgesamt geht es somit um eine stark gemeindebezogene theologische Konzeption. Das gilt gerade auch dort, wo vom Glauben und von der Taufe gesprochen wird.

3.3 Die Tauflehre

3.3.1 Die Taufe hat im Unterschied zu Paulus eine deutliche Prävalenz gegenüber den Aussagen über den Glauben. Von der πίστις ist nur an fünf Stellen gesprochen, das Verbum πιστεῦειν kommt überhaupt nicht vor. Natürlich geht es auch hier um den Glauben als das rechte Hören der Heilsbotschaft (1,4a, vgl. V.5b), als das Bleiben im Stand des Heils (1,23; 2,5.7) und als die lebendige Kraft des erneuerten Lebens (2,12). Aber die Tauftexte spielen eine wesentlich zentralere Rolle, so in den Rahmentexten des Christushymnus 1,12–14.21–23, in dem Abschnitt 2,11–13, dann wieder in 2,20 und 3,1 sowie in der Paränese.

3.3.2 Die Heilsteilhabe wird im Kolosserbrief konsequent anhand der Tauftradition erläutert. Das gilt bereits für 1,12–14, der vom Verfasser des Briefes wohl mitübernommenen Einleitung zum Hymnus. Es geht um den Dank gegenüber dem Vater, der uns „Anteil am Los (Erbe) der Heiligen im Licht“ (εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί,

V.12b) gegeben hat. Er hat „uns aus der Macht der Finsternis gerettet und uns versetzt in das Reich seines geliebten Sohnes“ (ὁς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, V.13). In ihm, dem Sohn, haben wir „die Erlösung, die Vergebung der Sünden“ (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἀφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, V.14). Das besagt, daß wir durch die Taufe in eine andere Wirklichkeit versetzt und aus aller Verstrickung befreit sind. Entsprechend wird mit dem Schema von „Einst“ und „Jetzt“ (ποτέ – νυνί) in 1,21–23 auf die grundlegend veränderte Existenz der Getauften Bezug genommen.

3.3.3 Die in der Taufe gewährte Heilsteilhabe wird in 2,11 verstanden als eine „nicht mit Händen gemachte Beschneidung“ (περιτομὴ ἀχειροποίητος), ein nur hier im Neuen Testament bezeugender typologischer Rückbezug der Taufe auf die alttestamentliche Beschneidungstradition. Diese „Beschneidung Christi“ (περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ) macht uns frei von dem fleischlichen Leib, d.h. dem Leib der Sünde (vgl. V.13). Auf diese Weise wird Teilhabe am Sterben Jesu gewährt, worauf sich das Beschneidungsmotiv bezieht, sowie an seiner Bestattung (V.12a: συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ). Entspricht der Gedanke der Teilhabe am Sterben und der Bestattung Jesu der paulinischen Tauftheologie, so wird im Unterschied zu Paulus nun auch von einem „Mitauferwecktsein“ gesprochen; allerdings wird dabei ausdrücklich auf den Glauben hingewiesen: „Ihr seid mitaufgeweckt worden durch den Glauben an die Kraft Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat“ (συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, V.12b). Daß sich hier der Verfasser des Kolosserbriefes ebenso wie bei seiner Unterscheidung von „Haupt“ und „Leib Christi“ von Paulus abhebt, ist bereits erwähnt worden. Aber er weist nicht nur auf die Funktion des Glaubens im Zusammenhang des Mitauferstandenseins hin, er bringt auch den eschatologischen Vorbehalt mit aller Deutlichkeit zur Sprache, indem er in 3,1–4 von dem „mit Christus in Gott verborgenen Leben“ spricht (ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ). Daher gilt es, „das zu suchen, was oben ist“ (τὰ ἄνω ζητεῖτε, d.h. was im Himmel ist), und auf die endzeitliche Offenbarung Christi zu warten.

3.3.4 Die Taufe hat auch eine spezielle Funktion im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Irrlehre, die die Abhängigkeit von kosmischen Mächten vertritt und deshalb zusätzliche rituelle Praktiken einführen möchte (2,16.18). Nachdem die Getauften in Christus Anteil an der ganzen Fülle des Heils erhalten haben, sind sie unabhängig von allen Mächten (2,9f). Sie brauchen sich daher nicht an die Vorschriften und Ordnungen zu halten, die menschlicher Tradition entstammen (2,20b–23).

3.4 Die Paränese

3.4.1 Die Paränese des Kolosserbriefs beruht wie sonst im Urchristentum auf der Tauflehre, sie hat postbaptismalen Charakter. Sie wird im dritten Hauptteil Kol 3,5–4,6 entfaltet. Der Verfasser bedient sich wie schon in 1,21.22f des Schemas von „Einst“ und „Jetzt“; vgl. 3,5–7.8.9a; 3,9b.10f und 3,12. Es gilt all das zu „töten“, was das menschliche Sein an weltliche und gottfeindliche Begierden fesselt (3,5–9a). Der „alte Mensch“ mit seinen Praktiken ist „auszuziehen“ und stattdessen ist „der neue anzuziehen“, der „erneuert ist zur Erkenntnis gemäß dem Bilde seines Schöpfers“ (ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν, 3,9b.10). Der Schöpfer ist aufgrund des Gesamtzusammenhangs der präexistente Schöpfungsmittler; er ist derselbe, der auch die Erneuerung schafft. Der „alte“ bzw. der „neue Mensch“ sind hier nicht im individuellen Sinne verstanden, so sehr der einzelne daran teilhat, es geht vielmehr um überindividuelle Sachverhalte, nämlich das Menschsein in Sünde und Gottlosigkeit und das erneuerte Menschsein. Das wird im Blick auf den „neuen Menschen“ daran deutlich, daß die aus Gal 3,28 bekannte Wendung in Kol 3,11 unmittelbar angeschlossen ist, wonach „in ihm weder Grieche noch Jude, weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit, weder Barbar, Skyte, Sklave noch Freier“ ist, sondern „alles in allem Christus“ (πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός, 3,11). Es handelt sich um eine konsequent ekklesiologisch konzipierte Ethik, was der Gesamttendenz des Kolosserbriefes entspricht.

3.4.2 Daher werden die „auserwählten Heiligen Gottes und Geliebten“ (ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἡγαπημένοι, 3,12a) zu rechtem Handeln ermahnt, und es wird ganz bewußt zu einem gegenseitigen gemeindebezogenen Verhalten aufgerufen (3,12–17). Die anschließende „Haustafel“ in 3,18–4,1 hat dann allerdings einen etwas anderen Charakter; es handelt sich um ein weitgehend unverändert übernommenes Überlieferungsstück. Hier erfolgt zwar eine Ermahnung „im Herrn“ (ἐν κυρίῳ, 3,18.20.24; vgl. 4,1), aber es ist nicht an die Gemeinde gedacht, sondern an Hausgemeinschaften. Dabei geht es auch nicht ausschließlich um eine Lebensordnung für ein christliches Haus; berücksichtigt wird ebenso die Situation eines Sklaven, der bei einem nichtchristlichen Herrn arbeitet (3,22–25). Nach dem Aufruf zum Gebet (4,2–4) wird abschließend auch das Verhalten gegenüber den Außenstehenden kurz berührt (4,5f).

3.5 Das Traditionsverständnis

Im 2. Thessalonicherbrief kam es zum Streit um die rechte Paulustradition und -auslegung. Es fehlte dort aber eine grundsätzliche Äußerung über die festzuhaltende Überlieferung. Im Kolosserbrief stoßen wir auf eine bewußte Reflexion des Traditionsproblems.

3.5.1 Während bei Paulus selbst auf fixierte Formulierungen des Glaubens und der Liturgie sowie auf eine bestimmte Gestalt der paränetischen Unterweisung hingewiesen wird (vgl. 1 Kor 15,3b–5; 11,23–25; Röm 6,17), geht es im Kolosserbrief um die Lehre insgesamt, die das Christsein begründet. Da der Apostel eine Sonderstellung im Zusammenhang der Heilsoffenbarung hat, muß auch die vom Apostel Paulus ausgehende Tradition ein besonderes Gewicht haben und ihrem Ursprung gemäß bewahrt werden.

3.5.2 Das wird deutlich in Kol 2,6f zu Beginn des zweiten Hauptteils, wo gesagt wird, daß die Gemeinde „Jesus Christus den Herrn übernommen hat“ (παραλαμβάνειν τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον). Dabei erfolgt ausdrücklich ein Hinweis auf das „Unterwiesensein“ (καθὼς ἐδιδάχθητε). Die Glaubenslehre im umfassenden Sinn wird der Irrlehre gegenübergestellt (V.8). Es geht dabei um das, was im ersten Hauptteil und jetzt in polemischer Abgrenzung über die Heilsverkündigung ausgesagt ist. Sie wird unterschieden von der falschen Lehre als einer „Überlieferung der Menschen“ (παράδοσις τῶν ἀνθρώπων, 2,8). Es wird allerdings nicht ausdrücklich von der von Paulus übernommenen Lehre gesprochen; es geht ganz allgemein um die rechte apostolische Lehre, und diese fällt zusammen mit der Annahme Jesu Christi.

4. Der Epheserbrief

4.1 Handeln Gottes und Christologie

4.1.1 Der Epheserbrief ist sehr viel stärker theozentrisch ausgerichtet als der Kolosserbrief. Das hängt offensichtlich mit einer verschiedenartigen christologischen Tradition zusammen. Während der Kolosserbrief den in 1,15–20 zitierten Hymnus als Grundkonzeption voraussetzt, geht der Verfasser des Epheserbriefs von einer Konzeption aus, die sehr viel eher dem Hymnus von Phil 2,6–11 entspricht. Im Kolosserbrief spielt die Schöpfungsmittlerschaft des Präexistenten eine entscheidende Rolle, während dieses Theologumenon im Epheserbrief ebenso wie im Philipperhymnus völlig fehlt. Zwar geht es auch hier um die Präexistenz Christi,

ferner um sein im Sterben am Kreuz vollbrachtes Heilswerk, aber ansonsten ist christologisch der Blick auf den Erhöhten und sein in Gang befindliches Vollendungswerk gerichtet.

4.1.2 Das hat erhebliche Konsequenzen für die Aussagen über Gott. Sowohl im Blick auf die Schöpfung als auch auf die Verwirklichung des Heilsplans ist allein Gott Subjekt.

4.1.2.1 Das geht für den Schöpfungsgedanken aus Eph 3,9b und 4,6 eindeutig hervor; hier ist die Rede von dem Gott, „der alles geschaffen hat“ (τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι), und von dem „einen Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist“ (εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν). Sodann wird Gott in 3,14f als Vater angerufen, von dem her alle „Vaterschaft“ (πατριά) im Himmel und auf Erden „genannt wird“ (ὀνομάζεται), d.h. von ihm herkommt und ihm untersteht.

4.1.2.2 Der Heilsplan Gottes und dessen Verwirklichung ist Thema der Eingangseulogie 1,3–14. Der Lobpreis Gottes beinhaltet den vor aller Zeit gefaßten Plan Gottes sowie dessen Verwirklichung in der Person Jesu Christi und unter den zu Erben des Heils bestimmten Menschen. Es handelt sich um einen einzigen Satzzusammenhang, der durch Partizipial-, Präpositional- und Relativsätze sein kompliziertes Gefüge erhalten hat. Übergeordnet ist der Lobpreis des Vaters, der uns nach V.3b „mit allem geistlichen Segen gesegnet hat in den Himmeln in Christus“ (ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ). Damit in Zusammenhang steht die zentrale, anschließend explizierte Aussage V.4, daß er „uns in ihm erwählt hat vor der Erschaffung der Welt, um vor ihm heilig und untadelig zu sein in der Liebe“ (ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ). Gott ist auch Subjekt aller nachfolgenden Aussagen, wie die übergeordneten Partizipien in V.5.9 zeigen: Wie er den himmlischen Segen für uns bestimmt hat (V.3b), so ist er es, der uns im voraus zur Sohnschaft eingesetzt hat (V.5); und er ist es, der uns das Geheimnis seines Willens kundgetan hat (V.9). Die beiden Partizipialkonstruktionen in V.5–8 und V.9–12 werden jeweils in Präpositionalen Sätzen mit „in ihm“ (ἐν ᾧ, V.7 und V.11.13) weitergeführt. Die in V.5 erwähnte Vorherbestimmung „zur Sohnschaft durch Jesus Christus“ (εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) gemäß dem gnädigen Willen Gottes, ist „in dem Geliebten“ realisiert (V.5f); „in ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut“ (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ), so daß der Reichtum der Gnade auf uns übergeströmt ist (V.7f). In V.9f geht es dann um das längst beschlossene „Geheimnis seines Willen“ (τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ), das kundgemacht ist „im Blick auf den Heilsplan zur Erfüllung der

Zeiten“ (εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν), wonach alles, was im Himmel und auf Erden ist, „zusammengefaßt werde in dem Christus“ (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ). Die Zusammenfassung betrifft die Vereinigung der gesamten Wirklichkeit „unter einem Haupt“ (ἀνα-κεφαλαι-οῦν). Es ist Gott selbst, der dies bewirkt, wie das Passiv zeigt, und nicht zufällig wird in 3,19 gesagt, „damit ihr erfüllt werdet mit der ganzen Fülle Gottes“ (ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλῆρωμα τοῦ θεοῦ). Der Präpositionalsatz in 1,11f bringt dann zum Ausdruck, daß wir „in ihm zu Erben eingesetzt worden sind“ (ἐν ᾧ καὶ ἐκκληρώθημεν), was Gottes Vorherbestimmung entspricht und dazu dient, daß wir, die wir zuvor schon auf ihn gehofft haben, ihn lobpreisen. Der abschließende, wiederum mit „in ihm“ beginnende Satzteil in V.13f enthält noch Hinweise auf das Hören des Evangeliums als des Wortes der Wahrheit, auf das „Versiegeltsein“ durch den Heiligen Geist als dem „Angeld unseres Erbes“ (dazu 4.3.1) und auf die künftige „Einlösung des Erbbesitzes“ (εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως).

4.1.3 Jesus Christus hat bei dieser theozentrischen Konzeption ausschließlich eine Funktion bei der Heilsverwirklichung. Das zeigt sich in der Dominanz des Revelationsschemas, das bereits in 1,9f aufgenommen ist und in 3,3–6.9–12 wiederkehrt. Gott selbst ist es, der das bisher verborgene „Geheimnis“ kundgetan hat und nach dessen Willen und Vorsatz (εὐδοκία, θέλημα, βουλή bzw. πρόθεσις) es in Jesus Christus verwirklicht wird. Alles Gewicht fällt dabei auf den Kreuzestod und auf das Wirken des Erhöhten.

4.1.3.1 Gott hat uns nach Eph 1,6b seine Gnade „in dem Geliebten“ (ἐν τῷ ἡγαπημένῳ) erwiesen, „in dem“ (ἐν ᾧ) wir die Heilsgüter empfangen (V.7f.11f.13f). Mit dem „Geliebten“ ist hier der irdische Jesus bezeichnet, durch dessen „Blutvergießen“ das Heil bewirkt worden ist (διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, vgl. 2,13). „In ihm“ haben wir die „Erlösung“ (ἀπολύτρωσις), die „Vergebung der Sünden“ (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν) und damit die Erneuerung unseres Lebens (1,7). Er ist deshalb nach 2,14–18 „unser Friede“ (αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν), der in seinem Fleisch die Feindschaft überwunden hat. „Durch das Kreuz“ (διὰ τοῦ σταυροῦ, 2,16) hat er Versöhnung gestiftet und alles Getrennte „in einem Leib“ vereint. In dieser Konzentration des irdischen Wirkens Jesu auf den Kreuzestod ist der Verfasser des Epheserbriefs ein treuer Paulusschüler.

4.1.3.2 Der am Kreuz Gestorbene ist zugleich der von Gott auferweckte und zur Rechten Gottes im Himmel eingesetzte Herr, und zwar „hoch über alle Fürsten und Gewalten, Mächte und Herrschaften und über jeden Namen, der nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der kommenden genannt wird“ (ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως

καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, 1,21). Hier ist also nicht von einer anfänglichen Herrschaft des Schöpfungsmittlers über alle Gewalten die Rede wie im Kolosserbrief, sondern wie in Phil 2,9–11 von einer mit der Erhöhung verbundenen Machtübertragung. Als der zur Rechten Gottes Sitzende übt Christus ebenso sein Rettungs- wie sein Herrschaftsamt aus.

4.2 Christologie und Ekklesiologie

Die Ekklesiologie ist das zentrale Thema des Epheserbriefes. Das läßt sich sowohl an der großen Eingangseulogie 1,3–14 erkennen als auch an den Motiven von der Kirche als „Leib“ und als „Bau“, als „neuer Mensch“ bzw. „vollkommener Mann“ oder an den Textabschnitten in Eph 2,11–18 und 5,21–33. In vielfältigen Bildern und Argumentationsreihen zeigt sich, daß die Kirche „zu einer theologisch durchdachten Heilsgröße geworden (ist), die ihre von Gott bestimmte Rolle im Erlösungsgeschehen zu erfüllen hat, freilich nie isoliert von Christus, aber unentbehrlich für sein Weiterwirken in der Welt“ (*Schnackenburg*, Komm. S. 302).

4.2.1 Die Christologie ist im Epheserbrief eng mit der Ekklesiologie verwoben. Christologische Aussagen werden weitgehend von ekklesiologischen aufgenommen und weitergeführt.

4.2.1.1 Besonders auffällig ist das bereits in der Eingangseulogie 1,3–14. In Zusammenhang mit der Präexistenz Christi geht es ja – und zwar „vor Erschaffung der Welt“ (πρὸ καταβολῆς κόσμου) – um die Erwählung der Glaubenden (V.4), um ihre Bestimmung zur Sohnschaft (V.5f) und im Zusammenhang mit der Offenbarung des Geheimnisses um ihre Einsetzung als Erben (V.11f). Der dichtgedrängte Textabschnitt über Gottes vorzeitlichen Ratschluß und seinen Heilsplan ist deshalb besonders interessant, weil die Vorherbestimmung auch die Glaubenden betrifft. Die bisweilen vertretene These, daß es dabei um die Vorstellung einer präexistenten Kirche gehe, ist sicher nicht zutreffend. Immerhin geht es darum, daß bereits vor Erschaffung der Welt der Heilswille Gottes feststeht, daß das Heilswerk des präexistenten Christus Menschen zugute kommt. Es handelt sich um die Gewißheit einer ewigen Erwählung, die jenseits allen irdischen und geschichtlichen Geschehens schon feststeht. Nicht die Präexistenz der Kirche ist hier das Thema, sondern die vorzeitliche Beschlußfassung Gottes über das Heilswirken des Sohnes und der durch ihn zu verwirklichenden Heilsgemeinschaft.

4.2.1.2 Ebenso wie die Aussagen über den Präexistenten sind die Aussagen über den Erhöhten ekklesiologisch entfaltet. Das zeigt besonders

deutlich die Weiterführung des Textes über Auferstehung und Erhöhung in 1,(2of)22f, wo das Zitat aus Ps 8,7, daß Gott „ihm alles unter seine Füße gelegt“ hat, ergänzt wird durch die Aussage, daß er ihn damit „zum Haupt über alles für die Kirche eingesetzt“ (καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησίᾳ) hat, wobei die Kirche mit „seinem Leib“ gleichgesetzt wird (ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ) und in den Gedanken von der Erfüllung des Alls durch die Kirche einmündet: Die Kirche als sein Leib ist „die Fülle, die alles in allem erfüllt“ (τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου). Entsprechend heißt es in 4,8–10, daß der vom Himmel Herabgekommene zugleich derjenige ist, „der aufgestiegen ist über alle Himmel, damit er das All erfülle“ (ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα).

4.2.2 Besondere Bedeutung für die Ekklesiologie des Epheserbriefs besitzt, wie schon die erwähnte Stelle in 1,22f zeigt, das Motiv vom „Leib Christi“ (σῶμα Χριστοῦ). Wie im Kolosserbrief ist dieser Leib dem erhöhten Christus als „Haupt“ (κεφαλὴ) korrelativ zugeordnet. Wenn die Kirche als Leib Christi „die Fülle dessen ist, der alles in allem erfüllt“, so bedeutet das, daß die Kirche eine kosmische Dimension besitzt und die ganze Welt durchdringen und erfüllen soll. So vollzieht sich der Heilsplan Gottes als Zusammenfassung des Alls in Christus (1,9f). Da dieser Prozeß noch im Gang ist, wird in der Gegenwart nach 3,9–11 den Mächten und Gewalten „durch die Kirche die vielgestaltige Weisheit Gottes“ (διὰ τῆς ἐκκλησίας ἢ πολυποικίλος σοφία τοῦ θεοῦ) kundgetan. Noch einmal wird dieses Thema in 4,13–16 aufgenommen: Der Aufbau (οἰκοδομὴ) des Leibes Christi muß sich vollziehen, „bis wir alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, zum vollkommenen Mann, zum vollen Maß der Fülle Christi“ (μέχρι καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, V.13). Dabei ist die aus einem anderen Bereich stammende Vorstellung vom Wachsen mitberücksichtigt: Christus als Haupt bewirkt nach 4,16 das „Wachsen des Leibes zur Erbauung seiner selbst in der Liebe“ (αὐξήσεις τοῦ σώματος εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ). Es handelt sich um ein Motiv, das bereits durch Kol 2,19 vorbereitet ist, das nun aber eine sehr viel grundsätzlichere Bedeutung gewinnt. So vollzieht sich durch Jesu Heilswerk die Konstituierung und das Wachsen des Leibes im Sinne eines Zusammenwachsens zu einer umfassenden Einheit. Diese Fülle Christi ist die Heilswirklichkeit Gottes, in die hinein wir „erfüllt“ werden (Eph 3,19: ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, vgl. 5,18b) und an der wir bereits Teil erhalten haben.

4.2.3 Wieschon erkennbar spielt die Vorstellung von der Kirche als „Bau“ und ihrer „Erbauung“ (οἰκοδομή, wörtlich „Hausbau“) eine wichtige Rolle. In Eph 2,19–22 ist deshalb auch von denen, die „Mitbürger der Heiligen“ (συμπολῖται τῶν ἁγίων) sein dürfen, als „Hausgenossen Gottes“ (οἰκεῖο τοῦ θεοῦ) die Rede. Die Kirche als Bau ist „zusammengefügt“ in Christus, der seinerseits der „Schlußstein“ (ἀκρογωνιαίος) ist. Diese Deutung des Begriffs ist bei der vorliegenden Verwendung des Bildes vom wachsenden Bau naheliegender als die Interpretation mit „Eckstein“, zumal die Apostel und Propheten hier das Fundament (θεμέλιον) des Baues darstellen. Es bliebe sonst nur die schwer nachvollziehbare Vorstellung, daß Christus innerhalb des Fundaments oder des Baukörpers die Funktion eines Ecksteins hat, während die Vorstellung vom Schlußstein, auf den alles zuläuft und in dem alles zusammengefaßt wird, der ekklesiologischen Konzeption des Epheserbriefs entspricht. Zu beachten ist die Tatsache, daß hier das Motiv von der Kirche als Bau nicht statisch verstanden wird, sondern wie in 4,16 mit dem Motiv des Wachsens verbunden ist, und zwar mit dem Ziel, „heiliger Tempel im Herrn“ (ναὸς ἅγιος ἐν κυρίῳ) zu sein, nämlich eine durch das Zusammengebautwerden der Glaubenden entstehende „Wohnung Gottes im Geist“ (κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι).

4.2.4 Eine wichtige ekklesiologische Funktion hat sodann der Abschnitt 2,11–18. Es geht um die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden. Vorbereitet ist dieses Thema bereits in 1,12.13f, wo von denen die Rede ist, die im voraus schon auf Christus gehofft haben (οἱ προηλπικότες), was sich auf Judenchristen bezieht, dann aber die angesprochenen Heidenchristen ebenfalls als vorerwählte Glieder der Heilsgemeinschaft bezeichnet werden (mit Wechsel von „uns“ zu „euch“). Der Abschnitt 2,11–18 wird in V.11–13 eingeleitet mit einer Erinnerung der Leser an ihre heidnische Vergangenheit, als sie noch ausgeschlossen waren von den Verheißungen, keine Hoffnung hatten und gottlos (ἄθεοι) in der Welt lebten; jetzt aber sind sie, die einst „fern“ (μακράν) waren, „nahe geworden durch das Blut Christi“ (ἐγενήθητε ἐγγύς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ). Dann folgen in V.14–18 die Aussagen über Christus als „unser Friede“ (ἡ εἰρήνη ἡμῶν). Durch ihn ist das Trennende beseitigt und beides (τὰ ἀμφοτέρω) zusammengefaßt worden. Es geht nicht mehr wie bei Paulus um die Streitfrage der Zugehörigkeit unbeschnittener Heiden zur Gemeinde; die Kirche aus Juden und Heiden ist hier zum Modell geworden für die Vereinigung alles Getrennten. Wo die „Zwischenwand des Zaunes“ (μεσότοιχον τοῦ φραγμαῦ) niedergerissen (V.14b) und das „Gesetz der in Anordnungen gefaßten Gebote“ (νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν) außer Kraft gesetzt ist (V.15a), da ist „in ihm die Feindschaft getötet“ (ἀποκτείνεις τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ)

und damit die Voraussetzung für eine Versöhnung geschaffen (V.16). Das ist geschehen, „damit er aus den beiden den einen neuen Menschen erschaffe und Frieden stifte“ (ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην). So gibt es für alle den „Zugang zum Vater in einem Geist“ (προσαγωγή ἐν ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα, V.17f). In diesem Sinne wird dann in 3,5f das offenbarte „Geheimnis“ (μυστήριον) inhaltlich bestimmt: „daß die Heiden Miterben sind und mit zu seinem Leib gehören und mit an der Verheißung in Christus Jesus teilhaben durch das Evangelium“ (εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου).

4.2.5 Ein eigenes Problem stellen die ekklesiologischen Aussagen innerhalb der Haustafel in Eph 5,21–33 dar. In vergleichender Rede wird das Verhältnis von Mann und Frau mit dem Verhältnis Christi zur Kirche in Beziehung gesetzt. Dabei wird von einem „Geheimnis“ (μυστήριον) gesprochen (V.32), das in dem Zitat von Gen 2,24 LXX über das Einswerden von Mann und Frau verborgen ist. Es wird also eine übertragene Bedeutung dieser Aussage im Blick auf Christus und die Kirche vorausgesetzt. Nun begegnen neben vergleichbaren Elementen auch Aussagen über Christus und die Kirche, die im Verhältnis von Mann und Frau keine Entsprechung haben. Das gilt für die Aussage, daß Christus als „Haupt der Kirche“ der „Retter des Leibes“ (σωτὴρ τοῦ σώματος) ist (V.23); es gilt ebenso für die Interpretation der Liebe im Sinne der Hingabe Christi für die Kirche (V.25–27) sowie für die Aussage über die vollkommene Einheit von Christus und Kirche (V.29–31). Was für die Eheparänese bei dieser Parallelisierung von Bedeutung ist, ist das liebende Verhalten, das in der Liebe Christi zu seiner Kirche, der die Eheleute angehören, begründet ist. Deshalb verweisen die finalen Aussagen, die in V.26f aus der Hingabe Christi abgeleitet werden, einmal auf die gegenwärtige Heiligung durch die Taufe als das „Wasserbad im Wort“ (λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, V.26), sodann darauf, daß er die Kirche samt ihren Gliedern herrlich für sich hinstellen wolle und daß sie ohne Makel, heilig und fehlerlos sein soll (V.27).

4.2.6 Bei der Ekklesiologie des Epheserbriefs darf die eschatologische Ausrichtung nicht übersehen werden. Die Eschatologie ist hier allerdings zu einer Dimension der Ekklesiologie geworden; die Heilsvollendung vollzieht sich in der rettenden und reinigenden Einbeziehung des Alls in den Leib Christi (1,10.22f; 3,19; 4,13–16). Die Zusammenfassung des Alls in Christus, die dem Wachsen des Baus der Kirche entspricht, ist noch im Gange (vgl. 4,10b). Wenn nach 1,20f Christus bereits zur Rechten Gottes über alle Mächte eingesetzt ist, so gilt dies sowohl für diesen Äon als auch für den kommenden (1,21c). Jetzt ist er als „Haupt über alles für

die Kirche gegeben“, und die göttliche „Fülle“ wird erst noch „alles in allem erfüllen“ (I,22f). Die Heilswirklichkeit des Leibes Christi wird alles in sich aufnehmen und erneuern.

4.3 Taufe und Heilsteilhabe

4.3.1 Ebenso wie im Kolosserbrief beruht die Heilsteilhabe auf der durch die Taufe gewährten Partizipation an Christi Heilswerk. Zweifellos geht es nach Eph I,13f auch darum, das Evangelium als „Wort der Wahrheit“ zu hören und damit das Geheimnis des Heilswillens Gottes zu erkennen und die Berufung anzunehmen (vgl. 4,13), aber entscheidend ist, daß die Gläubigewordenen in der Taufe „versiegelt“ worden sind (σφραγισθῆναι, vgl. 4,30, ferner 2 Kor I,22; Offb 7,3; I4,1c) und den verheißenen Heiligen Geist als „Angeld für unser Erbe“ (ἀρραβῶν τῆς κληρονομίας ἡμῶν) empfangen haben (I,13b.14).

4.3.2 Näher ausgeführt ist die Taufthematik in Eph 2,1–10. Es wird an die Zeit des Totseins aufgrund der Übertretungen und Sünden erinnert (V.1–3). Dem wird die gegenwärtige Heilssituation gegenübergestellt, nachdem Gott aufgrund des Reichtums seines Erbarmens und seiner großen Liebe uns „lebendig gemacht hat mit Christus“ und uns „mitauferweckt und miteingesetzt hat im Himmel in Christus Jesus“ (συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ ... καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, V.5f). Ausdrücklich wird dabei in der Parenthese V.5b und nochmals in V.8a auf den Gnadencharakter dieses Geschehens hingewiesen (χάριτι ἔστε σεσωσμένοι); außerdem wird ganz im paulinischen Sinne festgehalten, daß dies nicht aufgrund von Werken geschehen ist, sondern allein Gottes Gabe ist (θεοῦ τὸ δῶρον). Wir sind „sein Werk (ποίημα), geschaffen (κτισθέντες) in Christus Jesus zu guten Werken (ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῦς), welche Gott zuvor bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln“ (V.10). Daß die Partizipation am Heil eine Eingliederung in die neue Schöpfung ist, ist auch von Paulus in 2 Kor 5,17 gesagt worden, und für ihn wie für den Verfasser des Epheserbriefes beruht darin die Kraft zum neuen Leben. Was allerdings völlig abweicht, ist die Aussage von V.5f über das „Mitaufwecken“ (συνεγείρειν) und das „Miteinsetzen im Himmel“ (συγκαθίξειν). Im Kolosserbrief war mit dem Gedanken der nicht von Händen gemachten Beschneidung auf die Teilhabe an Jesu Tod hingewiesen worden sowie auf das Mitbegrabensein; daneben war dann auch von einem Mitaufwecktsein durch den Glauben an die Kraft Gottes und im Blick auf die zukünftige Vollendung die Rede (Kol 2,12; 3,1–4). Im Epheserbrief sind alle Aussagen über das Mitsterben und

Mitbegrabenwerden entfallen. Ganz einseitig wird nur noch davon gesprochen, daß die Getauften mit Christus lebendig gemacht, mitauferweckt und bereits im Himmel miteingesetzt sind. Dieser Sachverhalt hebt den eschatologischen Vorbehalt zwar nicht einfach auf, zumal in Eph 2,8a von einem Gerettetsein „durch Glauben“ (διὰ πίστεως) gesprochen ist, schränkt ihn aber doch spürbar ein. Das steht im Zusammenhang damit, daß die Teilhabe an Christi Heilswerk Teilhabe an seinem Leib und an ihm selbst als „Haupt“ (κεφαλή) ist. Dadurch sind die Getauften bereits mit einbezogen in das himmlische Geschehen. Das hat allerdings zur Folge, daß die Leidensthematik im Vergleich nicht nur zu Paulus, sondern auch zum Kolosserbrief hier spürbar zurücktritt.

4.3.3 Im Epheserbrief wird auch sonst mehrfach auf die Taufe hingewiesen. Innerhalb der Paränese ist abgesehen von den Aussagen über das Einst und Jetzt in 5,14 ein liturgischer Ruf zitiert: „Wach auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, und Christus wird dich erleuchten“ (ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστός). Bei der Taufaussage in 5,26 über eine „Reinigung durch das Wasserbad im Wort“ (λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι) ist unter „Wort“ (ῥῆμα) hier offenkundig die Taufformel zu verstehen, durch die dieser Reinigungs- und Heiligungsakt vollzogen wird und Gültigkeit erlangt.

4.4 Die Paränese

4.4.1 Der zweite große Hauptteil des Epheserbriefs in 4,1–6,20 ist der Paränese gewidmet. Im Eingangsabschnitt 4,1–16 berücksichtigt der Verfasser dieses Schreibens zunächst wieder grundsätzliche Fragen. Da die Einleitung in V.1–3 zur Einheit im Geist aufruft, wird in V.4–6 ein sieben teiliges Bekenntnis angeschlossen, in dem es um das Einssein des Leibes, des Geistes, der Hoffnung, des Herrn, des Glaubens, der Taufe und Gottes geht. Dann wird in V.7–16 an die Gaben eines jeden erinnert, insbesondere die leitenden Aufgaben, die der Erhöhte gewährt, der dadurch sein Werk beim Aufbau seines Leibes verwirklicht. Erst in V.17–24 beginnt die eigentliche Paränese, die unter dem Leitgedanken steht: „Lebt nicht mehr wie die Heiden in ihrem nichtigen Denken“; denn „so habt ihr Christus nicht (kennen)gelernt“ (V.17.20). Daher folgt im Sinn der Tauftradition die Aufforderung, „den alten Menschen abzulegen“ (ἀποθέσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον) und „den neuen Menschen anzuziehen“ (ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον), der gemäß Gottes Willen „geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit und Wahrheit“ (V.22–24).

4.4.2 Das wird nun in 4,25–5,14 entfaltet im Blick auf die Unterscheidung christlicher Lebenspraxis von heidnischen Gewohnheiten. Danach wendet sich der Verfasser dem christlichen Gemeindeleben zu, wozu neben 5,15–20 die bereits erwähnte Haustafel von 5,21–6,9 gehört. Deren paränetischer Leitgedanke in 5,21 lautet bezeichnenderweise im Gegensatz zu aller gesellschaftlichen Über- und Unterordnung: „Ordnet euch *gegenseitig* unter in der Furcht Christi“ (ὁποτασσομένοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ). Den Abschluß macht schließlich in 6,10–20 der Abschnitt über die „geistliche Waffenrüstung“, der dazu aufruft, standhaft im Glauben zu bleiben und beharrlich im Gebet.

4.5 Die bewußte Reflexion über die nachapostolische Situation

4.5.1 Deutlicher noch als der Verfasser des Kolosserbriefes ist sich der Verfasser des Epheserbriefes über seine eigene Stellung und Aufgabe in der Zeit nach dem Tode des Paulus bzw. der Apostel bewußt. Das bringt er vor allem in seiner Ekklesiologie zum Ausdruck, in der nicht mehr wie in 1 Kor 3,11 Christus allein der Fundamentstein ist, sondern nach Eph 2,20–22 die Apostel und die urchristlichen Propheten den Grundstein darstellen, womit die grundlegende Anfangsfunktion der Apostel und Propheten im Blick auf die Existenz der Kirche besonders hervorgehoben wird (vgl. 3,5).

4.5.2 Der Stellung der Apostel entspricht das Traditionsbewußtsein, auch wenn dieses im Epheserbrief nicht sehr breit ausgeführt ist. Immerhin tritt Paulus in 3,1–13 als Vollmachtsträger deutlich in den Vordergrund, und er ist es als „Gefangener im Herrn“, der nach 4,1 die folgenden Ermahnungen an die Leser richtet. Nach 4,20f ist das „Erlernen Christi“ (μανθάνειν τὸν Χριστόν) verbunden mit einem „Unterwiesenwerden in ihm“ (διδάχθῆναι ἐν αὐτῷ), und dabei ist vorausgesetzt, daß diese Lehre der „Wahrheit in Jesus“ (ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ) entspricht. Bei dieser Unterweisung gehört die Glaubenslehre mit der ethischen Ermahnung zusammen, für die das „Wahrhaftigsein in der Liebe“ (ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ, 4,15) besondere Bedeutung besitzt.

4.5.3 Der Epheserbrief hat in einer höchst beachtenswerten Weise die Konzeption des Paulus weitergeführt. Sein Verfasser ist zweifellos der bedeutendste Repräsentant der Paulusschule. Wie nirgendwo sonst im Neuen Testament ist von ihm die Ekklesiologie zum zentralen Thema gemacht worden. Er wollte für seine eigene Zeit einen Beitrag leisten zum Selbstverständnis der Christenheit, doch hat er zugleich richtungweisend für die Zukunft die Ekklesiologie in ihrer soteriologischen wie in ihrer universalen Dimension entfaltet.

5. Die Eigenart des Kolosser- und des Epheserbriefs

Die beiden deuteropaulinischen Briefe stellen eine beachtliche und höchst bedeutsame Weiterführung der paulinischen Theologie dar. Dabei fällt ihre Gemeinsamkeit ebenso auf wie ihre Verschiedenheit.

5.1 Die Gemeinsamkeit zeigt sich abgesehen von der literarischen Abhängigkeit des Epheserbriefs vom Kolosserbrief in der Begrifflichkeit und der Denkweise. Hinzu kommen mehrere Themen, die hier wie dort eine entscheidende Rolle spielen, sich aber von Paulus deutlich abheben. So werden Christus als „Haupt“ und sein „Leib“ unterschieden, Taufe nicht nur als Teilhabe am Tod Jesu, sondern auch an seiner Auferweckung verstanden, und die Paränese wird konsequent unter die Voraussetzung des Versetztseins in eine andere Wirklichkeit und der Partizipation an der Heilsgemeinschaft gestellt.

5.2 Trotz enger Verwandtschaft zeigen sich gleichwohl erhebliche Unterschiede. Das hängt zunächst einmal daran, daß der Kolosserbrief sich auf eine konkrete Situation bezieht und in Auseinandersetzung mit einer Irrlehre steht, während der Epheserbrief sein zentrales Thema in Gestalt eines Traktats entfaltet. Wichtiger ist aber, daß es sich um unterschiedliche christologische Konzeptionen handelt. Im Kolosserbrief geht es um die Stellung Jesu Christi gegenüber den Mächten des Kosmos, über die er Herr ist und von denen er die Menschen befreit und zu einer Heilsgemeinschaft zusammengeschlossen hat. Ist hier das Handeln Gottes weitgehend auf den Präexistenten als Schöpfungsmittler und auf das Wirken des Erhöhten übertragen, so ist der Epheserbrief einerseits theozentrisch konzipiert, sofern es um die Realisierung des vorzeitlichen Ratschlusses Gottes geht; andererseits ist diese Schrift durch die enge Verbindung von Christologie und Ekklesiologie gekennzeichnet. Das hat zur Folge, daß die kosmologischen Aussagen in die Ekklesiologie integriert sind; die Kirche als Leib Christi ist es, die ihrerseits alle Wirklichkeit durchdringt und zur Vollendung führt.

5.3 Beide Briefe sind repräsentativ für eine Paulusschule, in der das universale Denken des Apostels Paulus in veränderter Weise fortgeführt wird. Dabei werden in theologischer Hinsicht Bereiche erschlossen, die von hoher Bedeutung sind.

§ 22 Die Pastoralbriefe

Die Pastoralbriefe sind theologisch wesentlich spröder und unergiebigere als die beiden zuletzt besprochenen Schriften. Dennoch darf man nicht übersehen, daß eine theologische Konzeption hinter den Ausführungen zur Kirchenordnung und der Paränese steht.

1. Die traditionsgeschichtliche Stellung der Pastoralbriefe

1.1 Die chronologische Einordnung der Pastoralbriefe hat schon immer Schwierigkeiten bereitet, seit man sie nicht mehr als authentische Briefe des Apostels Paulus aus seiner letzten Gefangenschaft in Rom ansieht. Es ist offenkundig, daß sich gegenüber der Situation des Apostels Paulus, aber ebenso gegenüber der Situation sowohl des 2. Thessalonicherbriefes als auch des Kolosser- und des Epheserbriefes erhebliche Verschiebungen ergeben haben. So ist man bisweilen mit der Datierung dieser Briefe bis ins 2. Jahrhundert hineingegangen. Das dürfte kaum zutreffen. Man muß berücksichtigen, daß die Entwicklung in einzelnen Kirchengebieten nicht gleichmäßig weitergegangen ist, so daß sich bestimmte Erscheinungen in einem Falle früher, im anderen später erkennen lassen. Unbestreitbar ist natürlich, daß die hier beschriebene Gemeindeordnung nicht in die frühe nachapostolische Zeit gehören kann, sondern eine Entwicklung voraussetzt, deren nächste Stufe in den Briefen des Polykarp und des Ignatius von Antiochien zu erkennen ist. Damit haben wir in jedem Falle einen *terminus ad quem*. Auch wenn die vermutlich in den 90er Jahren des 1. Jahrhunderts entstandenen Schriften wie der 1. Petrusbrief, der 1. Klemensbrief und die Johannesoffenbarung in institutioneller Hinsicht eine ältere Stufe repräsentieren, wird man bei der Datierung der Pastoralbriefe kaum über die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert hinausgehen dürfen. Es handelt sich um späte Tradition der Paulusschule, die allerdings einen nicht unerheblichen Wandlungsprozeß durchgemacht hat.

1.2 Die beiden Briefe an Timotheus und der Brief an Titus zeigen untereinander eine enge Verwandtschaft; seit dem 18. Jahrhundert ist

daher die Bezeichnung „Pastoralbriefe“ üblich, da hier fiktiv für die beiden namhaftesten Paulusschüler Anweisungen zur Amtsführung gegeben werden. Wieweit es sich um eine Tradition handelt, die von Paulus über Timotheus und Titus und deren Nachfolger eine Ausgestaltung erfahren hat, kann gefragt, aber nicht mit Sicherheit beantwortet werden. Es kann ebenso gut sein, daß eine nachträgliche Bezugnahme auf die beiden Apostelschüler vorliegt.

1.3 Auch wenn die drei Briefe in ihrem Gesamtcharakter sehr eng verwandt sind, lassen sich doch Unterschiede feststellen. Der 1. Timotheusbrief und der Titusbrief stehen sich darin näher, daß hier der dekretale Stil vorherrscht, in den traditionelles Gut bekenntnisartigen und liturgischen Charakters einbezogen ist. Im 2. Timotheusbrief fehlen diese Elemente nicht, aber im Vordergrund steht der Abschied des Paulus, was diesem Schreiben den Charakter eines Testaments verleiht. Wieweit die persönlichen Nachrichten, besonders in 2 Tim 4,9–18, auf alte Tradition zurückgehen, braucht hier nicht geklärt zu werden.

1.4 Eine klare Gliederung ist in keinem dieser Briefe zu erkennen. Grundlegende Aussagen, Anweisungen und Ermahnungen, teilweise in Anlehnung an die Haustafeltradition, wechseln miteinander ab, ohne daß sich daraus ein deutlicher Aufbau ergeben würde. Es lassen sich lediglich einige Schwerpunkte erkennen, so z.B. die Anweisungen für Episkopen und Diakone (1 Tim 3,1–12; Tit 1,5–9), der Abschnitt über das Verhalten gegenüber Witwen (1 Tim 5,3–16) oder die mehrfachen Aussagen über Irrlehre (1 Tim 4,1–11; 2 Tim 3,1–9; Tit 1,10–16), der die „gesunde Lehre“ gegenübergestellt wird (1 Tim 1,10f; 2 Tim 4,3–8; Tit 1,9).

2. Theologische Grundaussagen

Aussagen über Gott, Christus und das Heilsgeschehen sind nicht das Leitthema der Pastoralbriefe, das vielmehr in der Verschränkung von Ekklesiologie und Traditionsverständnis zu sehen ist. Gleichwohl stellen bekenntnisartige Aussagen, die weitgehend traditionell geprägt sind, die Ausgangsbasis für die spezifische Konzeption der Pastoralbriefe dar.

2.1 Das rettende Handeln Gottes

2.1.1 Auffällig ist in den Pastoralbriefen die starke Betonung des rettenden Handelns Gottes. Auch wenn in allen anderen neutestamentlichen Schriften die Christologie als Funktion der Theologie verstanden wird,

wonach sich in Jesus Christus der Heilswille Gottes verwirklicht, so ist doch nirgendwo die Bezeichnung „Retter“ (σωτήρ) unmittelbar auf Gott angewandt, wenn man von dem aus jüdischer Tradition stammenden Text in Lk 1,47 und der Doxologie in Jud 25 absieht. Zwar können das Verbum „retten“ (σώζειν) und der Begriff „Rettung, Heil“ (σωτηρία) in anderen neutestamentlichen Schriften auf Gottes Handeln bezogen werden, aber es ist doch eine spürbare Gewichtsverlagerung, wenn der sonst fast durchweg für Jesus verwendete Begriff „Retter“ (σωτήρ) hier primär als Gottesbezeichnung begegnet, wie das in 1 Tim 1,1; 2,3; 4,10 und in Tit 1,3; 2,10; 3,4 geschieht. Allerdings schließt dieser Wortgebrauch nicht aus, daß in den Pastoralbriefen gleichzeitig von Jesus als „Retter“ gesprochen werden kann; vgl. 2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6. Auch wenn das nicht näher begründet wird, kann man sagen, daß das Heilshandeln von Gott ausgeht und in Jesus Christus Gestalt angenommen hat, weswegen beide als „Retter“ bezeichnet werden.

2.1.2 Die doxologischen Formulierungen in 1 Tim 1,17; 6,15f; 2 Tim 4,18 zeigen, wie bewußt die Rückbindung allen Heilsgeschehens an Gott selbst durchgeführt wird. Auch die kerygmatischen Traditionen sind zu einem größeren Teil Aussagen über das Heilshandeln Gottes, wie aus 2 Tim 1,9f; Tit 1,2f; 2,11–14 und 3,4–7 hervorgeht. Dabei handelt es sich in 2 Tim 1,9f und in Tit 1,2f um das sogenannte Revelationsschema, das bereits in Kol 1,26f; Eph 3,5f begegnet ist, wobei das rettende Handeln Gottes nach 2 Tim 1,8b.9a im Evangelium als „Kraft Gottes“ (δύναμις θεοῦ) zur Wirkung kommt. In Tit 2,11–14 geht es um das Erscheinen der „rettenden Gnade Gottes“ (χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος). Und in Tit 3,4–7 ist einleitend von dem Erscheinen der „Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters“ gesprochen (ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ). Das ist nicht zufällig, sondern zeigt, daß hier eine ganz bewußt theo-logisch ausgerichtete Tradition aufgenommen ist.

2.2 Christologisch-soteriologische Aussagen

2.2.1 In 1 Tim 2,5 werden ähnlich wie in 1 Kor 8,6 zwei εἰς-Akklationen miteinander verbunden: „Einer ist Gott, und einer ist Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus“ (εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστός Ἰησοῦς). In den Texten 2 Tim 1,9f; Tit 2,11–14; 3,4–7 sind die Aussagen über das Rettungshandeln Gottes jeweils durch eine prägnante christologische Aussage weitergeführt, in der dann der Titel „Retter“ auch auf Jesus Christus angewandt wird (vgl. 2 Tim 1,10; Tit 2,13; 3,6). In 2 Tim 1,9f

geht es um das gegenwärtige Offenbarwerden der Gnade, die uns nach Gottes vorzeitigem Willen „gegeben ist in Jesus Christus“; sie ist jetzt offenbar geworden „durch die Epiphanie unseres Retters Christus Jesus, der dem Tod die Macht genommen und Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat durch das Evangelium“ (φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου). In Tit 2,11–14 wird die Aussage über die Offenbarung der heilstiftenden Gnade Gottes weitergeführt mit dem Motiv der Befreiung zu einem gottgefälligen Leben und der Erwartung der „seligen Hoffnung und der Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Retters Jesus Christus“ (προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, V.13). Im Präskript des 1. Timotheusbriefes wird ganz ähnlich von Gott als „unserem Retter“ und von Jesus Christus als „unserer Hoffnung“ gesprochen (1,1, daher läßt sich die Aussage über den „großen Gott“ in Tit 2,13 nicht auf Jesus Christus beziehen). Unter Berücksichtigung einer Tauftradition wird in Tit 3,4–7 Bezug genommen auf das „Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung durch den Heiligen Geist, welchen er (Gott) über uns reich ausgeschüttet hat durch Jesus Christus, unseren Retter“ (ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ’ ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν), damit wir Rechtfertigung und Erbschaft im Blick auf das erhoffte ewige Leben empfangen.

2.2.2 Neben diesen mit Gottes Heilshandeln verbundenen christologischen Aussagen gibt es in den Pastoralbriefen auch selbständiges christologisches Traditionsgut. An erster Stelle ist der bekannte kleine Hymnus in 1 Tim 3,16 zu nennen: „Er ist offenbart im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, erschienen den Engeln, verkündigt unter den Völkern, geglaubt in der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit“ (ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἁγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ). Die nach dem Schema a-b-b-a-a-b kunstvoll einander zugeordneten Aussagen enthalten Motive, die wechselweise sich auf ein irdisches und ein himmlisches Geschehen beziehen. Dabei bezeichnet „Fleisch“ den irdischen, „Geist“ den himmlischen Bereich, und „gerechtfertigt“ ist Ausdruck für Auferweckung und Erhöhung. Hinzu kommt die an Röm 1,3b.4a erinnernde Aussage von 2 Tim 2,8: „Jesus Christus, auferweckt von den Toten, aus dem Geschlecht Davids“ (Ἰησοῦς Χριστός ἐγηγερέμενος ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαυίδ), und die Wendung in 4,1: „Ich beschwöre dich vor Gott und Jesus Christus, der richten wird die Lebenden und die Toten, und bei seinem Erscheinen und seinem Reich“

(ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ).

2.2.3 Die sonstigen christologischen Texte sind mit soteriologischen Motiven verbunden, so die traditionelle Aussage in 1 Tim 1,15b: „Christus Jesus ist in die Welt gekommen, um die Sünder zu retten“ (Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι) oder die mit der Akklamation Gottes und des einen Mittlers zwischen Gott und Menschen verbundene Wendung in 1 Tim 2,6a: „welcher sich selbst hingegen hat als Lösegeld für alle“ (ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων). Schließlich ist noch darauf zu achten, daß der Textabschnitt in Tit 2,11–14 in eine ältere Tradition einmündet, wenn es in V.14 heißt: „welcher sich selbst für uns hingegen hat“ (ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν), was dann erläutert wird mit dem Finalsatz: „damit er uns befreie von aller Ungerechtigkeit und sich reinige ein Eigentumsvolk, das eifert nach guten Werken“ (ἵνα λυτρώσῃται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθάρσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων). Besondere Beachtung verdient noch die an Paulus angelehnte Aussage über das Leben der Getauften in 2 Tim 2,11–13: „Denn wenn wir mitgestorben sind, werden wir auch mitleben; wenn wir durchhalten, werden wir auch mitherrschen; wenn wir (ihn) verleugnen, wird jener auch uns verleugnen; wenn wir untreu sind, bleibt jener treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen“ (εἰ γὰρ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν· εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν· εἰ ἀρνησόμεθα, ἀκκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς· εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει, ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται).

2.2.4 Im Blick auf die Soteriologie geht es um Rettung aus den Sünden (1 Tim 1,15), Befreiung von Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit (Tit 2,12a.14a), Erbarmen ohne Vorbedingung (2 Tim 1,9b), Reinigung durch die Taufe (Tit 2,14b; 3,5–7), Ermöglichung eines frommen und gerechten Lebens (Tit 2,12f), Vertrauen auf die Stärkung durch den Herrn bzw. durch die Kraft des Geistes (1 Tim 1,12f; 2 Tim 1,7), das „Erbesein“ im Blick auf das ewige Leben (1 Tim 1,16; vgl. 2 Tim 1,10) und die Erwartung des Gerichts, verbunden mit der Hoffnung auf Vollendung (2 Tim 4,1).

3. Stellung und Funktion des Apostels Paulus und seiner Schüler

3.1 Der Apostel Paulus

3.1.1 Daß Jesus Christus in die Welt gekommen ist, um „Sünder zu retten“, wird 1 Tim 1,15 auf Paulus selbst bezogen; er ist der „Erste“ unter ihnen. Gerade als solcher ist er nun aber Urbild der Glaubenden;

denn an ihm hat Jesus Christus seine Langmut erwiesen „zum Vorbild für alle, die an ihn glauben werden, um das ewige Leben zu erlangen“ (πρὸς ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ’ αὐτῷ εἰς ζῶην αἰώνιον, 1,16b). Das wird unterstrichen in 2 Tim 1,9 durch die traditionelle Aussage über den heiligen Ruf (κλησις ἀγία), der „nicht aufgrund unserer Werke, sondern aus dem eigenen Ratschluß Gottes an uns ergangen ist durch die Erscheinung Jesu Christi“. So werden nun auch Timotheus und Titus aufgefordert, dementsprechend zu glauben und zu leben (vgl. 1 Tim 1,18.19a; 2 Tim 1,3–14). Im 2. Timotheusbrief geht es speziell auch noch um die Bereitschaft zum Leiden (1,11f; 2,8c.9–13; 4,5–8).

3.1.2 Während Paulus als Urbild der Glaubenden am Anfang einer langen Reihe steht, hat er darüber hinaus eine spezielle Funktion innerhalb des Heilsgeschehens: Er ist der maßgebende Verkündiger des Evangeliums. Das geht aus 1 Tim 2,(4–6)7; 2 Tim 1,11 und aus der in einer sehr aufschlußreichen Weise abgewandelten Revelationsformel in Tit 1,1–3 deutlich hervor. Gott hat „zur vorherbestimmten Zeit sein Wort im Kerygma offenbart, das mir anvertraut wurde gemäß dem Auftrag Gottes unseres Retters“ (ἐφ’ ἀνέρωσεν δὲ καιροῦς ἰδίους τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι, ὃ ἐπιστεύθη ἐγὼ κατ’ ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ). Paulus hat demzufolge eine herausragende und einmalige Stellung im Rahmen des Heilsgeschehens. Da ihm die Heilsbotschaft „anvertraut“ worden ist, ist er der eine maßgebende und normative Zeuge. Sein apostolisches Amt ist im Plan Gottes und in der geschichtlichen Heilsverwirklichung unlösbar verankert. Das knüpft an das Apostelverständnis des Paulus an, betont aber noch stärker als der Epheserbrief seine singuläre Stellung.

3.1.3 Unter dieser Voraussetzung ist es zu verstehen, daß Paulus auch der maßgebende Vermittler und Garant ist für die Tradition. Weil ihm das „Evangelium“ bzw. das „Kerygma“ anvertraut war, hat er es seinerseits als παραθήκη, als „anvertrautes Gut“, hinterlassen (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14). Das Wort παραθήκη ist ein Rechtsterminus und kennzeichnet die unveränderliche Gültigkeit und die unveränderbare Gestalt. Ein rechtsgültig „anvertrautes Gut“ kann und darf nur in seiner festliegenden Gestalt bewahrt werden. Damit ist Paulus nun auch zum Ursprung der wahren Tradition geworden.

3.2 Timotheus und Titus

3.2.1 Die beiden Schüler und Mitarbeiter des Apostels, Timotheus und Titus, sind hier die Repräsentanten der zweiten Generation. Sie haben die Aufgabe, die paulinische Tradition an „zuverlässige Menschen“ (πιστοὶ

ἄνθρωποι) weiterzuvermitteln, die ihrerseits bereits die dritte Generation darstellen (vgl. 2 Tim 2,1f). Die beiden Apostelschüler haben zugleich die Aufgabe, in den ihnen von Paulus anvertrauten Gemeinden für eine Ordnung zu sorgen, die für eine Wahrung des Erbes, des „anvertrauten Gutes“ angemessen ist (vgl. Abschnitt 5).

3.2.2 Darüber hinaus hat die Lebensführung des Timotheus und Titus wie die des Paulus selbst eine paradigmatische Bedeutung (vgl. 1 Tim 4,6–16; 2 Tim 2,1–13.22–26; 3,10–13). Sie handeln als Glaubenszeugen im Auftrag des Paulus, und ihr Wirken ist durch diesen Auftrag legitimiert. Sie haben aufgrund der Vermittlung der feststehenden paulinischen Tradition und durch die Festlegung der Gemeindeordnung ebenfalls eine einmalige, unwiederholbare Funktion. Es geht bei ihnen nicht um ein institutionelles Amt, das wiederbesetzt werden könnte wie die Gemeindeämter und diesen übergeordnet wäre, es geht um eine heilsgeschichtlich singuläre Funktion in der unmittelbaren Nachfolge des Apostels (vgl. 5.2 und 5.3).

4. Tradition und Glaube

4.1 Die „gesunde Lehre“

4.1.1 Die als „anvertrautes Gut“ ein für allemal festliegende Tradition ist als verbindliche „Lehre“, als διδασκαλία, weiterzugeben. Es ist die „gute Lehre“ (καλή διδασκαλία, 1 Tim 4,6) bzw. die „gesunde Lehre“ (ὕγιαίνουσα διδασκαλία, 1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1; vgl. 1 Tim 6,3; 2 Tim 1,13), also die rechte und wahre Lehre. Insofern gilt es, neben der Schriftverlesung und der Predigt im besonderen diese „Lehre“ zu fördern (1 Tim 4,13). Ein Amtsträger muß vor allem in der Lage sein, dementsprechend zu verkündigen (Tit 1,9). Mit dieser „gesunden Lehre“ ist gleichzeitig die Lehre der häretischen Gegner verworfen, die als „dämonische Lehre“ (διδασκαλία δαιμονίων) gekennzeichnet wird (1 Tim 4,1). Dementsprechend kann dann auch von den „Worten des Glaubens“ (λόγοι τῆς πίστεως) gesprochen werden (1 Tim 4,6), also den Lehraussagen, die Grundlage des Glaubens sind.

4.1.2 Die Pastoralbriefe selbst zeigen, daß es nicht um eine lehrhafte Explikation des „anvertrauten Gutes“ geht, auch nicht um deren argumentative Verteidigung, sondern allein um deren Festhalten. Daher wird auch hinsichtlich der grundlegenden Verkündigungsinhalte fast ausschließlich geprägte Tradition herangezogen. Das wird noch besonders dadurch unterstrichen, daß fünfmal eine Formel verwendet wird, die auf die Zu-

verlässigkeit des Gesagten hinweist, nämlich „zuverlässig ist das Wort“ (πιστὸς ὁ λόγος, 1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8). Aufschlußreich ist in 1 Tim 4,9 die Weiterführung dieser Formel durch die Wendung „und jeder Annahme würdig“ (καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος), was besagt, daß es ebenso um eine „vertrauenswürdige“ wie um eine „annahmewürdige“ Aussage geht.

4.1.3 Zwischen den Begriffen „Evangelium, Kerygma, Zeugnis“ (εὐαγγέλιον, κήρυγμα, μαρτύριον) einerseits und „Lehre, Unterweisung“ (διδασκαλία/διδαχή und παραγγελία) andererseits wird in den Pastoralbriefen unterschieden. Die erste Wortgruppe beschreibt die für Gemeinde und Gesamtkirche grundlegende Verkündigung des Apostels, die zweite Gruppe bezieht sich auf Unterweisung innerhalb der Gemeinde, wobei die Bindung an die geprägte Tradition vorausgesetzt ist. In dieser Tradition ist die „Wahrheit“ (ἀλήθεια) beschlossen, von der die Irrlehre abweicht (vgl. 1 Tim 2,7; 3,15; 4,3; 6,5; 2 Tim 2,15.18; 3,8; 4,4; Tit 1,14).

4.2 Das Glaubensverständnis

4.2.1 „Glaube“ (πίστις) hat wie bei Paulus einen personalen Bezug auf Christus, wie 1 Tim 1,16; 3,13; 2 Tim 3,15 zeigen, und enthält durchaus die Komponente des Vertrauens, wie aus 2 Tim 1,12 oder Tit 3,8 hervorgeht. Aber im Vordergrund steht nicht der Glaubensvollzug, sondern ganz eindeutig die Bindung an die Lehre, weswegen die „Worte des Glaubens“ und die „gute Lehre“ in 1 Tim 4,6 parallelisiert werden können (οἱ λόγοι τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας). Insofern kann in Analogie zur „gesunden Lehre“ auch von einem „Gesundsein im Glauben“ gesprochen werden (ὑγιαίνειν ἐν τῇ πίστει, Tit 1,13; 2,2). Entsprechend wird dann auch die Wendung „im Glauben bleiben“ gebraucht (μένειν ἐν πίστει, 1 Tim 2,15), die erkennen läßt, daß das Festhalten am rechten und ungeheuchelten Glauben ausschlaggebend ist (vgl. die Wendung ἀνυπόκριτος πίστις in 1 Tim 1,5 und 2 Tim 1,5). Hinzu kommt die wechselseitige Verwendung von „Glaube“ und „Frömmigkeit“ (dazu vgl. 6.2.1).

4.2.2 Mehrfach begegnet in den Pastoralbriefen die Wendung „zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“, oder es ist von einer „Umkehr zur Erkenntnis der Wahrheit“ gesprochen (εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν bzw. μετάνοια εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας, 1 Tim 2,4; 2 Tim 2,25; 3,7; Tit 1,1; vgl. Hebr 10,26; 2 Joh 1b). „Wahrheit“ ist die Wahrheit der christlichen Botschaft, die als solche die heilstiftende Wahrheit Gottes offenbar

macht. Die „Erkenntnis der Wahrheit“ ist die Anerkennung der göttlichen Wahrheitsoffenbarung, wie die Wendung von der „Umkehr zur Erkenntnis der Wahrheit“ unmißverständlich zum Ausdruck bringt. Das „Erkennen der Wahrheit“ ist insofern gleichbedeutend mit „Glauben“ (πιστεύειν, πιστις).

5. Ekklesiologie und kirchliches Amt

5.1 Bezeichnungen für die Kirche

5.1.1 Der Begriff „Kirche“ (ἐκκλησία) wird nur in 1 Tim 3,5.15; 5,16 gebraucht. Er wird in 3,15 in einer überaus aufschlußreichen Weise erläutert; die Kirche ist „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (στῦλος καὶ ἑδραῖωμα τῆς ἀληθείας). Damit wird die Kirche nicht nur als eine feste und unerschütterliche Größe gekennzeichnet, sondern darüber hinaus als die Bewahrerin und Verwalterin der Heilswahrheit. Nicht zufällig wird mit dieser Aussage der Hinweis auf das „Geheimnis der Frömmigkeit“ in 3,16 verbunden und dabei der bereits erwähnte christologische Hymnus zitiert. Denselben Sachverhalt bringt 2 Tim 2,19 zum Ausdruck, wenn dort vom „festen Fundament Gottes“ (στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ) gesprochen wird, das das Siegel trägt: „Der Herr kennt die Seinen“ (ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, im Anschluß an Num 16,5).

5.1.2 Es kommen andere ekklesiologische Bezeichnungen hinzu, so „Eigentumsvolk“ (λαὸς περιούσιος in Tit 2,14), „Heilige“ (ἅγιοι in 1 Tim 5,10), „Auserwählte“ (ἐκλεκτοί in 2 Tim 2,10; Tit 1,1), „Gläubige“ (πιστοί in 1 Tim 4,3.10), „die Wahrheit Erkennenden“ (ἐπεγνωκότες τὴν ἀλήθειαν in 1 Tim 4,3 u.a.). Von Bedeutung neben der Kennzeichnung der Kirche als Säule und Fundament ist der Begriff des „Haus Gottes“ (οἶκος θεοῦ) in 1 Tim 3,15, womit die Ausdrucksweise von dem „großen Haus“ (μεγάλη οἰκία) in 2 Tim 2,20f zusammengehört. Obwohl diese durchaus traditionelle Vorstellung von der Kirche als „Haus Gottes“ nur an diesen beiden Stellen vorkommt, hat sie eine erhebliche Tragweite, weil davon die Gemeindeordnung wesentlich mitbestimmt ist.

5.2 Die Gemeindeordnung

5.2.1 Die Gemeinde wird in Analogie zu einer Hausgemeinschaft verstanden. Insofern überrascht es nicht, daß Anweisungen über die Ordnung in einem Haus und in der Gemeinde nebeneinanderstehen bzw. inein-

ander übergehen. Vor allem werden die Funktionen der Amtsträger in Entsprechung zu der Funktion eines Hausherrn bestimmt. Die Hausgemeinschaft und deren in der Antike relativ feststehende Ordnung ist also Modell für das Zusammenleben in der christlichen Gemeinde. So kann der Amtsträger auch als „Haushalter Gottes“, bezeichnet werden (οἰκονόμος θεοῦ, Tit 1,7); denn die Amtsträger haben die „Ökonomie Gottes“ (οἰκονομία θεοῦ, 1 Tim 1,4) wahrzunehmen. Dabei geht dieser Begriff der „Hausverwaltung Gottes“ über in die Bedeutung „Heilsplan“ bzw. „Heilserziehung Gottes“. In diesem Sinne wird auch die Funktion der Gemeindeleiter und ihre Autorität bestimmt.

5.2.2 In den Pastoralbriefen hat die Gemeinde als Hausgemeinschaft – wobei die Bezeichnung „Haus“ hier nicht bildlich-übertragen, sondern im eigentlichen Sinne des Wortes verstanden wird – bereits eine feste institutionelle Ordnung erhalten, auch wenn die Aufgaben und Funktionen noch nicht mit letzter Klarheit voneinander abgegrenzt sind. Historisch wird man davon ausgehen müssen, daß eine Presbyterialverfassung und eine Verfassung mit „Aufsehern und Diakonen“ (ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι, vgl. Phil 1,1) miteinander verschmolzen worden sind; dabei wurden aber nicht mehrere, sondern nur noch ein Einzelner als „Aufseher“ (ἐπίσκοπος) eingesetzt, der offensichtlich als *primus inter pares* dem Kollegium der Presbyter angehörte.

5.2.3 Von den „Ältesten“ (πρεσβύτεροι) ist in 1 Tim 5,1.17.19 und Tit 1,5 die Rede. Diese „Presbyter“ bilden ein Kollegium und sind in ihr Amt offiziell eingesetzt worden (Tit 1,5: καθιστάναι). Sie haben der Gemeinde vorzustehen (1 Tim 5,17: προεστάναι) und sich um „das Wort und die Lehre zu mühen“ (1 Tim 5,17: κοπιᾶν ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ). Sie werden von der Gemeinde für ihre Tätigkeit entlohnt, und diejenigen, die „gut vorstehen“ (καλῶς προεστῶτες) erhalten eine doppelte Entschädigung (διπλῆ τιμὴ), die allerdings kaum sehr hoch gewesen sein dürfte. Vielleicht ging es dabei schon um eine nebenamtliche oder um eine hauptamtliche Tätigkeit. Insgesamt kann festgestellt werden, daß das „Vorstehen“ als maßgebende Funktionsbeschreibung für die Presbyter angesehen worden ist, und zwar in erster Linie bezogen auf die Lehraufgaben.

5.2.4 In 1 Tim 3,1f und Tit 1,7 wird der „Episkopos“ erwähnt. Dabei handelt es sich nicht um eine generische Bezeichnung (Gattungsbezeichnung) der Presbyter, sondern um die „Aufseher“-Funktion eines Einzelnen. Das geht aus dem Nebeneinander des einen „Episkopos“ und der Gruppe der „Diakone“ in 1 Tim 3,2.8 deutlich hervor. In 1 Tim 3,1 wird zudem ausdrücklich von der ἐπισκοπή, also einem „Episkopenamt“, gesprochen, das man „begehren“ (ὀρέγεσθαι, ἐπιθυμεῖν) kann. Man darf noch nicht von einem „Bischofsamt“ sprechen, vielmehr ist die nach

Apg 20,28 allen Presbytern zufallende „Aufseher“-Funktion hier nun einem einzelnen Mitglied dieses Gremiums übertragen. Dabei ist sicher an eine Verantwortung für die ganze Gemeinde gedacht, auch an ihre Vertretung nach außen. Ausdrücklich werden in 1 Tim 3,2–7 und Tit 1,6–9 Bedingungen für die Amtsübernahme formuliert: Der Episkopos muß sich in seiner eigenen Familie bewährt haben, er darf „Außenstehenden“ (οἱ ἕξωθεν) keinen Anstoß bieten, und er muß die Fähigkeit zur Lehre und die Vollmacht zur Überführung der Widersacher besitzen.

5.2.5 Auch für die in 1 Tim 3,8–13 erwähnten „Diakone“ (διάκονοι) werden Aufnahmebedingungen genannt, die sich nicht wesentlich von denen für den Episkopen unterscheiden. Sie beziehen sich vor allem auf die unanstößliche christliche Lebensweise. Die „Diakone“ haben auch keineswegs nur „karitative“ Aufgaben; das zeigt sich daran, daß ausdrücklich verlangt wird, daß sie „das Geheimnis des Glaubens mit reinem Gewissen bewahren“ (... ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρῷ συνειδήσει, 3,9). Auch wird von ihnen große Zuversicht erwartet im Blick auf den Glauben an Christus Jesus.

5.2.6 Eher wird man bei den Aufgaben der „Witwen“ (χήραι) eine karitative Aufgabe voraussetzen dürfen, die allerdings eine seelsorgerliche Tätigkeit durchaus mit einschließen konnte. Es handelte sich dabei, wie aus 1 Tim 5,3–16 hervorgeht, um einen eigenen Stand in der Gemeinde, wobei ebenfalls klare Bedingungen für die Aufnahme genannt sind. Vermutlich ging es darum, die finanziell und sozial damals sehr schlecht gestellten älteren Witwen, soweit sie sich zum christlichen Glauben bekannten, in einem eigenen Verband zu integrieren.

5.2.7 Insgesamt zeigt sich, daß die Gemeinde nicht nur nach dem Modell einer Hausgemeinschaft geordnet ist – einschließlich der alleinstehenden Witwen – sondern daß alle Aufgaben bezogen sind auf die rechte Lehre und ein entsprechendes christliches Leben. Die Ordnung der Gemeinde soll ein sichtbarer Ausdruck für das Verständnis von Wesen und Aufgabe der Kirche sein.

5.3 Die Ordination

5.3.1 In 1 Tim 4,14 und 2 Tim 1,6 ist von der „Handauflegung“ gesprochen (ἐπίθεσις τῶν χειρῶν). Nach urchristlicher Tradition wird sie in verschiedenen Zusammenhängen gebraucht: bei Heilungen (Mk 5,23 par; 6,5; 8,25; Apg 9,17; 28,8 u.ö.), bei Segnungen (Mt 19,13), bei Geistvermittlung (Apg 8,17; 19,6) oder bei der Übertragung von Aufgaben und Funktionen (Apg 6,6; 13,3). In Hebr 6,2 wird neben der „Lehre

von den Tauchbädern“ auch eine „Lehre vom Auflegen der Hände“ erwähnt (βαπτισμῶν διδασχὴ ἐπιθέσεώς τε χειρῶν). In den Pastoralbriefen steht die Handauflegung im Zusammenhang mit der Amtseinssetzung, hat also die Bedeutung einer Ordination (vgl. *Hermann von Lips*)

5.3.2 Im Blick auf die Ordination ist in 1 Tim 4,14 und 2 Tim 1,6 zunächst von der Handauflegung die Rede, die Timotheus selbst erfahren hat, und in 1 Tim 5,22 wird er angehalten, seinerseits nicht vorschnell jemandem die Hände aufzulegen (χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει) und ihn damit in ein Amt einzusetzen. Für die Person des Timotheus bedeutet die Handauflegung die Übertragung der Vollmacht für seine Funktion als Apostelschüler und Vermittler der authentischen Tradition. Er ist zwar nicht Inhaber eines kontinuierlich wahrzunehmenden Amtes (vgl. 3.2), wohl aber Prototyp der von ihm und allen in der Folgezeit beauftragten Amtsträger. Insofern ist es nicht zufällig, daß in 2 Tim 1,13 der Begriff „Vorbild“ (ὁποτύπωσις) auftaucht, der in 1 Tim 1,16 auf die Urbildfunktion des Paulus für alle Glaubenden bezogen worden ist. In 2 Tim 1,13 ist Timotheus Vorbild im Blick auf die „gesunden“, von Paulus gehörten Worte, was natürlich nach 1,14 in Verbindung steht mit der jedem Amtsträger aufgetragenen Bewahrung des „kostbaren anvertrauten Gutes“ (καλὴ παραθήκη).

5.3.3 Daß im Blick auf die Person des Timotheus die Handauflegung in 1 Tim 4,14 durch ein Presbyterium, in 2 Tim 1,6 durch Paulus selbst erfolgt ist, ist sachlich ohne entscheidende Bedeutung; es soll vielmehr modellhaft deutlich werden, daß eine solche Handauflegung sowohl durch einen Einzelnen als auch durch ein Gremium von Amtsträgern durchgeführt werden kann. In der Regel wird schon in der Frühzeit die Ordination durch einen Hauptverantwortlichen unter Beteiligung anderer Amtsträger vollzogen worden sein. In 1 Tim 4,14 wird gesagt, daß die Amtseinssetzung „aufgrund prophetischen Zuspruchs mit Handauflegung“ erfolgt (διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως χειρῶν). Die Wendung διὰ προφητείας kann allerdings grammatikalisch verschieden aufgelöst werden, entweder als διὰ mit Genitiv Singular oder als διὰ mit Akkusativ Plural. Für die Pluralfassung scheint die Aussage in 1 Tim 1,18 zu sprechen über die „früher über dich ergangenen prophetischen Worte“ (κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας); dann wäre 4,14 wiederzugeben mit „wegen prophetischer Worte“, die vorausgegangen sind. Versteht man die Wendung im Sinn eines διὰ mit Genitiv Singular, dann wäre zu übersetzen mit „durch/aufgrund eines prophetischen Wortes“. Im einen Fall würde dies besagen, daß die Ordination im Zusammenhang mit einer prophetischen Designation erfolgt, im anderen, daß zum Akt der Ordination ein prophetischer Zuspruch gehört. So sehr es bei einer Amtseins-

zung die Notwendigkeit einer vollmächtigen Auswahlentscheidung zwischen mehreren Bewerbern gegeben haben wird, da ja nach 1 Tim 3,1 ein solches Amt durchaus „begehrt“ werden konnte, steht in 4,14 das prophetische Wort in Verbindung mit der Gabe eines „Charisma“, was darauf schließen läßt, daß es um einen prophetischen Zuspruch in Verbindung mit der Handauflegung geht, durch den das zur Durchführung der Aufgabe nötige Charisma vermittelt werden soll.

5.3.4 Für die Pastoralbriefe ist bezeichnend, daß der Begriff „Charisma“ (χάρισμα, 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6) speziell auf die Geistesgabe bezogen wird, die dem Apostelschüler und ordinierten Amtsträger verliehen ist, wenn man von der traditionellen Stelle in Tit 3,5 absieht, wo von der Erneuerung durch den Heiligen Geist bei der Taufe die Rede ist. Diese Gnadengabe gilt es, „nicht zu vernachlässigen“ (1 Tim 4,14: μὴ ἀμέλει), vielmehr ist sie zu „entfachen“ (2 Tim 1,6: ἀναζωπυρεῖν) und in Zusammenhang mit der Lehrfunktion zu bewähren (2 Tim 1,13f, vgl. 1,7; 4,22). Die Tatsache, daß das Charisma bzw. das Pneuma auf den Amtsträger bezogen und mit der Handauflegung verbunden wird, macht deutlich, daß hier die Handauflegung nicht nur die Funktion einer Segnung, sondern einer Amtseinsetzung hat. Im übrigen geht es wie bei der Taufe um eine wirksame Zusage, weswegen die Ordination im Sinne der Pastoralbriefe eine sakramentale Struktur hat.

5.3.5 Der Textabschnitt 1 Tim 6,11–16 stammt höchstwahrscheinlich aus dem Zusammenhang der Ordination und ist als „Ordinationsparänese“ zu verstehen (Käsemann). Nach der Ermahnung zu einer rechten Lebensführung (V.11) und zu dem „guten Kampf des Glaubens“ (ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως, V.12a.b) wird zum „guten Bekenntnis vor vielen Zeugen“ aufgefordert (καλὴ ὁμολογία ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων, V.12c.d). Unter Verwendung einer Bekenntnisformel erfolgt die Aufforderung, „vor Gott, der alles lebendig macht, und Jesus Christus, der vor Pontius Pilatus das gute Bekenntnis bezeugt hat“ (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν), den Auftrag rein zu bewahren (V.13f). Das Bekenntnis des Ordinierten wird hier also in Parallele gesetzt zu dem „guten Bekenntnis“, das Jesus vor Pontius Pilatus abgelegt hat (vgl. V.12d.13c). Deshalb wird er aufgerufen, den Auftrag (ἐντολή) zu erfüllen bis zum endzeitlichen „Erscheinen unseres Herrn Jesus Christus“ (V.14), woran sich eine umfangreiche Doxologie anschließt (V.15f). Vgl. dazu auch 2 Tim 1,13f; 2,1–13; 3,10f.14–17; Tit 2,1.7f; 3,8.

5.4 Amt und Auseinandersetzung mit Irrlehren

5.4.1 Die Abgrenzung gegen die Gefahr einer Irrlehre hat zweifellos zur Ausbildung einer festeren Gemeinde- und Amtsstruktur beigetragen. Nach Tit 1,9b muß der „Episkopos“, der unter den Amtsträgern die leitende Stellung einnimmt, in der Lage sein, die „gesunde Lehre“ zu verkündigen und die Widersacher zu überführen (*παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῆ ὑγιαίνουσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν*). Mit der Wahrung des „anvertrauten Gutes“ verbindet sich also die Auseinandersetzung mit der Häresie. In den Pastoralbriefen werden Timotheus und Titus deshalb immer wieder aufgerufen, sich für die wahre Lehre einzusetzen, so in 1 Tim 1,3–7, in 4,1–5.16, in 2 Tim 2,14–21 und in Tit 1,10–16.

5.4.2 Die Auseinandersetzung mit Irrlehren wird nicht argumentativ geführt, sondern lediglich im Sinne der Feststellung von Abweichungen gegenüber der wahren Lehre. Insofern ist es schwierig, etwas Genaueres über die Gegner zu sagen. Unverkennbar ist, daß es sich nicht nur um Fragen der Verkündigung, sondern auch um ein Abweichen von der rechten Lebenspraxis handelt. Eine Irrlehre ist offensichtlich von außen in die Gemeinde hineingetragen worden, hat sich aber innerhalb des paulinischen Bereichs selbst verbreitet, wie aus 2 Tim 1,15 hervorgeht. An konkreten Anhaltspunkten ergibt sich aus 1 Tim 4,3 eine asketische Tendenz und aus 2 Tim 2,18 ein enthusiastisches Motiv, sofern behauptet wird, die Totenauferstehung sei bereits erfolgt; hinzu kommt die mehrfache Warnung vor Mythen und Genealogien in 1 Tim 1,4; 4,7; Tit 1,14; 3,9. Dabei spielen offensichtlich jüdische Elemente eine nicht geringe Rolle, wie aus dem Hinweis auf „jüdische Mythen“ in Tit 1,14 und dem Anspruch der Gegner in 1 Tim 1,7, „Gesetzeslehrer“ zu sein, hervorgeht. Dazu kommen aber auch nichtjüdische Komponenten. Beachtenswert ist, daß im Zusammenhang mit der Irrlehre der Begriff der „Gnosis“ begegnet; so heißt es in 1 Tim 6,20: „O Timotheus, bewahre das dir anvertraute Gut und wende dich ab von den gottlosen Reden und den Sätzen (Antithesen) der fälschlich sogenannten Gnosis“ (*ὦ Τιμόθεε, τὴν παραθήκην φύλαξον ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*). In der Tat ist mit der Frühform einer judenchristlichen Gnosis zu rechnen, ohne daß diese genauer eingeordnet werden kann. Keinesfalls läßt sich der Begriff der „Antithesen“ (*ἀντιθέσεις*) auf Marcion beziehen, da eine Verwerfung des Alten Testaments völlig fehlt. Das Auftreten von Irrlehrern und der Verfall der Frömmigkeit sowie der guten Sitten werden in 2 Tim 3,1–9 als ein Phänomen der „letzten Tage“ (*ἔσχάται ἡμέραι*, 3,1), also der Endzeit, gekennzeichnet. Umso mehr gilt es, an dem anvertrauten Gut und der damit verbundenen Hoffnung festzuhalten.

6. Gesetzesverständnis und Ethik

6.1 Das Gesetzesverständnis

In 1 Tim 4,13 wird neben der Lehre und der Ermahnung auch zur „Verlesung“ (der Schrift) aufgerufen. Mit dieser ἀνάγνωσις ist auf das Alte Testament Bezug genommen, von dem es in 2 Tim 3,16f heißt, daß jede vom Geist (Gottes) eingegebene Schrift (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος) nützlich ist „zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, damit der Mensch Gottes zu jedem guten Werk befähigt und gerüstet sei“. Umso überraschender ist es, daß in 1 Tim 1,8–11 ein Gesetzesverständnis vorausgesetzt wird, daß weder die alttestamentliche Tradition aufgreift noch dem genuin paulinischen Gesetzesbegriff entspricht. Das dürfte mit den Irrlehrern in Zusammenhang stehen. Zwar wird in 1 Tim 1,8 gesagt: „Wir wissen, daß das Gesetz gut ist“ (οἴδαμεν δὲ ὅτι καλὸς ὁ νόμος, vgl. Röm 7,12); es wird aber nicht nur hinzugefügt: „wenn jemand es im Sinn des Gesetzes anwendet“ (ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται), sondern in V.9 wird festgestellt: „wir wissen, daß das Gesetz nicht für einen Gerechten, sondern für Gesetzlose und Ungehorsame bestimmt ist“ (εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις). Das wird in V.9b.10a durch einen Katalog von Lastern weitergeführt, die nach V.10b in Widerspruch zur gesunden Lehre stehen. Daß das Gesetz nur noch für die Gottlosen bestimmt sei, nicht aber für den Gerechten, ist eine extreme Folgerung aus der paulinischen Lehre, zeigt aber immerhin, daß im Bereich der Pastoralbriefe keinerlei gesetzliche Anordnung angestrebt worden ist, sondern eine Paränese, die die Gemeinschaft zur rechten Ordnung und zum rechten Tun im Sinn des Paulus anhält.

6.2 Grundprinzipien der Ethik

6.2.1 Sehr bezeichnend für die Ethik der Pastoralbriefe ist die These, daß die Lebensordnung der gesunden Lehre entsprechen, ihr „geziemen“ muß (πρέπειν, Tit 2,1): Das Erscheinen der rettenden Gnade Gottes „erzieht uns“ dazu, daß wir „besonnen, gerecht und fromm in dem jetzigen Äon leben“ (ἐνα ... σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, Tit 2,11f). Damit ist in Anlehnung an die griechischen Kardinaltugenden das Prinzip für eine Ethik formuliert, deren Zentralbegriff die „Frömmigkeit“ ist (εὐσέβεια, vgl. 1 Tim 2,2; 3,16; 4,7f; 5,4; 6,3.5f; 2 Tim 3,5.12; Tit 1,1). Vom „Geheimnis der Frömmigkeit“ (μυστήριον τῆς

εὐσεβείας) kann deshalb in 1 Tim 3,16 parallel zum „Geheimnis des Glaubens“ (μυστήριον τῆς πίστεως) gesprochen werden. Obwohl „Glaube“ und „Frömmigkeit“ sich in den Pastoralbriefen decken können, hat doch „Frömmigkeit“ einen stärker ethischen Akzent und betrifft vor allem das rechte christliche Handeln. Damit rückt ein Begriff in den Vordergrund, den Paulus nicht verwendet hat. Im Neuen Testament kommt er außer den Stellen in den Pastoralbriefen nur noch in Apg 3,12 und viermal im 1. Petrusbrief vor.

6.2.2 Für die Ethik der Pastoralbriefe ist die klare Abgrenzung gegenüber allen asketischen Tendenzen der Irrlehrer in 1 Tim 4,1–5 von zentraler Bedeutung. Wichtig ist die in 4,4f formulierte These: „Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird; es ist geheiligt durch Gottes Wort und das Gebet“ (πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν και οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον· ἀγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ και ἐντεύξεως, vgl. 1 Kor 10,26.30f).

6.2.3 In 1 Tim 4,4f wird gleichzeitig die Bedeutung des Gebetes sichtbar, worauf 1 Tim 2,1–4 gesondert eingeht. Zwei Dinge sind bei dieser Aufforderung zum Gebet wichtig: das Gebet soll Fürbitte für alle Menschen einschließlich der Regierenden sein, und es soll sich darauf beziehen, daß wir ein „ruhiges und stilles Leben führen können“ (ὕνα ἡρεμον και ἡσύχιον βίον διάγωμεν, 2,2). Das steht sicher in Zusammenhang mit der möglichen oder gar schon drohenden Verfolgung, die nicht durch ein auffälliges Verhalten provoziert werden soll. Dennoch gilt es, um des Evangeliums willen bereit zu sein zum Leiden, was 2 Tim 2,3–13; 3,10–13 und 4,1–8 hervorheben.

6.2.4 Hinsichtlich der Lebensordnung wird im Anschluß an die Kennzeichnung der christlichen Gemeinschaft als „Haus Gottes“ die Tradition der Haustafel aufgegriffen; vgl. 1 Tim 2,8–14; 5,1f; 6,1f; Tit 2,1–10; 3,1–3. Hier werden nun unterschiedliche, aber aufeinander abgestimmte Anweisungen für Männer und Frauen, Kinder und Sklaven gegeben, außerdem wird in 1 Tim 6,17–19 noch gesondert eine Ermahnung der Reichen aufgenommen. Anders als im Kolosserbrief oder im 1. Petrusbrief ist eine ausschließlich christliche Gemeinschaft vorausgesetzt, sei es in der Familie oder in der Gemeinde. Das „Haus“ ist derjenige Bereich, in dem christliches Leben verwirklicht wird.

6.2.5 Insgesamt zeigen die Pastoralbriefe eine starke Tendenz zur praktischen Frömmigkeit. Daher ist auch immer wieder von den „guten Werken“ die Rede (καλὰ ἔργα oder ἀγαθὰ ἔργα vgl. 1 Tim 2,10; 3,1; 5,10.25; 6,18; 2 Tim 2,21; 3,17; Tit 1,16; 2,7.14; 3,1.8.14). Der Begriff „Werke“ bezeichnet wie im Jakobusbrief das rechte christliche Handeln unter der

Voraussetzung des Glaubens und einer überzeugenden Frömmigkeit. Der paulinische Begriff der „Werke“ spielt keine Rolle mehr.

7. Die Besonderheiten der Pastoralbriefe

7.1 An erster Stelle ist die Darstellung der Person und Funktion des Apostels Paulus zu nennen. An seiner Verkündigung ist die rechte Lehre zu messen. Von ihm ist sie an seine Schüler Timotheus und Titus übergeben worden, und diese haben sie den Gemeinden vermittelt. Zugleich ist Paulus Vorbild für gelebten Glauben, an dessen Gestalt es sich zu orientieren gilt. Da die Schüler die gegenwärtigen Aufgaben der Verkündigung und Lehre wahrnehmen, ist *de facto* die nachapostolische Zeit vorausgesetzt. Aus Mitarbeitern sind sie selbständige Repräsentanten der paulinischen Tradition geworden. Die zweite christliche Generation hat die Verantwortung übernommen. Das wird auch dadurch unterstrichen, daß mit dem fingierten Testament des Paulus im 2. Timotheusbrief sein Tod in den Blick gefaßt wird.

7.2 Entscheidend ist das Verständnis der von Paulus herkommenden und von seinen Schülern bewahrten und weitergegebenen Tradition. Sie ist das „anvertraute Gut“ und die „gesunde Lehre“, die festzuhalten und gegenüber allen Verfälschungen zu verteidigen ist. Dabei hängt Wesentliches davon ab, daß die Wahrheit dieser Lehre anerkannt und bewahrt wird.

7.3 In Zusammenhang damit steht das stark veränderte Kirchenverständnis. Die Vorstellung von der Kirche als „Leib Christi“ begegnet hier nicht mehr. Lediglich in der Auffassung vom „Haus Gottes“ bestehen Verbindungslinien zur älteren paulinischen bzw. deuteropaulinischen Tradition (vgl. 1 Kor 3,16; Eph 2,19–22). Indem die Kirche als „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ verstanden und zur Sicherung der Wahrheit institutionell geordnet wird, zeigt sich gegenüber Paulus und den anderen deuteropaulinischen Schriften ein erheblicher Wandel. In diesem Sinn werden auch die neu entstehenden Gemeindeämter geordnet, die vor allem der Wahrung und der Verteidigung der apostolischen Tradition dienen, zugleich aber auch das Leben der Gemeinde regeln.

7.4 Diesem Verständnis von Tradition und Kirche entspricht es, daß die grundlegenden Bekenntnisaussagen so gut wie alle in geprägten Formulierungen übernommen sind. Zeigt sich dabei inhaltlich kein wesentlicher Wandel gegenüber Paulus, so ist doch mit dem Traditionsverständnis der Pastoralbriefe im Sinn einer definitiv vorgegebenen und fortan maßgebenden Gestalt der Lehre eine erhebliche Veränderung vollzogen.

7.5 Die Frömmigkeit der Pastoralbriefe ist sehr stark praktisch orientiert. Im Zusammenleben innerhalb des „Hauses Gottes“ hat sich das Christsein zu bewähren. Dabei spielen die „guten Werke“ eine besondere Rolle.

Teil V

*Die theologische Konzeption
der von Paulus unabhängigen hellenistisch-
judenchristlichen Schriften des Urchristentums*

§ 23 Zur Stellung hellenistisch-judenchristlicher Schriften aus nachapostolischer Zeit

1. Die Bedeutung des hellenistischen Judenchristentums im 1. Jahrhundert

Bevor nach der Stellung der außerpaulinischen hellenistisch-judenchristlichen Schriften des Neuen Testaments gefragt wird, muß das Phänomen des hellenistischen Judenchristentums kurz beleuchtet werden.

1.1 Das frühe hellenistische Judenchristentum

1.1.1 Das Christentum hat sich von Palästina aus zunächst im Bereich des Diasporajudentums verbreitet. Dieses hatte sich in den einzelnen Regionen in unterschiedlicher Weise entwickelt. Die uns am besten vertraute alexandrinische Tradition darf keineswegs verallgemeinert werden. Leider besitzen wir für das Diasporajudentum im westlichen Syrien, in Kleinasien und Griechenland oder in Rom nur relativ wenige Dokumente, vornehmlich epigraphischer und archäologischer Art. Gleichwohl gab es gemeinsame Grundlagen des jüdischen Gottesglaubens und der jüdischen Lebensgestaltung, die bei der Ausbreitung des Christentums eine wichtige Rolle spielten. Es waren nicht zuletzt die Proselyten und Gottesfürchtigen, die die christliche Botschaft annahmen.

1.1.2 Mit griechisch sprechenden Juden war die älteste Christenheit bereits in Jerusalem konfrontiert. Die von dort vertriebenen „Hellenisten“ haben die Botschaft weitergetragen und in Antiochien ein neues Zentrum geschaffen. So ist es ganz früh zur Konstituierung eines hellenistischen Judenchristentums gekommen. Auch Paulus, der selbst in der Diaspora aufgewachsen war, ist ein Repräsentant hellenistisch-judenchristlicher Tradition gewesen. Soweit er bei seiner Mission mit Situation und Denken von Heidenchristen konfrontiert wurde, hat er sich dem unter Voraussetzung diasporajüdischer bzw. judenchristlicher Tradition gestellt.

1.1.3 Im Blick auf die Entstehung der neutestamentlichen Schriften besitzt das griechisch sprechende Judenchristentum eine entscheidende Bedeutung. Von dem in Palästina beheimateten Judenchristentum aramäischer Sprache sind zwar mündliche Traditionen erhalten geblieben, aber keine schriftlichen Dokumente. Auch die Rekonstruktion der Logienquelle führt zunächst nur auf ihre Fassung in griechischer Übersetzung; daß eine ältere literarische Fixierung im Hintergrund steht, ist in hohem Maße wahrscheinlich, aber nicht mit letzter Sicherheit nachweisbar. Die grundlegende Ausprägung der im Neuen Testament erhaltenen urchristlichen Tradition geht jedenfalls auf das frühe hellenistische Judenchristentum zurück, woran die Gemeinde von Antiochien unverkennbar einen besonderen Anteil hatte.

1.2 Das hellenistische Judenchristentum in der zweiten Jahrhunderthälfte

Die grundlegende Prägung des frühen Christentums durch das hellenistische Judenchristentum zeigt sich trotz aller Veränderungen und einer zunehmenden Distanz zum Judentum auch in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts.

1.2.1 Daß in der zweiten Jahrhunderthälfte das Christentum wesentlich durch hellenistisch-judenchristliche Tradition bestimmt ist, zeigen in besonderer Weise die Schriften außerhalb des paulinischen Bereichs. Dazu gehören der Jakobusbrief, der 1. Petrusbrief, der Hebräerbrief und die Offenbarung des Johannes. Entsprechendes gilt für die Schriften, die durch die Rezeption der Jesusüberlieferung geprägt sind. Dabei stoßen wir auf einen judenchristlichen Grundbestand, der in unterschiedlicher Weise für Heidenchristen erschlossen worden ist. Dadurch hat sich in verschiedener Intensität auch eine schrittweise Transformation des judenchristlichen Erbes in hellenistisches Denken vollzogen, aber ohne daß jenes preisgegeben wurde.

1.2.2 Ausgesprochen heidenchristliche Traditionen sind im Urchristentum selten. Zwar wurde in den deuteropaulinischen Schriften ein für Heidenchristen zugängliches Denken stärker berücksichtigt, insbesondere im Kolosser- und im Epheserbrief, in anderer Weise auch in den Pastoralbriefen, aber die paulinische Grundlage ist erhalten geblieben. Unter den sonstigen neutestamentlichen Schriften ist nur das lukanische Doppelwerk eindeutig heidenchristlich orientiert, ohne die Rückbindung an ältere Tradition zu verleugnen. Das Markus- und das Matthäusevangelium stehen in verschiedener Weise an der Schwelle zwischen Ju-

den- und Heidenchristentum. Das gilt *mutatis mutandis* auch für das Johannesevangelium und die Johannesbriefe.

2. Zur Unterscheidung zwischen apostolischer und nachapostolischer Tradition

Mit der theologiegeschichtlichen Zuordnung neutestamentlicher Schriften verbindet sich ein spezielles Problem, das bereits die Deuteropaulinen betraf, sofern zwischen apostolischen und nachapostolischen Schriften unterschieden werden muß.

2.1 Die apostolische Zeit

2.1.1 Mit dem Tod der Apostel Petrus und Paulus sowie des Herrenbruders Jakobus in den 60er Jahren ist für die Urchristenheit eine deutliche Zäsur markiert. Hinzu kam der für die Judenchristen Palästinas gravierende Einschnitt durch den Jüdischen Krieg und die im Jahr 70 n. Chr. erfolgte Zerstörung Jerusalems. Die Zeit der ersten Zeugen und der ersten Generation war damit zu Ende. Von der Mitte der 60er Jahre an übernehmen die Schüler der Apostel als Repräsentanten der zweiten Generation deren Funktion und Aufgabe. Im strengen und eigentlichen Sinn ist daher von der apostolischen Zeit nur im Blick auf die ersten vierzig Jahre nach Jesu Tod zu sprechen.

2.1.2 Bereits im Zusammenhang der Paulusschule ist darauf hingewiesen worden, daß wir als literarische Dokumente aus der apostolischen Zeit nur die authentischen Paulusbriefe besitzen. Alle anderen Schriften des Neuen Testaments gehören in die nachapostolische Periode. Die apostolische Tradition beschränkt sich jedoch keineswegs auf die genuin paulinischen Schriften. In der Frühzeit der Kirche gab es eine Fülle an geprägtem Überlieferungsgut apostolischen Charakters. Neben der Jesusüberlieferung spielten kerygmatische, liturgische und paränetische Traditionen eine wichtige Rolle, die teilweise auch von Paulus verwendet wurden. Der Großteil der apostolischen Tradition ist jedenfalls mündlich weitergegeben worden.

2.1.3 Die Unterscheidung zwischen apostolischer und nachapostolischer Tradition hat natürlich ebensowenig wie die zwischen paulinischer und deuteropaulinischer Tradition einen wertenden Charakter, sie dient der historischen Beschreibung und betrifft die traditionsgeschichtliche Stellung der einzelnen Schriften.

2.2 Die nachapostolische Zeit

2.2.1 Es gibt in der älteren Forschung eine Auffassung der nachapostolischen Zeit, die sich auf die frühen nachneutestamentlichen Schriften bezieht, soweit diese noch in enger Beziehung zur urchristlichen Tradition stehen. Dieser Tatbestand ist im Blick auf die Schriften der sogenannten Apostolischen Väter durchaus zu beachten, zumal die Didache und Teile des 1. Klemensbriefes der neutestamentlichen Überlieferung ganz nahe stehen (vgl. § 44). Dennoch liegt die entscheidende Zäsur zwischen der Zeit der ersten Zeugen und den nachfolgenden Generationen. Insofern ist der Begriff der nachapostolischen Schriften bereits auf Dokumente des Neuen Testaments anzuwenden.

2.2.2 Es ist ein wesentliches Kennzeichen der nachapostolischen Zeit, daß ein Prozeß der Verschriftlichung der „apostolischen Tradition“ einsetzte. Insofern ist die nachapostolische Zeit des Urchristentums, die von der Mitte der 60er Jahre bis zum Beginn des 2. Jahrhunderts reicht, eine Zeit *sui generis*. Sie stellt eine Epoche dar, die ihre Hauptaufgabe darin sah, die apostolische Tradition zu sammeln und zu fixieren. Man orientierte sich vor allem an dem, was als apostolische Grundlage gelten konnte. Dabei ging es allerdings in der Regel nicht um ein bloßes Festhalten, sondern um Zusammenfassung, um eine gewisse Vereinheitlichung und um Kennzeichnung der bleibenden Relevanz. Dabei kam es zu Neuinterpretationen und zur Berücksichtigung der Probleme der eigenen Zeit. Bei den Evangelien und der Apostelgeschichte ist die Tendenz, Überlieferungsgut zusammenzufassen, zu vereinheitlichen und unter theologische Leitgedanken zu stellen, besonders deutlich. Das gilt aber *mutatis mutandis* ebenso für die nachpaulinische Briefliteratur.

2.2.3 Zur nachapostolischen Tradition gehören im besonderen auch die von Paulus unabhängigen Schriften des hellenistischen Judenchristentums. Bei dem Hebräerbrief und der Offenbarung des Johannes handelt es sich eindeutig um Dokumente aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts. Beim Jakobusbrief und dem 1. Petrusbrief wird von einzelnen Exegeten die unmittelbare oder mittelbare Herkunft vom Herrenbruder Jakobus und vom Apostel Petrus vertreten. Es hat sich aber in der Forschung weitgehend die Überzeugung durchgesetzt, daß es sich um Schriften handelt, die zwar Traditionen aufgreifen, die mit dem Herrenbruder und mit Petrus in einem gewissen Zusammenhang stehen, aber nicht auf deren eigene Initiative zurückgehen. Die Briefe sind jedenfalls erst in einer späteren Zeit abgefaßt worden und besitzen deuteronymen Charakter. Daß es sich um Dokumente aus einem je verschiedenen Traditionsstrom handelt, schließt Berührungen untereinander ebensowenig aus wie mit

der paulinischen oder deuteropaulinischen Tradition; es muß jedoch die jeweilige Eigenständigkeit beachtet werden, sowohl hinsichtlich des verarbeiteten Traditionsgutes als auch im Blick auf die jeweilige theologische Konzeption.

2.2.4 Anhangsweise sei noch erwähnt, daß das vielfach mit der nachapostolischen Tradition verbundene Thema eines beginnenden Frühkatholizismus eine tendenziöse Fragestellung war, die sich als unfruchtbar erwies, daher im vorliegenden Zusammenhang unberücksichtigt bleibt.

3. Zur Behandlung der nachapostolischen Schriften in den Lehrbüchern der neutestamentlichen Theologie

Es ist aufschlußreich zu sehen, wie in den Lehrbüchern der neutestamentlichen Theologie mit den nachapostolischen Schriften verfahren wurde. Ich beschränke mich in diesem Abschnitt auf Lehrbücher der letzten 50 Jahre und auf Veröffentlichungen der deutschen Forschung, weil hier die Diskussion über eine Konzeption der neutestamentlichen Theologie besonders intensiv geführt wurde.

3.1 Werke aus der Zeit von 1950–1976

3.1.1 *Rudolf Bultmann* hat in seiner Anfang der 50er Jahre ausgearbeiteten „Theologie des Neuen Testaments“ neben den „Voraussetzungen“, die mit der Verkündigung Jesu und dem ältesten Traditionsgut gegeben waren, bekanntlich nur der Konzeption des Apostels Paulus und dem johanneischen Denken den Charakter einer Theologie im eigentlichen Sinne zuerkannt und ihnen ein je eigenes Kapitel gewidmet. Alle sonstigen neutestamentlichen Texte werden von ihm zusammenfassend unter dem Titel „Die Entwicklung zur alten Kirche“ besprochen. Dabei werden weder die Deuteropaulinen oder die von Paulus unabhängigen hellenistisch-judenchristlichen Schriften im einzelnen behandelt noch die Synoptiker und die Apostelgeschichte. Das ist im Rahmen einer neutestamentlichen Theologie ein sehr problematisches Verfahren, weil auf diese Weise zwar noch einige allgemeine Tendenzen aufgezeigt werden, nicht aber die jeweilige Besonderheit der einzelnen Dokumente.

3.1.2 *Hans Conzelmann* hat in seinem erstmals 1967 erschienenen „Grundriß der Theologie des Neuen Testaments“ diese Grundkonzeption im wesentlichen übernommen, hat aber im Anschluß an das Kapitel über das „Kerygma der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinde“ einen

eigenen Hauptteil über das „synoptische Kerygma“ eingeschaltet. Dann folgt die Darstellung der Theologie des Paulus. Anschließend bietet er ebenfalls nur eine zusammenfassende Darstellung der „Entwicklung nach Paulus“, die er der abschließenden Behandlung der johanneischen Theologie voranstellt. *Andreas Lindemann* hat in seiner Neubearbeitung von 1987 diesen Aufbau im Blick auf die nachpaulinische Entwicklung beibehalten. Geändert hat er dagegen das Kapitel über das Kerygma der ältesten Gemeinden, wobei er vor allem der Theologie der synoptischen Evangelien einen größeren Raum gewährt hat. Die Schriften außerhalb der Paulusbriefe und der Evangelien werden aber auch hier nur pauschal behandelt und nicht im einzelnen besprochen.

3.1.3 *Eduard Lohse* hat schon 1974 in seinem „Grundriß der neutestamentlichen Theologie“ einen eigenen Hauptteil über die Theologie der synoptischen Evangelien aufgenommen und zwischen die Darstellung der Theologie des Apostels Paulus und der Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe eingefügt. Die sonstigen nachapostolischen Schriften werden wiederum nur in einem zusammenfassenden Schlußkapitel unter dem Titel „Die apostolische Lehre der Kirche“ behandelt. Auch hier kommen die Deuteropaulinen und die von Paulus unabhängigen Schriften aus hellenistisch-judenchristlicher Tradition nicht zu ihrem Recht.

3.1.4 Anders verfuhr erstmals *Leonhard Goppelt* im 2. Band seiner „Theologie des Neuen Testaments“, den *Jürgen Roloff* posthum 1976 herausgegeben hat. Auf die Theologie des Paulus folgt ein eigener Hauptteil über die „Theologie der nachpaulinischen Schriften“. Dort werden jeweils zwei gegensätzliche Positionen gegenübergestellt, so zunächst der 1. Petrusbrief und die Offenbarung des Johannes, dann der Jakobusbrief und das Matthäusevangelium und schließlich der Hebräerbrief und das lukanische Doppelwerk. Mit einem fragmentarisch gebliebenen Kapitel über die johanneische Theologie wird das Buch abgeschlossen. Hier sind neben Matthäus und Lukas erstmals die von Paulus unabhängigen hellenistisch-judenchristlichen Schriften in ihrer Eigenständigkeit ausführlich besprochen. Was allerdings überraschenderweise völlig fehlt, ist eine Behandlung der Theologie des Markusevangeliums. Im übrigen wird man fragen müssen, ob es sinnvoll ist, die Besprechung von Briefen und Evangelien in dieser Weise zu koordinieren.

3.2 Neuere Werke

3.2.1 *Hans Hübner* hat in seiner dreibändigen Theologie, die zwischen 1990 und 1995 erschienen ist, zunächst ausführlich „Prolegomena“ erör-

tert. Im 2. Band behandelt er dann die „Theologie des Paulus und ihre Wirkungsgeschichte“, wobei er neben den Deuteropaulinen in einer wenig überzeugenden Weise auch die Katholischen Briefe (außer 1–3 Joh) berücksichtigt. Im 3. Band werden dann Hebräerbrief, Synoptiker, Johannesevangelium und Offenbarung des Johannes besprochen, was hinsichtlich der Anordnung ebenfalls Probleme aufwirft.

3.2.2 Die 1992 und 1999 erschienene „Biblische Theologie des Neuen Testaments“ von *Peter Stuhlmacher* behandelt im 1. Band die Entstehung und Eigenart der neutestamentlichen Verkündigung von Jesus über die Urgemeinde bis Paulus. Im 2. Band geht es dann zunächst um die Verkündigung in der Zeit nach Paulus; hier werden die Deuteropaulinen, der Jakobus-, der 1. Petrus- und der Hebräerbrief sowie der Judas- und 2. Petrusbrief besprochen. Dann folgt die Verkündigung der synoptischen Evangelien und anschließend die Verkündigung des Johannes und seiner Schule, wozu auch die Johannesoffenbarung gerechnet wird. Das ist vom Aufriß her sinnvoll, wenngleich zu fragen bleibt, ob die Zuordnung der Johannesoffenbarung zum Johannesevangelium und den Johannesbriefen gerechtfertigt ist, und ob bei den nach- und außerpaulinischen Briefen nicht weiter differenziert werden sollte.

3.2.3 In der 1994 herausgegebenen „Theologie des Neuen Testaments“ von *Joachim Gnilka* geht es zunächst in drei großen Kapiteln um die Theologie des Apostels Paulus, um die Synoptiker und ihre theologische Konzeption sowie um die Theologie des johanneischen Schrifttums (Evangelium und Briefe). Dann folgt ein Teil über die nachpaulinische Theologie mit Kolosser- und Epheserbrief, Pastoralbriefen und Hebräerbrief, ein selbständiger Teil über die Theologie der Apokalypse und ein Schlußteil über die Theologie der Kirchenbriefe mit dem 1. Petrusbrief und dem Judas- und 2. Petrusbrief. Was besonders auffällt, ist die Behandlung sowohl des 2. Thessalonicherbriefs als auch des Jakobusbriefs in Exkursen; sie werden der neutestamentlichen Theologie nur bedingt zugeordnet. Abgesehen von der Beurteilung dieser beiden Schriften stellt sich die Frage, ob die Zuordnung des Hebräerbriefs zu der „nachpaulinischen Theologie“ oder die Zusammenstellung des 1. Petrusbriefs mit dem Judas- und dem 2. Petrusbrief wirklich sinnvoll ist.

3.2.4 In der 1996 posthum erschienenen „Theologie des Neuen Testaments“ hat *Georg Strecker* nach der paulinischen Theologie die mündliche Tradition der palästinischen und der hellenistischen Gemeinde besprochen, dann die Synoptiker und in einem weiteren Kapitel die johanneische Schule einschließlich der Johannesoffenbarung. Es folgen zwei Schlußkapitel, die teilweise von *Friedrich Wilhelm Horn* ergänzt wurden, zuerst die Deuteropaulinen mit Kolosser-, Epheserbrief, Pastoralbriefen

und 2. Thessalonicherbrief, danach die „katholische Briefliteratur“ mit Hebräerbrief, 1. Petrusbrief, Judas- und 2. Petrusbrief sowie dem Jakobusbrief. Im Blick auf das Schlußkapitel bleiben auch hier einige Probleme offen, nicht zuletzt wegen der Verwendung des aus der Kanonbildung stammenden Begriffs der Katholischen Briefe für einen ganz anders abgegrenzten Bestand.

3.2.5 Unberücksichtigt lasse ich die 1994 publizierte „Theologiegeschichte des Urchristentums“ von *Klaus Berger* und verweise auf meine Besprechung des Buches. Er geht von völlig anderen Prämissen aus und nimmt eine Anordnung vor, die schwer nachvollziehbar ist.

3.3 Konsequenzen für die Darstellung

3.3.1 Als Fazit ergibt sich, daß im Blick auf die Gruppierung und damit auf die sachliche Zuordnung der neutestamentlichen Schriften bisher kein Konsens erreicht ist. Besteht schon bei der Behandlung der Evangelientradition und der Einreihung der Synoptiker (mit Apostelgeschichte) keine Übereinstimmung, so bleibt vor allem die Zuordnung der Johannesoffenbarung, des Hebräerbriefs, des Jakobusbriefs, des 1. Petrusbriefs sowie des Judas- und des 2. Petrusbriefs umstritten.

3.3.2 Es gibt prinzipiell drei Möglichkeiten der Zuordnung urchristlicher Schriften: die Orientierung am Kanon (so *Ladd*, mit einem Zusatzkapitel über die Urkirche), die geographische Verortung (so konsequent *Koester*) oder die theologiegeschichtliche Perspektive (besonders interessant der Entwurf *Goppelts*). Obwohl für die Johannesoffenbarung eine geographische Verortung möglich und für den 1. Petrusbrief eine solche wahrscheinlich ist, bleiben die regionalen Zuordnungen für den Jakobusbrief und den Hebräerbrief wie auch der meisten anderen neutestamentlichen Schriften offen. So verdient die theologiegeschichtliche Zuordnung den Vorzug.

3.3.3 Die anschließende Behandlung der vier außerpaulinischen Schriften des hellenistischen Judenchristentums erfolgt unter dieser Prämisse. Die Bildung einer eigenen Schriftengruppe mit Jakobusbrief, 1. Petrusbrief, Hebräerbrief und Johannesoffenbarung als typischen Zeugnissen der außerpaulinischen hellenistisch-judenchristlichen Tradition soll ein Versuch sein, hier eine bessere Zuordnung zu finden. Auch die Anordnung zwischen den Deuteropaulinen und den Evangelien dürfte sich als sinnvoll erweisen, weil dann einerseits ein größerer Teil der Briefliteratur, wozu auch die Johannesoffenbarung aufgrund ihres Rahmens gehört, nebeneinander behandelt wird (ausgeklammert sind hier nur Judas- und

2. Petrusbrief) und andererseits die Evangelien samt zugehörigen Schriften (Apostelgeschichte, Johannesbriefe) im Zusammenhang erörtert werden.

§ 24 Der Jakobusbrief

1. Gattung, Eigenart und Herkunft des Jakobusbriefes

1.1 Zur Gattung

1.1.1 Der Jakobusbrief nimmt aus formalen wie aus inhaltlichen Gründen eine gewisse Sonderstellung im Neuen Testament ein. Er ist ebenso wenig wie das Schreiben an die Epheser ein „Brief“; er ist aber auch kein theologischer Traktat, wie das für den Epheserbrief oder den Hebräerbrief gilt (wobei ein solcher Traktat ermahrende Teile haben kann, wie Eph 4–6 oder die mehrfach zwischengeschalteten Abschnitte des Hebräerbriefes zeigen). Der Jakobusbrief ist insgesamt Ermahnung, und zwar eine auf christliche Lebenspraxis ausgerichtete Ermahnung. Er hat lediglich einen ganz knappen brieflichen Rahmen, der sich auf das Präskript in 1,1 beschränkt; ein brieflicher Schluß fehlt. Die mehrfach auftauchenden Anreden haben keine briefliche Funktion, sondern sind Bestandteil der Ermahnungen. Trotz dieser isolierten Stellung ist das Präskript jedoch nicht als sekundär anzusehen, sondern als bewußte briefliche Stilisierung zum Zweck der Einordnung des Schreibens in die im Urchristentum inzwischen geläufige Gattung der Briefe.

1.1.2 Bei den Ermahnungen des Jakobusbriefes handelt sich nicht um konkrete Anweisungen, die den Rückschluß auf eine bestimmte Gemeindegemeinschaft zuließen. Es liegt, um die Unterscheidung von *Martin Dibelius* aufzugreifen, keine „aktuelle“, sondern eine „usuelle Paränese“ vor; es handelt sich also um Ermahnungen, die eine generelle Gültigkeit beanspruchen. Natürlich spiegeln sie die allgemeinen Bedingungen und Probleme urchristlicher Gemeinden wider (vgl. *Wiard Popkes*), besitzen aber einen grundsätzlichen Charakter und dienen dazu, je nach Bedarf angewandt zu werden.

1.1.2.1 Trotz der oft lockeren Form der Aneinanderreihung verschiedenartiger Ermahnungen ist darauf zu achten, daß urchristliche Paränese bei aller Variabilität drei Grundelemente berücksichtigt, die auch im Jakobusbrief deutlich zu erkennen sind: Paränese setzt das Getauftsein voraus, versteht sich also als Ermahnung für Glaubende (vgl. Jak 1,18.21;

2,7). In jeder urchristlichen Paränese hat sodann das Liebesgebot eine zentrale Stellung; Paränese will nichts anderes sein, als eine Orientierungshilfe zur rechten Praktizierung gegenseitiger Liebe (vgl. 1,25; 2,8). Ein konstitutiver Bestandteil ist schließlich der Ausblick auf die künftige Vollendung; alles christliche Leben und Handeln steht unter dem eschatologischen Vorbehalt (vgl. Jak 5,7–11).

1.1.2.2 Der Aufbau ist relativ locker gehalten. Auf das Präskript in 1,1 folgt ein einleitender Abschnitt in 1,2–18 über die Bewährung in der Anfechtung. Daran schließt sich in 1,19–2,13 ein Abschnitt über das rechte Hören und Handeln im Sinn des „königlichen Gesetzes“ an, weitergeführt mit Ausführungen über Glaube und Werke in 2,14–26. Den Ermahnungen zu verantwortlichem Reden in 3,1–12 folgt ein Hinweis auf die von oben kommende Weisheit in 3,13–18. Der nächste Abschnitt in 4,1–5,6 beinhaltet Warnungen vor Streit, weltlichem Sinn und Reichtum und mündet in 5,7–11 in einen Aufruf zu geduldigem Erwarten der Parusie ein. In einem Anhang werden in 5,12–20 Elemente einer Kirchenordnung berücksichtigt.

1.2 Zur Eigenart

1.2.1 Die Grundgestalt der Paränese und die Vielfalt der Ermahnungen schließen nicht aus, daß an Einzelstellen auch theologisch argumentiert wird. Aber derartige Elemente stehen ganz im Rahmen und im Dienst der Paränese. Der Jakobusbrief darf in dieser Hinsicht nicht mit grundsätzlichen theologischen Ausführungen anderer neutestamentlicher Schriften, etwa der Paulusbriefe, verglichen werden. Das gilt im besonderen für die Einschätzung des polemischen Abschnittes in Jak 2,14–26: Der Verfasser will hier keine Rechtfertigungslehre im grundsätzlichen Sinn entfalten, wie Paulus das tut; ihm geht es allein um eine Begründung für das Handeln.

1.2.2 Aufschlußreich für die Eigenart des Jakobusbriefes ist ein Vergleich mit Teilen des Neuen Testaments, die ebenfalls usuelle Paränese enthalten. Das gilt vor allem für die paränetischen Schlußteile der paulinischen und der deuteropaulinischen Briefe sowie für den 1. Petrusbrief. Dabei fällt zweierlei auf: Inhaltlich überrascht, daß im Jakobusbrief ekklesiologische Motive fast völlig fehlen; und in formaler Hinsicht ist bemerkenswert, daß in dieser Schrift zahlreiche Beispiele und Vergleiche vorkommen, die das Gesagte veranschaulichen; so etwa die Abschnitte in 1,2–15; 2,14–26; 3,13–18.

1.3 Zur Herkunft

1.3.1 Sowohl das verarbeitete Traditionsgut als auch die Konzeption des Verfassers entstammen eindeutig dem hellenistischen Judenchristentum. Das zeigt sich besonders deutlich an Aussagen über Gott (vgl. 2.1.1) und am Gesetzesverständnis (vgl. 2.5). Daß diese Schrift erst in die nachapostolische Zeit gehört, geht ferner aus 2,14–26 hervor, wo unverkennbar eine Auseinandersetzung mit der (mißverstandenen) paulinischen Rechtfertigungslehre vorliegt (vgl. 2.6).

1.3.2 Die Tatsache, daß die Schrift auf Jakobus zurückgeführt wird, wobei zweifellos der Herrenbruder gemeint ist, bringt zum Ausdruck, daß man sich in diesem Bereich an Jerusalem Tradition gebunden wußte. Von daher erklärt sich auch die mehrfache Verwendung von Herrenworten (am deutlichsten in 1,5f; 2,5; 5,1.12). Längst war aber eine Transformation im Sinne des hellenistischen Judentums bzw. hellenistischen Judenchristentums erfolgt. Eine Rückführung auf den Herrenbruder selbst oder einen von ihm beauftragten Mitarbeiter ist aus diesem Grund nicht möglich.

2. Theologische Grundlegung

2.1 Aussagen über Gott und Jesus Christus

Der Jakobusbrief enthält keine ausgeführte Lehre über Gott und Jesus Christus. Das ist im Rahmen der Paränese auch nicht zu erwarten. Immerhin begegnen bekenntnisartige Aussagen, die aufschlußreich sind und deren Gewicht nicht unterschätzt werden darf.

2.1.1 Aussagen über Gott

2.1.1.1 Das Bekenntnis zu dem einen Gott wird in 2,19 ausdrücklich als Glaubensformel zitiert: „Du glaubst, daß Gott ein einziger ist“ (πιστεύεις ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός). Dabei wird hervorgehoben, daß die Einzigkeit Gottes nicht nur von Menschen, sondern zitternd auch von Dämonen anerkannt wird. Der eine und einzige Gott ist der Schöpfer (3,9) und als solcher unwandelbar (1,17b): er ist „der Vater der Lichte“ (Gestirne), „bei dem es keine Veränderung oder zeitweise Verfinsternung gibt“ (πατὴρ τῶν φώτων, παρ’ ᾧ οὐκ ἐνὶ παραλλαγῇ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα). Mit dem Motiv der Unveränderbarkeit ist ein aus der philosophischen Tradition

des Hellenismus stammendes Element in die Gottesvorstellung übernommen worden.

2.1.1.2 Eine im Blick auf die sechste Vater-Unser-Bitte überraschende Aussage über Gott findet sich in 1,13: „Keiner, der in Versuchung gerät, soll sagen, daß er von Gott versucht werde; denn Gott kann nicht versucht werden durch Böses, und er selbst versucht niemand“ (μηδεις πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα). Mit diesem Motiv der Unantastbarkeit Gottes ist wieder ein hellenistisches Motiv aufgegriffen. Versuchung als Verführtsein vom Bösen oder zum Bösen gibt es daher bei Gott nicht. Hinzu kommt aber vor allem der biblische Gedanke, daß außer Gott keine andere göttliche oder widergöttliche Macht existiert; die Versuchung entspringt vielmehr der „eigenen Begierde“ (1,14: ἰδία ἐπιθυμία) des Menschen. Auf diese Weise sind die nach dem Ebenbild Gottes geschaffenen Menschen (3,9: οἱ ἄνθρωποι οἱ καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγόνητες) dem bösen Tun verfallen. In diesem Sinn ist offensichtlich auch die aus anderer Tradition stammende Aussage über den διάβολος in 4,7 zu verstehen; der „Teufel“ ist nichts anderes als Repräsentant der aus der Begierde des Menschen resultierenden transpersonalen Macht des Bösen.

2.1.1.3 Im Sinn der alttestamentlich-jüdischen Tradition wird Gott in 4,12 als Gesetzgeber und Richter bezeichnet: „Einer ist Gesetzgeber und Richter, der retten und verderben kann“ (εἷς ἐστιν νομοθέτης καὶ κριτῆς ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι). Auch in 2,13 spielt der Gerichtsgedanke eine wichtige Rolle, wenn es dort heißt: „Das Gericht wird unbarmherzig sein über den, der keine Barmherzigkeit getan hat; Barmherzigkeit aber triumphiert über das Gericht“ (ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος· κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως). Die Gerichtsthematik begegnet sodann mit Nachdruck in der Warnung an die Reichen 5,1–6. Schließlich wird in dem eschatologischen Ausblick in 5,9b gesagt: „Siehe, der Richter steht vor der Tür“ (ἰδοὺ ὁ κριτῆς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν), wobei allerdings an dieser Stelle der Richter mit dem zur Parusie kommenden Kyrios identifiziert ist (5,7a.8b).

2.1.1.4 Genuin urchristliche Tradition liegt in 2,5 vor, wo der Gedanke der Erwählung verbunden ist mit dem Ererben der endzeitlichen Königsherrschaft: „Hat Gott nicht die Armen in der Welt erwählt, die reich sind im Glauben und Erben der Königsherrschaft, welche er denen verheißten hat, die ihn lieben (οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν). Entsprechend wird schon in 1,12 vom „Kranz des Lebens“ (στέφανος τῆς ζωῆς) gesprochen, „den er denen verheißten hat, die ihn lieben“. Es geht aber nicht nur um Zukunftsgewißheit; denn Gott

macht nach seinem Heilswillen „durch das Wort der Wahrheit“ (λόγος ἀληθείας) die Glaubenden „zur Erstlingsfrucht seiner (neuen) Geschöpfe“ (1,18: ἀπαρχὴ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων). Er ist der eschatologisch handelnde Gott, dessen Heilswerk bereits begonnen hat und erfahren werden kann. Er erweist sich dabei als „der Gott, der allen gerne gibt und nicht zürnt“ (1,5: ὁ διδοὺς θεὸς πᾶσιν ἀπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζων), wenn man sich im Bittgebet vertrauend und ohne Zweifel an ihn wendet (1,6). Er ist es, zu dessen Ohren auch der Klageruf der Notleidenden dringt (5,4) und nach dessen Willen unsere irdische Lebenszeit bemessen ist (4,15).

2.1.2 Christologische Aussagen

Der christliche Charakter des Jakobusbriefs ist vielfach unter Hinweis auf das Fehlen christologischer Textabschnitte bestritten worden. Abgesehen davon, daß die Aussagen über Gott trotz ihrer Bindung an alttestamentlich-jüdische Tradition unverkennbar eine christliche Modifikation erkennen lassen, sind christologische Motive bei aller Knappheit deutlich zu erkennen.

2.1.2.1 In Jak 1,1 wird Jakobus als „Knecht Gottes und des Herrn Jesus Christus“ bezeichnet (Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος). Diese Doppelung ist bewußt an den Anfang gestellt. Dabei ist „Kyrios“ in der Parallele zu Gott zweifellos auf den Erhöhten bezogen, was aber die Identität mit dem irdischen Jesus einschließt. Noch deutlicher ist 2,1b, wo vom „Glauben an Jesus Christus, unseren Herrn der Herrlichkeit“ die Rede ist (πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης). Daß es sich um den erhöhten Herrn handelt, geht aus der Apposition „(Herr) der Herrlichkeit“ hervor. Damit tritt eindeutig der christliche Grundcharakter des Schreibens hervor. Das gilt auch für den Glaubensbegriff, der an dieser Stelle weder im Sinne eines rein jüdischen Monotheismus verstanden wird, was 2,19 nahelegen könnte, noch einseitig im Sinne einer *fides quae creditur*. Glaube ist verstanden als Bindung an die Person Jesu Christi und hat, wie 1,6 zeigt, fundamental den Charakter des Vertrauens.

2.1.2.2 Christologisch relevant ist auch der Abschluß der Paränese mit dem eschatologischen Ausblick in Jak 5,7–11. Wenn dort zweimal von der „Ankunft des Herrn“ (παρουσία τοῦ κυρίου) gesprochen wird, dann ist damit die Wiederkunft des erhöhten Herrn gemeint. Es geht zunächst um die Geduld „bis zur Parusie des Herrn“ (V.7a), dann um den Hinweis auf die Nähe der Parusie (ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν, V.8b). Der Wiederkommende wird in diesem Zusammenhang auch als Richter angesehen: „Siehe, der Richter steht vor der Tür“ (V.9b). Nicht eindeutig ist

dagegen die Formulierung in 5,11, wo vom τέλος κυρίου, vom „Ziel“ bzw. „Ende des Herrn“, die Rede ist. Hier kann es um das von Gott gewährte Ziel des zuvor erwähnten Leidens Hiobs gehen, es kann aber auch parallel zu der „Geduld Hiobs“ (ὕπομονή Ἰώβ) vom Lebensende Jesu die Rede sein. In jedem Falle richtet sich der Glaube auf Jesus als den erhöhten und wiederkommenden Herrn.

2.2 Der Rückbezug auf die Taufe

Wie in der Paränese üblich, wird im Jakobusbrief auf die Taufe Bezug genommen. Es handelt sich um die entscheidende Voraussetzung für die Ermahnungen. Urchristliche Paränese ist durchweg postbaptismale Paränese. Die Aussagen über die Taufe sagen über den christlichen Charakter des Jakobusbriefes Wesentliches aus und verdienen besondere Beachtung.

2.2.1 In 2,7 wird der „gute Namen“ erwähnt, „der über euch ausgerufen worden ist“ (τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ’ ὑμᾶς). Es ist also die Taufe „im Namen Jesu“ vorausgesetzt (vgl. Apg 2,38), wobei die Ausrufung des Namens die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinschaft und die Gültigkeit des Taufaktes bezeichnet.

2.2.2 Bereits vorher ist in 1,18 von der Taufe gesprochen, wobei der Akt der Heilszueignung durch Nennung des Namens Jesu als eine „Geburt kraft des Wortes der Wahrheit“ bezeichnet wird (ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας). Es liegt das Motiv der neuen Geburt vor, das auch in Joh 3,3–8; Tit 3,5 und 1 Petr 1,23; 2,2 im Zusammenhang mit der Taufe begegnet. In Jak 1,18 ist dieses Motiv mit dem Hinweis auf die Teilhabe an der Neuschöpfung verbunden, was darin seinen Ausdruck findet, daß wir „Erstlingsfrucht seiner (neuen) Geschöpfe“ sind (εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινὰ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων).

2.2.3 Das „Wort der Wahrheit“, das eine Neuschöpfung bewirkt, nimmt von dem Getauften nach 1,21 Besitz, so daß es zum „eingepflanzten Wort“ (ἔμφυτος λόγος) wird. Allerdings geht es nun darum, dieses eingepflanzte Wort wirklich „anzunehmen“ und ernstzunehmen im Blick auf die konkrete Lebensführung, da es „die Kraft hat, euer Leben zu retten“ (δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν, V. 21b).

2.3 Die Funktion des Eingangsabschnitts 1,2–12

2.3.1 Handelt es sich bei der Taufe um ein Element, das bei jeder christlichen Paränese vorausgesetzt wird, so stoßen wir in dem Eingangs-

abschnitt über die Anfechtung und Glaubenstreue auf einen für den Jakobusbrief spezifischen Text. Christliche Existenz wird hier verstanden als eine Existenz, die von „Versuchungen“ bzw. „Anfechtungen“ (πειρασμοί) bedroht ist (1,2). Es geht daher um Bewährung im Glauben, was das „Durchhalten“ (ὑπομονή) erfordert (1,3f.12a) und die Bereitschaft zur Niedrigkeit voraussetzt (1,9–11). Entscheidend ist dabei im Anschluß an das Herrenwort Mk 11,23f parr der ungeteilte Glaube, der im Bittgebet seinen Ausdruck findet und durch keinerlei Zweifel in Frage gestellt sein darf: „Jeder bete im Glauben, ohne zu zweifeln (αἰτέτω δὲ ἐν πίστει μηδὲν διακρινόμενος, V.6a, vgl. V.5); denn der Zweifler ist ein „zwiespältiger Mensch, unstedt auf allen seinen Wegen“ (ἀνήρ δίψυχος, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ, V.8, vgl. V.6b), der nichts von Gott erwarten kann (V.7). Wer im vertrauenden Glauben durchhält und sich in der Anfechtung bewährt, der „wird den Kranz des Lebens empfangen, der denen verheißen ist, die ihn lieben“ (V.12). Damit ist eine Beschreibung christlicher Existenz gegeben, die Voraussetzung für die folgenden Ermahnungen ist.

2.3.2 Das Thema des geduldigen Harrens und der Glaubensbewährung wird in dem paränetischen Schlußabschnitt 5,7–11 wieder aufgenommen, wie das doppelte „habt Geduld“ (μακροθυμήσατε) in 5,7a.8a zeigt. Das wird in V.10f, wo ausdrücklich von „Durchhalten“ (ὑπομένειν, ὑπομονή) die Rede ist, mit dem Hinweis auf das Vorbild der Propheten und Hiobs (und Jesu?) beispielhaft veranschaulicht.

2.4 Die von oben herabkommende Weisheit

2.4.1 Sucht man nach einem zentralen Textabschnitt im Jakobusbrief, dann ist das nicht 2,14–26, sondern 3,13–18. Hier geht es um die „von oben herabkommende Weisheit“ (ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη). Schon in 1,5 war im Zusammenhang mit dem Bittgebet auf die (mangelnde) Weisheit hingewiesen. „Weisheit“ ist für den Verfasser des Jakobusbriefs die entscheidende Gabe, die der Glaubende empfängt und die ihm ein rechtes Leben ermöglicht. Die bereits erwähnte Aussage 1,17: „Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben, vom Vater der Lichter, bei dem es keine Veränderung und keine Verfinsterung gibt“, gilt im besonderen von der Weisheit; denn sie ist als „die von oben herabkommende Weisheit“ himmlischen Ursprungs und unterscheidet sich von aller „irdischen, menschlichen und dämonischen Weisheit“ (σοφία ἐπίγειος, ψυχικὴ, δαιμονιώδης, 3,15). Sie wirkt daher auch all das, was zur rechten Lebensführung erforderlich ist (3,17f).

2.4.2 Wenn in dem schwierigen Vers Jak 4,5 auf den Geist hingewiesen wird, „der in uns wohnt“ (τὸ πνεῦμα ὃ κατοῦκισεν ἐν ἡμῖν), dann ist damit aufgenommen und weitergeführt, was in 3,13–18 über die „von oben herabkommende Weisheit“ gesagt ist. Die Parallelität beider Textabschnitte ist nicht zufällig; denn so wie in Jak 3,17f ein Tugendkatalog mit der „Weisheit“ verbunden wird, so geschieht das entsprechend in Gal 5,22f mit dem „Geist“. Auch wenn die Thematik der von oben herabkommenden Weisheit und des Geistes im Jakobusbrief nicht breit ausgeführt ist, so ist sie doch von wesentlicher Bedeutung, weil damit die Kraft bezeichnet wird, aufgrund derer der Glaubende und Getaufte zum rechten Handeln und zur rechten christlichen Lebensführung befähigt wird.

2.5 Liebesgebot und Gesetzesverständnis

2.5.1 Wie sonst in der urchristlichen Paränese wird das Gebot der Nächstenliebe nach Lev 19,18 zitiert (2,8b). Daß dieses Gebot im Sinne der Botschaft Jesu verstanden wird, zeigt der Kontext, nicht zuletzt die Aussage in 2,5 über die göttliche Erwählung und das Ererben der Königsherrschaft (βασιλεία), „die er denen verheißen hat, die ihn lieben“ (ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, vgl. 1,12c). Hier ist also durchaus noch eine Verbindung der beiden Hauptgebote im Sinne Jesu zu erkennen.

2.5.2 Daß es sich um ein christliches Verständnis des Liebesgebotes handelt, geht im besonderen daraus hervor, daß dieses Gebot als νόμος βασιλικός, als „königliches Gesetz“, bezeichnet wird (2,8a); die sachliche Verbindung mit der Aussage über die verheißene Königsherrschaft in 2,5 ist unverkennbar. Das gilt ebenso dort, wo vom νόμος τέλειος, dem „vollkommenen Gesetz“ die Rede ist, und dieses zusätzlich als νόμος τῆς ἐλευθερίας, als „Gesetz der Freiheit“, gekennzeichnet wird (1,25a). So sehr es für diese Terminologie vereinzelt jüdische Voraussetzungen gibt, ist doch unverkennbar, daß sie hier im Kontext der urchristlichen Paränese verstanden sein will. Das besagt, daß dieses „königliche“ und „vollkommene Gesetz“ das von Jesus in den Zusammenhang der anbrechenden Gottesherrschaft gestellte Liebesgebot ist, und daß dementsprechend auch keine nomistisch geregelte Lebensordnung maßgebend sein kann, sondern ein Verhalten, das diesem Freiheit gewährenden Gesetz entspricht, wozu an Gal 5,1.13 zu erinnern ist. Es liegt ein christliches Gesetzesverständnis vor, das auch in diesem Dokument des nichtpaulinischen hellenistischen Judenchristentums begegnet.

2.5.3 Das Gesetz wird durchaus im Sinne der Tora verstanden; es wird auch von dem „ganzen Gesetz“ (ὅλος ὁ νόμος) gesprochen (2,10), das zu

beachten ist. Gleichwohl hat es hier wie die Paränese insgesamt nur eine ermahrende Funktion. Unter dieser Voraussetzung wird auf zwei Dekaloggebote hingewiesen (2,11). Hinzu kommt, daß das Gesetz qua Tora eine bleibende Funktion darin behält, daß es den Menschen als Sünder überführt (ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται, 2,9b). So gilt es, sich an das Gesetz als das „Gesetz der Freiheit“ zu halten, das Maßstab im künftigen Gericht sein wird (2,12f).

2.6 Die Rechtfertigungsaussagen des Jakobusbriefes

Der vielerörterte Abschnitt 2,14–26 hat Gewicht, obwohl er nicht das Herzstück des Briefes darstellt. Die Rechtfertigungsthematik besitzt hier eine praktische Zielsetzung, keinen grundsätzlichen Charakter. Es geht nicht um das paulinische Problem der Heilsbegründung, sondern ausschließlich um die Zusammengehörigkeit von Glauben und Handeln.

2.6.1 Um den Abschnitt richtig zu verstehen und einzuordnen, muß zunächst berücksichtigt werden, daß die These in 2,24: „Ihr seht, daß der Mensch aus Werken gerechtfertigt wird und nicht aus Glauben allein“ (ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιούται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον), unverkennbar eine antipaulinische Spitze hat (vgl. Röm 3,28, aber nur in Jak 2,24 steht μόνον, „allein“). Das besagt allerdings nicht, daß der Verfasser dieser Schrift sich unmittelbar mit Paulus auseinandersetzt; vielmehr handelt es sich um ein nachpaulinisches Mißverständnis der Rechtfertigungslehre, mit dem er konfrontiert war und das er abzuwehren versucht. Für Paulus spielt die Rechtfertigungslehre im Zusammenhang der Paränese keine unmittelbare Rolle mehr, wird dort aber damit aufgenommen, wie der Grundsatz Gal 5,6b zeigt, daß der Glaube durch die Liebe wirksam ist (ἡ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη). Für den Verfasser des Jakobusbriefes stehen die Rechtfertigungsaussagen unter dem Vorzeichen der Bewährung des Christseins im Handeln und des erwarteten Endgerichts.

2.6.2 In Jak 2,14–26 wird eine Terminologie verwendet, die von Paulus erheblich abweicht und dem theologischen Anliegen des Apostels nicht entspricht.

2.6.2.1 Obwohl πίστις, „Glaube“, in 1,6 und 2,1 im Sinn des Vertrauens und der personalen Bindung verstanden wird, umschreibt dieser Begriff in 2,14–26 nicht den grundlegenden Akt der rückhaltlosen Annahme der Heilszusage Gottes, sondern bezeichnet das Gläubigsein, zu dem zwar Vertrauen und personale Bindung gehören, das sich aber erst noch im Leben bewähren muß. Der bloße Glaube ist demgegenüber „tot in sich selbst“ (νεκρὰ ἐστὶν καθ' ἑαυτήν, 2,17)

2.6.2.2 Der Begriff ἔργα, „Werke“, unterscheidet sich noch viel deutlicher von Paulus, allerdings zeigen sich Berührungen mit den Deuteropaulinen (vgl. 2 Thess 1,11; 2,17; Kol 1,10; Eph 2,10; Pastoralbriefe passim). Während für Paulus die Werke grundsätzlich „Werke des Gesetzes“ (ἔργα νόμου) sind, also Werke, die der Heilsbegründung und -gewinnung dienen sollen, weswegen dieser Begriff von ihm im Rahmen der Paränese vermieden wird, haben die „Werke“ bei Jakobus nichts mit der Heilsbegründung zu tun, sondern beziehen sich ausschließlich auf das Handeln der Glaubenden. Die „Werke“ gehören unabdingbar mit dem „Glauben“ zusammen; so kann man sehr wohl aus den Werken den Glauben „zeigen“, aber nicht umgekehrt (2,18). Der Glaube allein wäre deshalb auch nur eine Anerkennung Gottes, wie ihn die Dämonen haben (2,19), während wahrer Glaube ein tätiger Glaube sein muß (2,14–16.17.20). Dafür wird in Anlehnung an die traditionelle jüdische Verbindung von Gen 15,6 mit Gen 22 das Beispiel Abrahams angeführt, der durch seine Bereitschaft zur Opferdarbringung Isaaks sich als Glaubender und Handelnder und auf diese Weise als Gerechtfertigter und als „Freund Gottes“ (φίλος θεοῦ) erwiesen hat (2,21–24). Entsprechend hat auch die Dirne Rahab durch ihr Tun Rechtfertigung erworben (2,25f).

2.6.3 Auch wenn von der Argumentation her Glaube und Werke additiv einander zugeordnet erscheinen, liegt dem Verfasser daran, deren Zusammengehörigkeit und Einheit aufzuzeigen, sofern es sich um wahren und echten Glauben handelt (vgl. 2,26 mit 2,17.20). Das geht aus zwei charakteristischen Formulierungen hervor, mit denen im Jakobusbrief das Verhältnis von Glaube und Werken näher umschrieben wird.

2.6.3.1 Einerseits heißt es: „Der Glaube wirkt zusammen mit seinen Werken“ (ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, 2,22a). Daß damit trotz des verwendeten Verbuns kein „Synergismus“ im Blick auf die Heilsbegründung gemeint ist, zeigt der Kontext; es handelt sich um eine Kennzeichnung der Einheit von Glaube und Handeln. Es geht um einen lebendigen Glauben, für den das Handeln nicht nur eine notwendige Konsequenz ist, sondern die aktive Komponente des Christseins darstellt.

2.6.3.2 Etwas anders ist die Perspektive bei der Parallelformulierung: „Aus den Werken ist der Glaube vollendet worden“ (καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη, 2,22b). Hier liegt der Akzent noch sehr viel stärker auf den Werken, sofern der Glaube erst aufgrund des Handelns zur „Vollendung“, also zu seiner wahren Gestalt, kommen kann. Dabei steht natürlich das Liebesgebot ebenso im Hintergrund wie das Gerichtsmotiv (2,8.12). Es geht um den Glauben, der das königliche Gesetz erfüllt und deshalb auch im Gericht bestehen kann. Vollkommenheit gewinnt der Glaube jedenfalls nur durch ein entsprechendes Handeln; insofern gehö-

ren „Glaube“ und „Werke“ für den Verfasser des Jakobusbriefs unlösbar zusammen.

2.6.3.3 Beide Aussagen dürfen nicht im Sinn einer Verselbständigung des Handelns gegenüber dem Glauben gedeutet werden. Der Verfasser will vielmehr zeigen, daß das Handeln aus dem Glauben hervorgehen muß. Er denkt allerdings stärker vom Handeln als vom Glauben her, weswegen dieses Handeln eine gewisse Selbständigkeit gegenüber dem Glauben gewinnt.

3. Paränese und Kirchenordnung

3.1 Paränese als Anleitung zu rechter christlicher Lebenspraxis

Neben den Textaussagen, die eine die Paränese begründende Funktion haben, nehmen die zahlreichen ermahrenden Abschnitte eine wichtige Stellung ein.

3.1.1 In den praxisbezogenen Abschnitten geht es um Hören und Tun (1,19–25), um Warnung vor unnützer Rede (1,26; 3,1–12), um Beistand der Waisen und Witwen (1,27), um eine auf alles Ansehen der Person verzichtende Gemeinschaft der Christen (2,1–7), um Warnung vor Zwietracht, Selbstsicherheit und Reichtum (4,1–12.13–17; 5,1–6). Anders als in sonstigen paränetischen Teilen des Neuen Testaments liegt hier keine reine Spruchparänese vor, sondern eine Paränese, die vor allem durch Beispiele zu rechtem Handeln anhalten will. Es sind jedoch Beispiele, die, wie bereits erwähnt, keine konkrete Gemeindesituation voraussetzen, die vielmehr fiktiv allgemeine Möglichkeiten veranschaulichen.

3.1.2 Ein Einzelthema rückt dabei in den Vordergrund. Wie in der Paränese bei Paulus das Verhältnis von Starken und Schwachen besondere Bedeutung hat, so hier das Verhältnis von Armen und Reichen. Von 1,9–11 über 2,1–7 bis 5,1–6 zieht es sich, stets besonders hervorgehoben, durch diese Schrift. Die Armen werden ermutigt, die Reichen ermahnt und gewarnt.

3.2 Elemente einer Kirchenordnung

3.2.1 Die paränetischen Ausführungen des Jakobusbriefes enden, wie es der Gattung dieser Lehrtradition entspricht, mit dem eschatologischen Ausblick in 5,7–11. Der daran anschließende Text 5,12–20 hat auf den ersten Blick den Charakter eines Anhangs. Es handelt sich aber um einen

Schlußteil, der mit der Paränese sachlich verwandt ist, sofern es hier um Ansätze zu einer Kirchenordnung geht. Auch in den Pastoralbriefen stehen Elemente der Gemeindeparänese und der Kirchenordnung nebeneinander, gehen dort sogar ineinander über. Der Schlußabschnitt des Jakobusbriefes ist also kein Fremdkörper neben 1,2–5,11. Das Verbot des Schwörens in 5,12 könnte natürlich auch innerhalb der Paränese stehen. Dagegen sind die beiden folgenden Abschnitte in 5,13–18 und 5,19f typisch für die Gattung der Kirchenordnung.

3.2.2 Der Abschnitt 5,13–18 beginnt in 5,13 mit einer Aufforderung an diejenigen, denen es schlecht geht, zu beten, und an diejenigen, denen es gut geht, (Gott) zu loben: „Leidet jemand unter euch, so bete er; ist jemand guten Muts, so singe er Psalmen“ (κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσευχέσθω· εὐθυμεῖ τις ψαλλέτω). Dann folgt in 5,14f eine Anweisung zur Betreuung eines Kranken: Es sollen die „Ältesten der Gemeinde“ (πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας) gerufen werden, um „über ihm“ zu beten und ihn „mit Öl zu salben im Namen des Herrn“ (προσευξάσθωσαν ἐπ’ αὐτὸν ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου). Das „Gebet des Glaubens (εὐχὴ τῆς πίστεως) wird ihn retten und der Herr wird ihn aufrichten“. Mögliche Sünden, die der Kranke getan hat, sollen ihm vergeben werden. Daran angeschlossen wird in 5,16a die Ermahnung, sich gegenseitig die Sünden zu bekennen und füreinander zu beten, „damit ihr geheilt werdet“ (ὅπως ἰαθῆτε). Dem wird dann in 5,16b–18 noch eine Betrachtung über die Kraft des Gebets eines Gerechten angefügt, und zwar unter besonderer Bezugnahme auf das Beispiel Elias.

3.2.3 Die Regelung im Schlußabschnitt 5,19f betrifft den Fall, daß jemand aus der Gemeinde „von der Wahrheit abirrt“ (ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῆ ἀπὸ τῆς ἀληθείας) und durch ein Gemeindeglied zur Umkehr veranlaßt wird. Wo das geschieht, wird der Sünder vor dem Tod gerettet und nach Prov 10,12 wird die „Menge der Sünden zugedeckt“ (καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν).

4. Der besondere Charakter der Schrift

4.1 Das paränetische Gut, das in den Jakobusbrief aufgenommen worden ist, ist seiner Herkunft nach sehr unterschiedlich. Es bestehen Zusammenhänge mit alttestamentlich-jüdischer Tradition, mit Jesusworten, mit urchristlichen Elementen, aber auch mit Motiven aus dem heidnischen Bereich. Das alles wird zusammengehalten durch ein Verständnis, das im Anschluß an die jüdische Weisheit keine gesetzlichen Regelungen trifft,

sondern zur rechten Lebensführung anhalten will. Die urchristliche Paränese hat jedenfalls in der jüdischen Weisheitstradition ihre Vorstufe.

4.2 Die vom Verfasser des Jakobusbriefs aufgegriffene paränetische Überlieferung ist in einen Kontext hineingestellt, der typisch urchristlich ist, der auch theologisch mehr Beachtung verdient, als dies in der Regel der Fall ist. Sowohl die Aussagen über Gott und Christus, über Glaube und Taufe als auch über die Situation der Anfechtung und über die „von oben herabkommende Weisheit“ geben der Paränese in Verbindung mit dem eschatologischen Horizont ein eindeutiges Gepräge. Von Bedeutung ist sodann das, was über das Gesetzesverständnis im Zusammenhang mit dem Liebesgebot sowie über die Einheit von Glaube und Handeln gesagt wird.

4.3 Unter der Voraussetzung, daß der Jakobusbrief weder Heilsverkündigung sein will noch eine argumentative Entfaltung der Heilsbotschaft bietet, sondern die Heilsteilhabe voraussetzt und sich auf die christliche Lebenspraxis konzentriert, handelt es sich um ein theologisch durchaus beachtenswertes Dokument, weil hier die Prämissen und Bedingungen christlichen Handelns klar hervorgehoben werden. Das gilt auch dann, wenn die theologischen Elemente relativ unausgeführt bleiben und bisweilen eine noch wenig durchdachte und präzisiertere Terminologie verwendet wird, wie das vor allem in 2,22a.b der Fall ist.

4.4 Der Jakobusbrief ist das Dokument eines hellenistischen Judentums, das bei der Rezeption jüdischen und urchristlichen Materials an die Jerusalemer Tradition des Herrenbruders Jakobus anknüpft, sich allerdings bereits erheblich davon entfernt hat. So ist dieses Schreiben repräsentativ für ein Christentum im Bereich der jüdischen Diaspora, das mit Fernwirkungen der paulinischen Verkündigung konfrontiert war und seinerseits vor allem an der Handlungsorientierung des christlichen Glaubens interessiert war.

§ 25 Der 1. Petrusbrief

1. Form- und traditionsgeschichtliche Beobachtungen

1.1 Der briefliche Rahmen

1.1.1 Der 1. Petrusbrief ist wie der Jakobusbrief kein wirklicher „Brief“. Es liegt ebenfalls weitgehend paränetische Tradition vor, die allerdings stärker auf eine spezielle Situation, nämlich Verfolgung und Leiden, bezogen wird und der eine breitere theologische Grundlegung vorangestellt ist. Aber auch die Leidenssituation ist so geschildert, daß es sich nicht um die Notlage einer bestimmten Einzelgemeinde handelt, sondern um die Verfolgungssituation allgemein. Dem entspricht die Adresse des Schreibens, das als Rundschreiben an die „auserwählten Beisassen der Diaspora von Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien“ gekennzeichnet ist (1,1). Im übrigen handelt es sich, wie in der Exegese fast allgemein anerkannt, um kein authentisches Schreiben des Apostels Petrus, sondern um eine auf ihn zurückgeführte Tradition.

1.1.2 Der briefliche Rahmen spielt hier eine größere Rolle als im Jakobusbrief. Es findet sich nicht nur ein Präskript in 1,1f, sondern auch eine Eingangseulogie in 1,3–12; außerdem hat das Schreiben einen regulären brieflichen Abschluß mit Hinweis auf Silvanus als Schreiber, mit Grüßen und einem Friedenswunsch in 5,12–14. Das Ich des Verfassers tritt nur an einer Stelle in Erscheinung, wenn er sich in der Ermahnung der Presbyter in 5,1 als „Mitätelster“ (συμπρεσβύτερος) und fiktiv als „Zeuge der Leiden Christi“ (μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων) bezeichnet. Doch das alles darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich insgesamt um eine briefliche Stilisierung handelt, in der Traditionsgut zusammengefaßt und weitergeführt ist. Die Anreden sind jedenfalls ebensowenig wie im Jakobusbrief kennzeichnend für einen wirklichen Brief, sondern Bestandteil der Ermahnungen. Auch hier geht es darum, daß das Schreiben der Gattung der urchristlichen Briefe zugeordnet werden sollte.

1.1.3 Innerhalb des brieflichen Rahmens heben sich drei Teile deutlich voneinander ab. Der erste Teil in 1,13–2,10 stellt eine theologische Grundlegung dar, die mit mehreren Aufforderungen verbunden ist. Der zweite

Teil in 2,11–4,11 enthält einen relativ umfangreichen paränetischen Komplex, innerhalb dessen die Ständetafel in 2,13–3,7, allgemein gehaltene Ermahnungen in 3,8–4,6 und ein eschatologischer Ausblick in 4,7–11 sich unterscheiden lassen. Der dritte Teil in 4,12–5,11 enthält neben Ermahnungen auch Aussagen über eine Gemeindeordnung (vgl. *Goppelt* und *Herzer*).

1.2 Der Charakter der Paränese

1.2.1 Was den 1. Petrusbrief trotz mancherlei Gemeinsamkeiten deutlich von dem Jakobusbrief unterscheidet, ist das stärkere Ineinandergreifen von Paränese und theologischer Reflexion. Das betrifft nicht nur den ersten Teil in 1,13–2,10, der eine christologisch-ekklesiologische Grundlegung darstellt, zugleich aber mit paränetischen Elementen durchsetzt ist (1,13–15.22f; 2,1f), sondern ebenso die christologische Begründung der Ermahnungen in 2,21–25 und 3,18–22, von kürzeren theologischen Begründungselementen zunächst noch abgesehen. Das ist kaum erst vom Verfasser so gestaltet worden, sondern hat wohl bereits in der ihm vorgegebenen Tradition eine Rolle gespielt.

1.2.2 Daß die hier zusammengefaßte Tradition nicht ganz einheitlich ist, obwohl es um die gleiche Thematik geht und dieselbe Grundintention erkennbar wird, zeigt das Nebeneinander des zweiten Teiles in 2,11–4,11 und des dritten Teils in 4,12–5,11. Literarkritische Scheidungen sind allerdings nicht durchzuführen, es handelt sich um unterschiedliches Überlieferungsgut, dessen relative Selbständigkeit der Verfasser bewahrt hat.

1.3 Die Eigenständigkeit der Tradition

1.3.1 Bei der Auslegung und traditionsgeschichtlichen Einordnung des 1. Petrusbriefes sowie dessen theologischer Kennzeichnung spielen die Berührungen mit dem *Corpus Paulinum* eine Rolle. Es ist nicht zu bestreiten, daß es derartige Berührungen, vor allem mit dem Römer- und dem Epheserbrief, gibt. Es besteht aber kein stichhaltiger Grund, den 1. Petrusbrief in die Nähe der Paulustradition zu rücken oder dieser gar zuzuordnen. Wenn der 1. Petrusbrief bisweilen unter die deuteropaulinischen Schriften eingereiht wird (so z.B. *Schenke-Fischer*) oder als „Höhepunkt der Wirkungsgeschichte der paulinischen Theologie“ gekennzeichnet wird (so *Hübner*), ist das ein eindeutiges Fehlurteil. Spezifisch paulinische

Themen fehlen, und die vorhandenen Gemeinsamkeiten beruhen auf Voraussetzungen im Traditionsgut. Insofern kann man zwar feststellen, daß die von Paulus und seinen Schülern aufgegriffene Tradition sich mit der des 1. Petrusbriefes berührt, daß aber keine eigentliche Verwandtschaft vorliegt.

1.3.2 *Leonhard Goppelt* hat mit Recht auf die Eigenständigkeit der durch Petrus repräsentierten hellenistisch-judenchristlichen Tradition hingewiesen. Er rechnet mit einer Tradition, die letztlich palästinischen Ursprungs ist, die von Paulus zwar beeinflusst, aber nicht bestimmt wurde. „Der Ursprung dieser Tradition könnte für Petrus als Urheber sprechen; kaum denkbar aber ist es, daß Petrus die Weiterbildung dieser Tradition bis zum vorliegenden Stadium vollzogen hat, da sie weitgehend von der Denkweise der hellenistischen Kirche geprägt ist“ (Komm. S. 67).

1.4 Die Herkunft des Briefes

Mit dem Decknamen „Babylon“ wird in 5,13 auf Rom als Abfassungsort hingewiesen. Im Präskript werden als Empfänger Christen im nördlichen, inneren und westlichen Kleinasien genannt. Beides ist höchst aufschlußreich, als es sich um die Bereiche handeln dürfte, in denen Petrus nach seinem Weggang aus Palästina gewirkt hat und in denen auch eine spezifisch petrinische Tradition entstanden und lebendig geblieben ist, die in diesem Brief zusammengefaßt wurde.

1.5 Die Situation zur Zeit der Entstehung

Für das Verständnis der theologischen Konzeption ist die Bestimmung der Entstehungszeit nicht unwichtig. Es geht dabei vor allem um die Frage, ob vor kommender Verfolgung gewarnt oder im Blick auf eine in Gang befindliche Verfolgung ermahnt wird. Während es im zweiten Hauptteil eher um die Bereitschaft zu bevorstehendem Leiden geht, ist im Schlußteil die Verfolgungssituation wohl als gegenwärtig angesehen. Übergriffe gegen Christen wird es vermutlich immer wieder gegeben haben, ohne daß es sich um eine größere politische Aktion gehandelt haben muß. Dennoch ist die Entstehung kurz vor oder während der Bedrängnis unter Kaiser Domitian im Jahre 95/96 am wahrscheinlichsten. In jedem Falle spielen Verfolgung und Leiden eine zentrale Rolle.

2. Die theologische Eigenart

2.1 Grundlegende Verkündigungsaussagen

Der 1. Petrusbrief enthält eine große Zahl wichtiger Verkündigungsaussagen. Es handelt sich dabei zu einem erheblichen Teil um geprägtes Gut, das in den Kontext eingefügt und durch Interpretamente damit verknüpft worden ist. Dabei liegen Motivkombinationen vor, die so nur hier begegnen. Wieweit in den größeren christologischen Textabschnitten 1,18–21; 2,21–25 und 3,18–22 zusammenhängende Lied- oder Bekenntnistexte aufgenommen worden sind (so *Bultmann*), braucht hier nicht erörtert zu werden. Wahrscheinlicher ist ohnehin, daß es dabei um einzelne kerygmatische Formeln geht, die aber teilweise miteinander verbunden waren, wie vor allem 3,18–22 erkennen läßt. Entscheidend sind für den vorliegenden Zusammenhang zudem nicht die traditionsgeschichtlichen und formgeschichtlichen Ergebnisse, sondern die inhaltlichen Aussagen.

2.1.1 Aussagen über Gott

So zentral die christologisch-soteriologische Thematik im 1. Petrusbrief ist, es dürfen darüber die zugrundeliegenden Aussagen über Gott und Gottes Handeln nicht übersehen werden.

2.1.1.1 Zu beachten ist, daß Glaube grundsätzlich Glaube an Gott ist, so wie sich auch die Hoffnung auf Gott ausrichtet (1,21; vgl. 3,5). Das beruht darin, daß die „Heiligung“ der Glaubenden in der „Vorherbestimmung“ (πρόγνωσις) Gottes begründet ist (1,2); denn er ist es, der als der „Heilige“ die Glaubenden „berufen hat“ zu „Heiligen“ (1,15f, vgl. 5,10). Daher ist es auch das „lebendige und bleibende Wort Gottes“ (1,23), das Erneuerung schafft und Menschen zu „Knechten Gottes“ macht, wodurch sie zum „Volk Gottes“ bzw. zur „Herde Gottes“ werden (2,10.16; 5,2).

2.1.1.2 Wie es Gott selbst ist, der uns durch die Hingabe Jesu Christi gerettet hat (1,17–21; 2,20–25) und der ihn von den Toten auferweckt hat, so dient Jesu Leiden und Sterben dazu, daß er „uns hinführe zu Gott“ (ἐνα ἡμᾶς/ὕμᾶς προσαγάγη τῷ θεῷ, 3,18b). Deshalb sollen die „geistlichen Opfer“ (πνευματικαὶ θυσίαι), die die Gemeinde darbringt, „durch Jesus Christus wohlgefällig vor Gott“ sein (εὐπρόσδεκτοι θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 2,5). Und wie die Taufe aufgrund der Auferweckung Jesu Christi eine „Bitte an Gott um ein reines Gewissen“ ist (συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπηρώτημα εἰς θεόν, 3,21), so ist das Gewissen selbst Verantwortung

„vor Gott“ (συνείδησις θεοῦ, 2,19). Auch die Toten werden dereinst „kraft des Geistes leben gemäß (der Wirklichkeit) Gott(es)“ (ζῆν κατὰ θεὸν πνεύματι, 4,6).

2.1.2 Christologische Textabschnitte

Der 1. Petrusbrief hat eine weitgespannte Christologie. Sie reicht von der Präexistenz über das Offenbarwerden auf Erden, Jesu Tod, Auferstehung und Erhöhung bis zur Wiederkunft.

2.1.2.1 Wenn es in 1,20 heißt: „Vorhererkannt vor Erschaffung der Welt, offenbart am Ende der Zeiten“ (προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου φανερωθέντος δὲ ἐπ’ ἐσχάτου τῶν χρόνων), dann ist trotz des gleichen Wortstamms mit diesem vorzeitlichen Erwählungsakt nicht nur wie in 1,2 die „Vorherbestimmung Gottes“ (πρόγνωσις θεοῦ) gemeint, sondern, wie aus dem parallelen „Offenbarwerden am Ende der Zeiten“ hervorgeht, die Präexistenz. Auf die Menschwerdung Jesu wird im 1. Petrusbrief nicht näher Bezug genommen; neben der Aussage über das Offenbarwerden in 1,20 ist in 1,13 im gleichen Sinn noch von der „Offenbarung Jesu Christi“ (ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ) gesprochen, ein Terminus, der in 1,7 aber auch für die Wiederkunft verwendet werden kann.

2.1.2.2 Nach 1,10–12 haben schon die Propheten danach geforscht, auf welche Zeit der in ihnen wirkende „Geist Christi“ hinweise, „der im voraus Zeugnis ablegte über Christi Leiden und die darauf folgende Herrlichkeit“ (προμαρτυρούμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας V.11b). Entsprechend ist in 5,1 von den „Leiden Christi“ und seiner „Herrlichkeit“ die Rede. Damit stoßen wir auf ein christologisches Schema, das auch in Lk 24,26 vorliegt, bei dem die Auferstehung bzw. Erhöhung als Verherrlichung verstanden ist. Ganz ähnlich heißt es in 1 Petr 3,18d.e: Er wurde „getötet im Fleisch, lebendig gemacht im Geist“ (θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζῶσοιηθεὶς δὲ πνεύματι). Dabei bezeichnet der Dativ den Bereich des Fleisches bzw. des Geistes, und „Geist“ ist ebenso wie vorher „Herrlichkeit“ auf die Wirklichkeit und Macht der göttlichen Welt bezogen (vgl. 1 Tim 3,16). Daneben begegnet in 1,3b auch ein Hinweis auf die Auferstehung (ἀνάστασις Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν). In 1,21 sind die beiden Aspekte miteinander vereinigt, wenn Gott dort als derjenige bezeichnet wird, „der ihn von den Toten auferweckt und ihm Herrlichkeit verliehen hat“ (... τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα). Schließlich ist in 3,22 vom Sitzen zur Rechten Gottes gesprochen, verbunden mit der Himmelfahrt und der Unterwerfung der Engel, Gewalten und Mächte (vgl. Phil 2,9–11).

2.1.2.3 Auf Jesu Wiederkunft wird in 1,7 Bezug genommen, ferner in 5,4, wo von dem kommenden „Erscheinen des Erzhirten“ (φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος) die Rede ist. In 4,5 ist von dem gesprochen, „der bereitsteht, zu richten die Lebenden und die Toten“ (τῷ ἐτοιμῶς ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς). Das könnte wie in 1,17 eine Aussage über Gott sein; sie ist aber durch 4,6 mit der Evangeliumsverkündigung Jesu Christi unter Toten verbunden, was nach 3,19 eine Tat des auferweckten Christus ist. Daher sind die Aussagen von 4,5f im jetzigen Zusammenhang auf Christus zu beziehen (vgl. Jak 5,9 mit 4,12).

2.1.2.4 Schließlich ist noch der christologische Textabschnitt in 2,6–8 innerhalb der Ausführungen zur Ekklesiologie zu beachten. Hier wird Jes 28,16 in Verbindung mit Jes 8,14 aufgegriffen. Diese Aussage über den in Zion befindlichen „kostbaren auserwählten Eckstein“ (λίθος ἀκρογωνιαῖος ἐκλεκτός ἐντιμος) wird auf Christus und die Christusbotschaft bezogen, an der sich Glaubende und Nichtglaubende scheiden.

2.1.3 Soteriologische Aussagen

So vielfältig die christologischen Aussagen im 1. Petrusbrief sind, es ist gleichwohl unverkennbar, daß der Schwerpunkt bei den soteriologischen Aussagen liegt, vor allem im Zusammenhang mit Jesu Leiden und Sterben.

2.1.3.1 Auffällig ist dabei die Tatsache, daß im Blick auf Jesu Tod von „leiden“ bzw. den „Leiden“ gesprochen wird (vgl. zur christologischen Verwendung von πάσχειν 2,21.23; 3,18a; 4,1; entsprechend zu παθήματα 1,11; 4,13; 5,1). Leiden und Sterben stellen hierbei eine Einheit dar. Dies dürfte ein spezifischer Sprachgebrauch des 1. Petrusbriefes sein, womit die Relation zu dem Leiden der Christen besonders hervorgehoben werden kann (vgl. 2,19f; 3,14.17; 4,1.15.19; 5,10).

2.1.3.2 Der Textabschnitt in 1,18–21 hat eine zentrale soteriologische Aussageintention. Es geht in V.18f zunächst um das „Befreitwerden“ (λυτρωθῆναι) von allem nichtigen und sündigen Wandel, und dieses erfolgt unter Heranziehung des Motivs vom Loskauf (vgl. 1 Kor 6,20; 7,23; Gal 3,13; 4,5). Die Befreiung ist nicht mit irdischen Mitteln wie Gold und Silber, sondern mit dem Blut Christi, der hier mit einem fehler- und makellosen Lamm verglichen wird, erzielt worden: „Ihr seid befreit (erlöst) worden durch das kostbare Blut Christi als eines reinen und unbefleckten Lammes“ (ἐλυτρώθητε ... τιμίῳ αἵματι ὡς ἀνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ, 1,19). Offensichtlich steht dabei nicht Jes 53, sondern die Tradition vom Passalamm im Hintergrund, die mit dem Loskauf-

Motiv verbunden worden ist. Im Anschluß daran wird der bereits besprochene Zweizeiler V.20a.b über Präexistenz und Offenbarung Christi soteriologisch weitergeführt, indem in V.21 auf den durch Christi Blutvergießen gestifteten Glauben und die Hoffnung hingewiesen wird; dabei wird gleichzeitig auf die Bekenntnisformel von der Auferweckung und Verherrlichung Jesu durch Gott Bezug genommen. Vorbereitet ist dieses Thema bereits im Präskript, wo in 1,2 von der „Besprengung mit dem Blut Jesu Christi“ (ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ) gesprochen ist.

2.1.3.3 Ein zweiter soteriologischer Textabschnitt liegt in 2,21–25 vor. Die alte in 2,21b (ohne das Interpretament V.21c.d) übernommene und beim Verbum leicht abgewandelte Bekenntnisaussage „Christus hat für euch gelitten“ (Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν) wird in V.22–24 unter Berücksichtigung von Aussagen aus Jes 53 expliziert. Dabei werden die drei mit ὅς beginnenden christologischen Aussagen in V.22, V.23 und V.24a.b mit dem Finalsatz V.24c-e (ἵνα) und dem Begründungssatz V.25 (γάρ) soteriologisch weitergeführt. Es handelt sich um den einzigen Text im Neuen Testament, in dem Aussagen über den leidenden Gottesknecht in größerem Umfange aufgenommen sind und auf das Leiden Jesu angewandt werden. Der alttestamentliche Text ist jedoch nicht im Zusammenhang zitiert; Einzelelemente werden jeweils mit Hinweisen auf die Passion Jesu verbunden; in V.24a ist speziell auch das Motiv vom Tragen der Sünden aus Jes 53,12 berücksichtigt. Neben dem vorbildhaften Annehmen der Leiden (V.21c.d) dient die Aussage in V.24c.d der Applikation: „damit wir, den Sünden enthoben, der Gerechtigkeit leben“ (ἵνα ταῦς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν).

2.1.3.4 Ein weiterer wichtiger Text findet sich in 3,18–22. In 3,18a: „Christus hat ein für allemal für die (Vergebung der) Sünden gelitten“ (Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἀμαρτιῶν ἔπαθεν), liegt eine Parallelaussage zu 2,21b vor. Das wird 3,18b zunächst interpretiert mit: „der Gerechte für die Ungerechten“ (δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων), dann in V.18c mit dem Motiv des wiedereröffneten Zugangs zu Gott (ἵνα ὑμᾶς προσαγάγη τῷ θεῷ, vgl. Röm 5,1f). Daran schließt sich in 3,18d.e der bereits erwähnte Zweizeiler θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι an: „Er wurde getötet im Fleisch (in seiner irdischen Existenz) und lebendig gemacht im Geist (in der himmlischen Wirklichkeit)“. In V.19 folgt die Aussage über die Predigt Jesu unter den Geistern im Gefängnis, womit der universale Heilscharakter des Todes und der Auferstehung Jesu hervorgehoben wird: „Er ist hingegangen und hat den Geistern im Gefängnis gepredigt“ (τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν). Diese Aussage ist mit „in ihm“ (ἐν ᾧ), an V.18e angeknüpft, was besagt, daß der Auferstandene in der Kraft des lebendigmachenden Geistes zu den Toten hingegangen ist. Wie

der nachfolgende Text in V.20 zeigt, ist bei den „Geistern im Gefängnis“ an die als extrem sündig und verloren angesehene Sintflutgeneration gedacht. Das hat eine typologische Funktion, wie die anschließenden Taufaussagen in V.21 zeigen, wobei mit V.19f zum Ausdruck gebracht wird, daß selbst die schlimmsten Sünder unter den Toten mit der Heilsbotschaft konfrontiert werden. In 4,6 wird dann ganz grundsätzlich gesagt, daß Christus „den Toten das Evangelium verkündigt hat“ (νεκροῖς εὐηγγελισθῆ) und ihnen Rettung ermöglichte. Nach den Taufaussagen in 3,21a.b lenkt 3,21c.22 wieder zur christologischen Thematik zurück, indem von Jesu Auferstehung, seinem Sitzen zur Rechten Gottes und der Unterwerfung aller Mächte die Rede ist (ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν ὑποταγέντων αὐτῷ ἁγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων). Der anschließende Vers 4,1 nimmt die Aussage über das Leiden Christi wieder auf und leitet zum Thema des menschlichen Leidens über.

2.2 Verkündigung und Glaube

2.2.1 Die Verkündigung der Heilsbotschaft wird im 1. Petrusbrief nur an wenigen Stellen ausdrücklich erwähnt. Erstmals ist davon in 1,12 die Rede, wo diejenigen erwähnt werden, „durch die euch in der Kraft des vom Himmel gesandten Heiligen Geistes das Evangelium verkündigt worden ist“ (διὰ τῶν εὐαγγελισσαμένων ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ’ οὐρανοῦ). Das wird wieder aufgenommen in 1,25b, wo nach Berücksichtigung des Zitates aus Jes 40,6–8 das dort erwähnte „Wort des Herrn“ (ῥῆμα κυρίου) ausdrücklich auf das „euch verkündigte Wort des Evangeliums“ (ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς) bezogen wird. Von der Verkündigung des Evangeliums ist darüber hinaus noch in 3,19 und 4,6 gesprochen; dort geht es, wie bereits gezeigt, um Christi eigene Verkündigung unter den Geistern im Gefängnis bzw. den Toten.

2.2.2 Auch die Glaubensthematik ist nicht breit ausgeführt, wird aber ebenfalls vorausgesetzt. Der Glaube gründet als Glaube an Gott im Vertrauen auf den, den Gott zum „Eckstein“ gemacht hat, wie in 2,6f im Anschluß an Jes 28,16 gesagt wird: „Wer daran glaubt, wird nicht zuschanden werden“ (ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνθῆ). Dieser Glaube hat eine bewahrende Kraft und führt zum Ziel der eschatologischen Vollendung, was schon im Proömium 1,5.7.9 ausgeführt und in 1,21 und 5,9 wiederaufgenommen wird. Erwähnung verdient noch die Stelle 1,8, wonach die angesprochenen Christen auf Jesus Christus vertrauen, „den ihr nicht gesehen habt und dennoch liebt, an den ihr glaubt,

obwohl ihr ihn (auch jetzt) nicht seht“ (ὄν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες)

2.3 Verständnis und Bedeutung der Taufe

2.3.1 Sehr viel häufiger als vom Glauben ist im 1. Petrusbrief von der Taufe gesprochen. Gleich zu Beginn der Eingangseulogie wird in 1,3 von Christus gesagt, daß er „uns wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“ (ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι’ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν). Das auf die Taufe bezogene Stichwort der Wiedergeburt (ἀναγεννᾶσθαι) begegnet wieder in 1,23, wo auf die Kraft des unvergänglichen Wortes des lebendigen Gottes hingewiesen wird; das ist verbunden mit dem Zitat aus Jes 40,6f, daß das Wort des Herrn in Ewigkeit bleibt. Der Sache nach ist das Motiv der Wiedergeburt wiederaufgenommen in 2,2 mit dem Bild von den „neugeborenen Säuglingen“ (ἀρτιγέννητα βρέφη). Insgesamt hat der Abschnitt 1,22–2,3 den Charakter einer Taufparänese: Die Getauften sollen ein der erfahrenen Barmherzigkeit und Güte des Herrn entsprechendes Leben führen. Die Heilstat Christi (1,18–21), die Verkündigung des Evangeliums (1,24f) und die Taufe sind die Grundlage christlicher Existenz (1,22f; 2,1–3). Daran schließen sich nicht zufällig ekklesiologische Aussagen an (vgl. 2.4).

2.3.2 Von der Taufe ist noch an einer weiteren wichtigen Stelle die Rede. In 3,20.21a.b wird im Rahmen der christologischen Aussagen (3,18f.21c.22) eine Tauftypologie durchgeführt, wobei die Rettung Noachs „durch Wasser“ (δι’ ὕδατος) auf die jetzige Rettung durch die Taufe bezogen wird (ὁ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα). Dem alttestamentlichen Typos steht das rettende Geschehen in der Gegenwart gegenüber. Die Taufe wird dabei, wie schon erwähnt, als „Bitte an Gott um ein gutes Gewissen“ bezeichnet (3,21b). Sie ist keine Reinigung des Fleisches, sondern als „Bitte an Gott“ (ἐπερώτημα εἰς θεόν) ein Akt, der dem Menschen ein „gutes Gewissen“ (συνείδησις ἀγαθή) verschafft, weil er von seinen Sünden befreit wird und in Verantwortung vor Gott leben kann (vgl. Hebr 10,22; 13,18). Der Gewissensbegriff ist hier nicht als Instanz der Selbstprüfung verstanden, sondern ist Ausdruck der bewußten Relation zu Gott; insofern entspricht das gute Gewissen der rechten Haltung vor Gott (vgl. 3,16).

2.4 Die Ekklesiologie

2.4.1 Ebensovielel Gewicht wie die Taufaussagen haben die Ausführungen zur Ekklesiologie. Bereits die erste Aufforderung zu Nüchternheit und Hoffnung in 1,13f wird in 1,15f in den Zusammenhang des Heiligseins der christlichen Gemeinschaft gerückt, und dazu das Leitwort des Heiligkeitgesetzes aus Lev 19,2 zitiert: „Ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig“ (ἄγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιός εἰμι). Das ist insofern nicht zufällig, als das urchristliche Taufverständnis das Motiv des Geheiligtwerdens impliziert (vgl. nur 1 Kor 6,11), welches hier ekklesiologisch aufgenommen, aber bereits in 1,2 vorangestellt ist.

2.4.2 Die zentralen ekklesiologischen Aussagen finden sich in 2,4–10 bzw. 2,4f.9f, doch zielt der christologische Mittelabschnitt in 2,6–8 auf die Glaubensgemeinschaft und hat eine ekklesiologische Intention. Das zeigt allein schon der Eingang in V.4.5a: In Entsprechung zu dem von Gott auserwählten „lebendigen Stein“ (λίθος ζῶν) sollen die Herzukommenden sich als „lebendige Steine“ ihrerseits „aufbauen lassen“ (ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε), und zwar zu einem „geistlichen Haus“ (οἶκος πνευματικός). Hiermit wird das Bild von der Kirche als Bau aufgegriffen und, zusammen mit dem Motiv der lebendigen Steine, als ein geistgewirktes und vom Geist durchdrungenes Haus, verstanden (zu πνεῦμα vgl. noch 1,2.11f; 4,14b). Dieses Bild vom geistdurchwirkten „Haus“ ist dann in V.5b verbunden mit dem Gedanken der „geistgewirkten Opfer“ (πνευματικαὶ θυσίαι) und einer „heiligen Priesterschaft“ (ἱεράτευμα ἅγιον). Die ekklesiologische Thematik bleibt jedoch nicht auf die priesterliche Komponente beschränkt, sondern in V.9a wird die „königliche Priesterschaft“ (βασιλειον ἱεράτευμα) gleichgesetzt mit dem „auserwählten Geschlecht“, dem „heiligen Volk“, dem „zum Eigentum bestimmten Volk“ (γένος ἐκλεκτόν, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν). Dieser Gemeinschaft ist die Verkündigung der großen Taten Gottes aufgetragen, wie V.9b zum Ausdruck bringt. Abgeschlossen werden die Ausführungen mit der an Hos 1,6.9 (2,25) angelehnten Aussage von V.10, daß diejenigen, die einst nicht sein Volk waren, jetzt sein Volk sind, dessen er sich erbarmt hat.

2.4.3 Im Rahmen der Ekklesiologie ist noch der Schluß der soteriologischen Aussagen von 2,21–25 zu berücksichtigen, wo in V.25 von den „verirrten Schafen“ (πρόβατα πλανώμενοι) gesprochen ist, die sich hingewandt haben zu dem „Hirten“ (ποιμήν) und dem „Aufseher (Beistand) eures Lebens“ (ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν ὑμῶν). Beachtung verdient außerdem, daß die Glaubenden in 2,16 „Freie“ (ἐλεύθεροι) genannt werden und in 4,16 ebenso wie in Apg 11,26 als „Christen“ (Χριστιανοί) bezeichnet sind.

2.5 Die Leidensnachfolge

Eine besondere Rolle spielt im 1. Petrusbrief sowohl für den einzelnen Glaubenden als auch für die christliche Gemeinschaft das Leiden und die Standhaftigkeit im Leiden. Die Anfechtungen und die Bewährung des Glaubens werden schon in 1,6f mit dem Leiden in Verbindung gebracht.

2.5.1 In 2,21 wird das Leiden ausdrücklich in Parallele zu dem Leiden Jesu gestellt und der Nachfolgedanke im Sinne der Nachahmung interpretiert. So wird in V.21c.d gesagt, daß Christus ein „Leitbild hinterlassen hat, damit ihr seinen Fußspuren nachfolgt“ (ὁμῶν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἰχνεσιν αὐτοῦ).

2.5.2 Das Leiden wird aber nicht nur als Nachahmung und Entsprechung zum Leiden Christi verstanden, sondern vor allem als „Teilhabe“ an dem Leiden Christi, weswegen der Leidende sich freuen darf: „Freut euch in dem Maße, wie ihr an den Leiden Christi teilhabt“ (καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν χαίρετε, 4,13; vgl. 5,1a.b). In diesem Sinne ist Leiden „Gnade“ (τοῦτο γὰρ χάρις, 2,19), und darum sollen alle, „die nach Gottes Willen leiden, Gott dem treuen Schöpfer ihr Leben anbefehlen“ (πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πιστῶ κτίστη παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν, 4,19).

2.5.3 Eine besondere Zuspitzung erhält der Leidensgedanke dadurch, daß es um ungerechtes Leiden geht (πάσχω ἀδίκως, 2,19f). Entscheidendes hängt deshalb daran, daß Leiden unter der Voraussetzung steht, daß es bei Rechtschaffenheit und dem „Tun des Guten“ erfolgt (ἀγαθοποιεῖν, 2,20; 3,13–17; vgl. 4,14–16), worauf zurückzukommen ist. Es ist insofern nicht zufällig, daß gerade auch hier das Stichwort von dem „guten Gewissen“ vor Gott, der συνείδησις ἀγαθὴ bzw. συνείδησις θεοῦ, wieder aufgenommen wird (2,19; 3,16).

2.6 Die Endzeiterwartung

Von erheblichem Gewicht sind im 1. Petrusbrief auch die Aussagen über die christliche Hoffnung und die endzeitliche Erfüllung, wenngleich es sich dabei zu einem größeren Teil um traditionelle Formulierungen und Motive handelt.

2.6.1 Schon in 1,3b wird von der „lebendigen Hoffnung“ (ἐλπὶς ζῶσα) gesprochen, die durch die Auferweckung Jesu von den Toten und die Taufe begründet worden ist. Sie ist ausgerichtet auf die erwartete Heilsvollendung, wie aus 1,4–7 hervorgeht (vgl. 1,13.21b). Entsprechend wird in 1,9f; 2,2 auf das künftige „Heil“ (σωτηρία) Bezug genommen. In 4,7

wird zudem auf die Nähe des Endes aller Dinge hingewiesen (πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν), ohne daß die Naherwartung sonst noch eine erkennbare Rolle im 1. Petrusbrief spielt.

2.6.2 Vom künftigen Gericht handelt 1,17, wo von dem ohne Ansehen der Person nach den Werken eines jeden Menschen richtenden Gott die Rede ist (vgl. Röm 2,6.11). In 2,12b geht es um den „Tag der Heimsuchung“ (ἡμέρα ἐπισκοπῆς). Das Gericht, das nach 4,17f jetzt schon am „Hause Gottes“ begonnen hat, wird dann vollendet werden. Es wird ein Gericht über Lebende und Toten sein, wobei aber nach 4,5f den Toten zuvor noch das Evangelium verkündigt und auf diese Weise ihnen Rettung möglich wird.

2.6.3 Die endgültige Heilsteilhabe wird in 4,13 und 5,1 als Teilhabe an der offenbar werdenden „Herrlichkeit“ (δόξα) Christi gekennzeichnet. Dementsprechend ist in 5,10 von Gott gesprochen als dem, „der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christus Jesus“ (ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). In 5,4 ist zusätzlich das Bild vom „unverwelklichen Kranz der Herrlichkeit“ aufgenommen (ὁ ἀμαράντινος τῆς δόξης στέφανος, vgl. Jak 1,12).

3. Die Paränese im 1. Petrusbrief

Ebenso wie der Jakobusbrief läßt auch der 1. Petrusbrief das paränetische Grundschema, das die Taufe voraussetzt, das Liebesgebot ins Zentrum stellt und einen eschatologischen Ausblick enthält, deutlich erkennen. Dazu kommen nun spezifische Leitgedanken.

3.1 Leitgedanken der Paränese

3.1.1 Bereits mit dem Wort von der „Heiligung durch den Geist“ (ἀγιασμός πνεύματος) wird in 1,1f auf die enge Verklammerung theologischer und paränetischer Aussagen in dieser Schrift hingewiesen. Zugleich wird in der Adresse an die „auserwählten Beisassen (in) der Diaspora“ (ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς) ein Stichwort aufgegriffen, das bei der Einleitung zum zweiten Hauptteil 2,11f eine zentrale Rolle spielt. Dort wird als Leitgedanke hervorgehoben: Es geht um die Existenz als „Beisassen“ (πάροικοι) und als „Gäste“ (παρεπίδημοι) in dieser Welt. Aus dieser Stellung und Funktion ergeben sich die Aufgaben für die Zeit des irdischen Lebens.

3.1.2 So verbindet sich damit in 2,12 die Aufforderung, „unter den Heiden einen guten Wandel zu führen“ (τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν). Entscheidend ist es, in der Welt ein rechtschaffendes Leben zu führen, damit von den Nichtchristen, die sie jetzt „als Übeltäter verleumden“ (καταλαλεῖν ὡς κακοποιῶν), die guten Werke gesehen werden und sie am „Tag der Heimsuchung“ Gott preisen. Mit dem Hinweis auf die „guten Werke“ (καλὰ ἔργα) und dem häufig gebrauchten Begriff „Gutes tun“ (ἀγαθοποιεῖν/ἀγαθοποιεῖα 2,14f.20; 3,6.17; 4,19) nimmt der Verfasser das Liebesgebot auf, das bereits in 1,22 begegnet und mehrfach berücksichtigt wird (vgl. 2,17; 4,8; 5,14). Während aber das Liebesgebot, wie die zitierten Stellen zeigen, vor allem das innergemeindliche Verhalten im Sinne der „gegenseitigen Liebe“ (ἄλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενωῶς, 1,22) betrifft, ist „Gutes tun“ (ἀγαθοποιεῖν) auf die Außenwelt bezogen. Gerade dort gilt es, einen einwandfreien und überzeugenden christlichen Lebenswandel zu führen (vgl. ἀναστρέφειν/ἀναστροφή in 1,15.17.18; 2,12; 3,1.2.16). Dieser Aspekt gibt dem 1. Petrusbrief und seiner Paränese ein besonderes Gepräge.

3.2 Die Ständetafel

3.2.1 Der Verfasser bedient sich ebenso wie die Deuteropaulinen der Haustafeltradition. Es ist von *Leonhard Goppelt* aber mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, daß es im 1. Petrusbrief weder um die christliche Hausgemeinschaft (Kolosser- und Epheserbrief) noch um die Gemeinde als Haus (Pastoralbriefe) geht, sondern daß diese Tradition dazu dient, die Beziehungen zur Außenwelt im Zusammenhang mit rechtem christlichen Verhalten in den einzelnen gesellschaftlichen Gruppen zu umschreiben. Er spricht daher mit gutem Grund hier nicht von „Haustafel“, sondern von „Ständetafel“ (Komm. S. 163–179)

3.2.2 Besonders deutlich ist dieser Sachverhalt bei dem Abschnitt 2,13–17, wo es um das Verhalten gegenüber den staatlichen Institutionen und Personen geht. Aber auch der Abschnitt 2,18–25 handelt vom Verhalten der Sklaven ganz allgemein, nicht zuletzt unter der Voraussetzung, daß sie unangenehmen Herren unterstehen und in ihrem Dienst leiden müssen (2,18f, weswegen in V.21–25 das Beispiel des leidenden Christus angefügt ist). Die Ausführungen über das Verhalten der Frauen in 3,1–6 setzen, abgesehen von den Ermahnungen über den rechten Schmuck (V.3–6), ebenfalls voraus, daß Frauen bei der hier geforderten Unterordnung unter ihre Männer mehrheitlich mit Nichtchristen verheiratet sind. Diese sollen durch den Lebenswandel der Frauen „ohne Worte gewonnen werden“

(ἀνευ λόγου κερδηθήσονται), indem sie deren reinen und gottesfürchtigen Lebenswandel sehen (3,1f). Bei der Mahnung an die Männer in 3,7 ist dagegen vorausgesetzt, daß sie christliche Ehefrauen haben, wenn hier von „Miterben an der Gnade des Lebens“ (συγκληρονόμοι χάριτος ζωῆς) die Rede ist. Es geht also um das rechte Verhalten innerhalb der bestehenden Gesellschaftsordnung jener Zeit.

3.2.3 Anders steht es mit der Übernahme der Haustafeltradition in 5,1–4.5. Hier ist das Modell des Hauses ebenso wie in den Pastoralbriefen auf die Gemeinde und ihre Ordnung übertragen. So werden die älteren und die jüngeren Gemeindeglieder zu einem angemessenen gegenseitigen Verhalten aufgefordert, wobei den „Älteren“ bzw. „Ältesten“ (πρεσβύτεροι) die Verantwortung für die Gemeinde und ihre Leitung zukommt. Dabei zeigt der Übergang von einer altersmäßigen zu einer stärker amtlichen Stellung, daß es nicht in erster Linie um Gruppierungen geht, die durch ihr Lebensalter unterschieden sind, sondern durch ihre längere bzw. kürzere Zugehörigkeit zur Gemeinde.

3.3 Ermahnungen zu einem rechten christlichen Leben

3.3.1 Unter den Einzelermahnungen ist 3,15 besonders zu beachten. In Verbindung mit der Aufforderung, „den Herrn Christus im Herzen zu heiligen“ (κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν), werden die Glaubenden aufgerufen, trotz aller äußeren Bedrängnis „stets bereit zu sein zur Verteidigung gegenüber jedem, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist“ (ἔτοιμοι αἰεὶ πρὸς ἀπολογίαὶν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος). Das ist ein ganz eigenständiges und für den 1. Petrusbrief besonders kennzeichnendes Element der Paränese. Es steht natürlich in Verbindung mit der Stellung und Aufgabe der Christen als Beisassen und Fremdlinge in der Welt.

3.3.2 Die allgemeinen Ermahnungen in 3,8–17, in 4,12–19 und in 5,6–11 stehen alle im Zusammenhang mit der Leidensbereitschaft. Das Thema Leiden ist nicht nur von Bedeutung im Blick auf das Selbstverständnis der Glaubenden, sondern ebenso im Blick auf die Bewährung im alltäglichen Leben. Dabei rechnet das in 4,12–19 und 5,6–11 aufgenommene Traditionsgut offensichtlich mit einer noch schlimmeren Gefährdung durch Verfolgung als die Ermahnungen in 3,8–17. In jedem Fall geht es um eine Situation, in der das Leiden unausweichlich geworden ist. Daher der mehrfach wiederkehrende Aufruf, das Leiden anzunehmen.

3.3.3 In 4,7 und nochmals in 5,8f werden die Ermahnungen in den Zusammenhang mit der Enderwartung gestellt. „Das Ende aller Dinge ist

nahe“ heißt es in 4,7a. Nach 5,8f ist mit der verführerischen Macht des „Widersachers“ (ἀντίδικος, eigentlich „Prozeßgegner“) zu rechnen. Aus diesem Grunde wird die Gemeinde zu Nüchternheit und Wachsamkeit aufgerufen. Dem Widersacher, der „umhergeht wie ein brüllender Löwe“ (ὡς λέων ὠρούμενος περιπατεῖ), ist „feststehend im Glauben Widerstand zu leisten“ (ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῆ πίστευ).

4. Elemente einer Kirchenordnung

4.1 Im dritten Hauptteil des 1. Petrusbriefes stoßen wir auch auf Elemente einer Kirchenordnung. In 5,1–4 geht es im Zusammenhang mit der Haustafeltradition um Ermahnung der „Ältesten“ (πρεσβύτεροι) zu rechter Amtsführung, nämlich zu freiwilligem und uneigennützigem „Weiden“ (ποιμαίνειν) der ihnen anvertrauten „Herde Gottes“ (ποίμνιον τοῦ θεοῦ). Der Verfasser nennt sich selbst „Mitältester“ (συμπρεσβύτερος, 5,1a) und gleichzeitig bei Gleichsetzung mit dem Apostel Petrus „Zeuge der Leiden Christi und Teilhaber an der kommenden Herrlichkeit, die offenbart werden soll“ (μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός, 5,1b). Im Blick auf die Hirtenfunktion der Presbyter ist zu beachten, daß in 5,4 bei dem eschatologischen Ausblick auf den künftigen Empfang des „unverwelklichen Kranzes der Herrlichkeit“ von Christus als „Erzhirte“ (ἀρχιποίμην) gesprochen ist (vgl. 2,25).

4.2 Auffällig ist das Verhältnis von 5,1–4 zu den Aussagen in 4,10f; denn dort ist ähnlich wie in den paulinischen Gemeinden eine charismatische Ordnung vorausgesetzt, bei der jeder den Dienst übernimmt, der ihm durch seine Gnadengabe zugefallen ist: „Dient einander, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat, als die guten Haushalter der mancherlei Gnade Gottes“ (ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα εἰς ἑαυτοῦς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ, 4,10). Das wird dann noch im Blick auf Verkündigung und Diakonie spezifiziert: „Wenn einer redet, wie Worte Gottes; wenn einer dient, wie in der Kraft, die Gott gewährt“ (εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ, εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός, V,11). Die Gemeinde, aus der der Verfasser des 1. Petrusbriefes stammt, befindet sich offensichtlich in einem Übergangsstadium von der charismatischen Gemeindeordnung zu einer presbyterial geleiteten Gemeinde, ohne daß die Presbyter schon eine Amtsfunktion im institutionellen Sinne innehaben.

5. Besonderheiten in der Konzeption des 1. Petrusbriefes

5.1 Die christologisch-soteriologische Bekenntnistradition ist in dieser Schrift in eine enge Beziehung zur Leidenssituation gebracht. Das bedeutet einerseits, daß innerhalb der christologischen Aussagen die Leidens-thematik besonders hervorgehoben ist, und andererseits, daß der Vorbild-charakter des Leidens Christi betont wird.

5.2 Stärker als in anderen Schriften wird hier die Stellung in einer feindlichen Umwelt und die Weltverantwortung der Christen hervorgehoben. Das betrifft sowohl das untadelige Verhalten bei Verleumdung und Verfolgung als auch die Bereitschaft zur Verteidigung des Glaubens und das bewußt missionarisch verstandene Handeln der Christen. Die Unterscheidung zwischen einem gegenseitigen Tun der Liebe und einem nach außen gerichteten Tun des Guten (ἀγαθοποιεῖν) ist dafür kennzeichnend.

5.3 Ebenso wie das Kerygma auf die Wiederkunft Christi ausgerichtet ist, so ist alle christliche Existenz einschließlich der Weltverantwortung und des Leidens zukunftsorientiert. Dabei spielt die Rechenschaft vor dem göttlichen Gericht eine ebenso große Rolle wie die zuversichtliche Hoffnung auf die Teilhabe an der Heilsvollendung.

§ 26 Der Hebräerbrief

1. Form- und traditionsgeschichtliche Beobachtungen

1.1 Der Hebräerbrief besitzt lediglich am Ende in 13,18–25 ein briefliches Element. Von einem brieflichen „Rahmen“ kann man ebensowenig sprechen wie beim Jakobusbrief, der nur zu Beginn ein Briefpräskript verwendet. Es handelt sich beim Hebräerbrief um einen theologischen Traktat mit einem brieflichen Anhang. In seinem literarischen Charakter ist er am ehesten mit dem Epheserbrief vergleichbar. Was besonders auffällt, ist der häufige Wechsel und die enge Verbindung von lehrhaften und ermahnenden Teilen. Dabei besitzt er auch stark predigthafte Züge. In dem brieflichen Anhang wird die Schrift inhaltlich als λόγος τῆς παρακλήσεως bezeichnet (13,22); im Blick auf die Mehrdeutigkeit von παράκλησις ist sowohl die Bedeutung „Wort des Zuspruchs“ als auch die Bedeutung „Wort der Ermahnung“ zu berücksichtigen, eine Doppelperspektive, die sicher vom Verfasser beabsichtigt war.

1.2 Der Hebräerbrief gehört trotz der Erwähnung des Timotheus in 13,23 nicht zur Paulustradition. Zwar ist er im Osten seit dem 2. Jahrhundert dem Apostel Paulus zugeschrieben und später in das *Corpus Paulinum* eingereiht worden, aber Bedenken gegen die paulinische Verfasserschaft wurden schon zur Zeit der Alten Kirche laut, nicht zuletzt bei *Origenes*, der feststellte, „wer diesen Brief verfaßt hat, das weiß in Wahrheit nur Gott“ (Euseb, hist. eccl. VI 25,14). Im Westen blieb die Schrift bis ins 4. Jahrhundert hinein wegen der Aussagen über die Unmöglichkeit einer zweiten Buße umstritten (vgl. 3.4.2).

1.3 Bereits aus dem 2. Jahrhundert dürfte die Überschrift mit der Kennzeichnung Πρὸς Ἑβραίους, „An die Hebräer“, stammen. Es wird damit auf den ausgesprochen judenchristlichen Charakter des Briefes hingewiesen. Allerdings handelt es sich im Unterschied zum Sprachgebrauch in Apg 6,1 hier nicht um ein aramäisch sprechendes Judenchristentum, sondern, wie Denkvorsetzung, Schriftverständnis und -auslegung sowie Argumentationsweise zeigen, um ein hellenistisches Judenchristentum, das sich mit der Tradition des alexandrinischen Judentums zumindest berührt. Der religionsgeschichtliche Hintergrund ist sicher nicht im

Bereich der Gnosis zu suchen; dagegen ist damit zu rechnen, daß gewisse Einflüsse aus der frühjüdischen Apokalyptik im hellenistischen Judentum rezipiert worden sind (ausführlich zur religionsgeschichtlichen Verortung *Hans-Friedrich Weiß* S. 96–114).

1.4 Näheres über den Entstehungsort und die Beheimatung der Zielgruppe ist nicht zu ermitteln. Hinsichtlich der Entstehungssituation wird aus 6,4–12 und 10,23–31 deutlich, daß der Glaubenseifer nachgelassen hat und eine Gefahr des Abfalls droht. Es handelt sich um Erscheinungen, die deutlich machen, daß es um Probleme der zweiten, wenn nicht schon der dritten Generation geht. Hinzu kommt, daß die angesprochenen Christen bereits Verfolgungen erduldet haben und weiterhin befürchten müssen, wie 10,32–36 und 12,4–13 zeigen. In dieser Hinsicht steht der Hebräerbrief dem 1. Petrusbrief nahe und dürfte wohl auch in die 90er Jahre des 1. Jahrhunderts gehören.

2. Aufbau und Gedankenführung

2.1 Der Aufbau

2.1.1 Vielfach wird ein dreiteiliger Aufbau vorausgesetzt, wonach entweder Kap. 1–6 zusammengehören, dann die Ausführungen über Christus als Hoherpriester in 7,1–10,18 folgen, und eine Paränese in 10,19–13,17 die Schrift abschließt (so *Erich Gräßer*, *Hans-Friedrich Weiß*) oder 1,1–4,13; 4,14–10,31 und 10,32–13,31 die Hauptteile darstellen (so *Harald Hegermann*, *Udo Schnelle*). Aber diese Einteilungen werden dem Text nur teilweise gerecht, auch wenn der ausführliche christologische Teil in 7,1–10,18 zutreffend hervorgehoben ist.

2.1.2 Bei der Frage nach dem Aufbau ist der bereits erwähnte Wechsel von lehrhaften und daran anschließenden paränetischen Abschnitten zu beachten (ich folge einer Anregung aus dem 1950 besuchten Seminar bei *Joachim Jeremias*). Dabei dienen die lehrhaften Abschnitte dazu, das Bekenntnis zu explizieren, und in den paränetischen Abschnitten werden daraus Konsequenzen für Glauben und Leben gezogen. Es handelt sich bei diesen Paränesen weder um eine aktuelle Ermahnung der Gemeinde im Blick auf konkrete Einzelprobleme, wie das beispielsweise im 1. Korintherbrief der Fall ist, noch um eine usuelle Paränese, die auf die Lebensführung ausgerichtet ist, wie im Jakobusbrief; nur am Ende in 13,1–17 macht der Verfasser von usueller Paränese Gebrauch, ohne sich ausschließlich darauf zu beschränken. Ansonsten hat die Paränese hier den Charakter einer Ermahnung zu ungeteiltem Vertrauen und lebendiger

Hoffnung aufgrund des schon wirksam gewordenen Heils. Geht man von dem Nebeneinander von lehrhaften und paränetischen Abschnitten aus, dann ergibt sich folgende Gliederung:

1,1–14 wird ergänzt durch den paränetischen Abschnitt 2,1–4;

2,5–18 durch 3,1–4,2;

4,3–13 durch 4,14–16;

5,1–10 durch 5,11–6,20;

7,1–10,18 durch 10,19–12,29.

Dem schließt sich in 13,1–17 eine usuelle Paränese und in 13,18–25 ein brieflicher Schluß an.

2.2 Die Gedankenführung

Bevor die Einzelthemen der Theologie des Hebräerbriefes zu erörtern sind, ist anhand dieser Gliederung die Gedankenführung zu besprechen.

2.2.1 In 1,1.2a setzt der Verfasser ein mit dem Hinweis auf Gottes vielfältiges Reden durch die alttestamentlichen Propheten und das endgültige Reden durch den Sohn. Über den Sohn werden dann in V.2b.c.3 mehrere bekenntnisartige Aussagen gemacht, die seine Schöpfungsmittlerschaft, sein Verhältnis zu Gott, seine Heilstat und seine Erhöhung betreffen. Hier sind kerygmatische Traditionen in einer ungewöhnlichen Reihung aufgenommen. Es schließt sich in 1,4–14 ein Abschnitt unmittelbar an, in dem diese christologischen Aussagen mit Hilfe alttestamentlicher Zitate expliziert werden, vor allem im Blick auf die Überordnung des Erhöhten über die Engel. – Daraus wird dann in dem ermahnenen Abschnitt 2,1–4 die Folgerung gezogen, daß an dem Wort, das mit Jesus seinen Anfang genommen hat, in jedem Falle festgehalten werden muß, wenn schon das durch Engel vermittelte Wort, nämlich die Tora (vgl. Apg 7,53; Gal 3,19), Gültigkeit hatte.

2.2.2 In 2,5–18 geht es um das Menschsein Jesu, und zwar unter der Voraussetzung, daß er durch seine „Teilhabe an Blut und Fleisch“ (V.14) und sein Gleichwerden mit den Menschen der „Urheber ihres Heiles“ (V.10) ist, sofern er mitleiden und in Versuchungen ihr Beistand sein kann (V. 18). Erstmals wird hier nun Jesus als „Hoherpriester“ gekennzeichnet, der Sühne für die Sünden des Volkes gewirkt hat (2,17f). – Der paränetische Abschnitt in 3,1–4,2 handelt zunächst von der Überordnung Jesu über Mose. Dann wird Ps 95,7–11 zitiert, aus dem vor allem der Anfang und der Schluß hervorgehoben werden, nämlich einerseits der Aufruf: „Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet euer Herz nicht“, und andererseits die Verheißung, in das Land der „Ruhe“ zu

gelangen. Es gilt, besorgt zu sein, daß keiner zurückbleibt, solange die Verheißung noch gilt (4,1).

2.2.3 Damit ist die Überleitung zum ekklesiologischen Teil des Hebräerbriefes gegeben. In 4,3–13 wird die Gemeinschaft der Christen als wanderndes Gottesvolk gekennzeichnet, das sich in Analogie zur alttestamentlichen Wüstengeneration auf dem Wege zum verheißenen Ziel, dem Land der Verheißung, befindet. Dabei hängt alles davon ab, auf das lebendige Gotteswort zu vertrauen. – Der daran anschließende kurze paränetische Abschnitt in 4,14–16 ist eine Aufforderung, an dem Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes und dem in den Himmel eingegangenen Hohenpriester festzuhalten und voll Zuversicht hinzuzutreten zu dem „Thron der Gnade“, um von dort Hilfe' zu erlangen.

2.2.4 In 5,1–10 werden das irdische Hohepriestertum und das ewige Hohepriesteramt Jesu gegenübergestellt. Jesus ist „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks“ im Sinne von Ps 110,4. Als der Menschgewordene, der leiden mußte, ist er vollendet worden und so „Urheber ewiger Erlösung“ geworden. – Der darauf folgende paränetische Abschnitt in 5,11–6,20 warnt vor Abfall und ermahnt, nicht bei den Anfängen der Glaubenserkenntnis stehenzubleiben, sondern eine tiefere Einsicht zu gewinnen sowie den Glauben im Leben zu bewähren, da ja eine unverbrüchliche Zusage Gottes vorliegt. Es gilt, die angebotene Hoffnung zu ergreifen und auf Jesus zu vertrauen, der als „Vorläufer“ bereits in die Herrlichkeit eingegangen ist und dort das Hohepriesteramt ausübt (6,20).

2.2.5 In 7,1–10,18 folgt der zentrale Textabschnitt des Hebräerbriefes, in dem die Hohepriester-Christologie entfaltet wird. Es lassen sich drei Unterabschnitte unterscheiden, nämlich 7,1–28: das wahre Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks; 8,1–9,10: das himmlische Hohepriesteramt Jesu Christi, der der Mittler des Neuen Bundes ist; 9,11–10,18: Jesu hohepriesterlicher Dienst in Zusammenhang mit seinem einmaligen Opfer für die Sünde. – Hieran schließt sich der große paränetische Abschnitt 10,19–12,29 an, in dem es um Beständigkeit und Bewährung geht, vor allem aber um eine feste, im Glauben gegründete Hoffnung, weswegen in 11,1–40 im Rückblick auf das Alte Testament eine ausführliche Beispielreihe über Glaube und Glaubensbewährung aufgenommen ist.

2.2.6 Eine weitgehend selbständige Funktion hat die usuelle Paränese in 13,1–17, der keine theologische Erörterung vorangestellt ist. Neben Ermahnungen allgemeiner Art in V.1–6 sind V.7–9 und V.10–15 zu beachten, wo es einmal um die Treue zu den Lehrern geht, die das Wort Gottes verkündigt haben, dann um den wahren Gottesdienst in Gemeinschaft mit Jesus, der „außerhalb des Lagers gelitten hat“. – Ein Briefschluß ist in 13,18f.20–25 angehängt.

3. Die theologischen Leitgedanken

3.1 Christologie und Soteriologie

3.1.1 Grundsätzliches

3.1.1.1 Zum Festhalten am vorgegebenen Bekenntnis wird in 4,14 und 10,23 ausdrücklich aufgerufen (κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας, κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν). Dabei handelt es sich, wie aus 4,14 hervorgeht um das Bekenntnis zu Jesus als Gottessohn (Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Dieses Bekenntnis wird, wie *Günther Bornkamm* zutreffend gezeigt hat, im Hebräerbrief mit der Hohenpriester-Christologie verbunden und interpretiert (2,17f; 3,1; 4,15 u.ö.). Die Aussagen über Jesus als Gottessohn behalten aber ein eigenes Gewicht, und die Ausführungen über Jesus als Hoherpriester stehen durchweg in Relation zur Sohneschristologie.

3.1.1.2 Bei den christologischen Aussagen wird das Verhältnis zu Gott als Vater und zu Gottes eigenem Handeln mehrfach hervorgehoben. Das tritt gleich zu Beginn in 1,1.2a deutlich hervor, wenn von Gottes Reden durch die Propheten und durch den Sohn gesprochen wird: „Nachdem Gott vielfach und auf vielerlei Weise einst zu den Vätern durch die Propheten gesprochen hat, hat er in diesen letzten Tagen zu uns gesprochen durch den Sohn“ (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ). Dasselbe gilt für 2,10f, wonach Gott als Schöpfer es ist, der, „um viele Söhne zur Herrlichkeit zu führen, den Urheber des Heils durch Leiden vollendet hat“ (... πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι, V.10b); denn derjenige, der heiligt und diejenigen, die geheiligt werden, kommen alle „von einem“ her, nämlich von dem einen Gott (ὁ θεὸς γὰρ ἀγιαζῶν καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες, V.11a; vgl. die Aussage über Gott als Schöpfer in V.10a). Auch in 5,7–9, wo es heißt, daß Jesus, obwohl er Sohn war, im Gebet Gott angefleht hat und den Gehorsam lernen mußte, ist Gott es, der ihn „vollendet“ (τελειωθείς) und „zum Hohenpriester ernannt“ hat (προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερέως).

3.1.2 Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes

3.1.2.1 Über die Präexistenz des Sohnes werden im Hebräerbrief nur wenige, aber höchst charakteristische Aussagen gemacht. In 1,2c.3a wird in Verbindung mit einer Aussage über die Schöpfungsmittlerschaft formuliert:

„... welcher ist der Abglanz der Herrlichkeit (Gottes) und der Abdruck seiner Wirklichkeit“ (... ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). Mit den beiden Begriffen „Abglanz“ und „Abdruck“ wird er als unmittelbarer, wenn auch unterschiedener Repräsentant der göttlichen Wirklichkeit gekennzeichnet und damit auch als Träger göttlicher Funktionen. Nach 5,6.10; 6,20 und 7,17 ist Jesus eingesetzt als Hoherpriester „nach der Ordnung Melchisedeks“ (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ). In 7,1–3 heißt es von Melchisedek, dem „König von Salem, dem Priester des höchsten Gottes“, welchem Abraham den Zehnten gab: Er ist „vaterlos, mutterlos, ohne Stammbaum, die Tage seines Lebens haben weder Anfang noch Ende, er ist dem Sohn Gottes gleichgemacht und bleibt Priester in Ewigkeit“ (ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές, V.3). Melchisedek ist demzufolge eine präexistente himmlische Gestalt, der in dieser Hinsicht dem Gottessohn gleicht. So wird an dieser Stelle der präexistente Ursprung Jesu erneut hervorgehoben.

3.1.2.2 Obwohl in 2,10a im Blick auf Gott gesagt wird: „um dessentwillen das All und durch den das All ist“ (δι’ ὃν τὰ πάντα καὶ δι’ οὗ τὰ πάντα), heißt es in 1,2c vom Sohn unter Verwendung einer vorgegebenen kerygmatischen Formulierung: „durch welchen auch die Äonen erschaffen wurden“ (δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας). In 1,10 wird im Anschluß an den christologisch verstandenen Ps 101,26 LXX ebenfalls auf die Schöpfungsmittlerschaft des Präexistenten Bezug genommen: „Du, Herr, hast am Anfang der Erde Grund gelegt“ (σὺ κατ’ ἀρχάς, κύριος, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας). Das Nebeneinander ist wohl ähnlich wie in 1 Kor 8,6 mit der Unterscheidung von „aus ihm“ (Gott) und „durch ihn“ (Christus) so zu verstehen, daß Gott Ursprung und Urheber der Schöpfung ist, der präexistente Sohn aber derjenige, der das Schöpferhandeln vollzogen hat. Über den Schöpfungsakt hinaus ist in 1,3b ähnlich wie in Kol 1,17 auch von dem erhaltenden Handeln des Sohnes die Rede: „er trägt das All durch sein machtvolles Wort“ (φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ). Wenn überdies in 1,2b gesagt wird, daß Gott den Sohn zum „Erben des Alls eingesetzt hat“ (ὃν ἔθρηκεν κληρονόμον πάντων), so bezieht sich das aufgrund des Kontextes sowohl auf die Urzeit wie die Endzeit, auf die Schöpfungsmittlerschaft wie auf sein Heils- und Vollendungshandeln.

3.1.3 Menschsein und Tod des Sohnes

3.1.3.1 Gemäß dem christologisch interpretierten Zitat aus Ps 8,6 ist der präexistente Sohn „für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt worden“

(τὸν δὲ βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους ἡλαττωμένον, 2,9, vgl. V.7). Aufgrund seiner Sendung wird Jesus in 3,1 auch als „Gesandter“ (ἀπόστολος) bezeichnet. Mit dem von ihm verkündigten Wort hat das „Heil“ nach 2,3 „bereits seinen Anfang genommen durch den Herrn“ (σωτηρία, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου), wobei „Herr“ hier wie auch bei Paulus Bezeichnung des irdischen Jesus ist (vgl. Gal 1,19; 1 Kor 11,23). So ist er nach 2,10 „Urheber“ bzw. „Anfänger des Heils“ (ἀρχηγός τῆς σωτηρίας).

3.1.3.2 Das Menschsein als Teilhabe an „Blut und Fleisch“ (2,14) bedeutet nach 2,17 ein „Gleichwerden mit den Brüdern in allem“ (κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι). Es geht also um ein volles und uneingeschränktes Menschsein, allerdings nach 4,15 „ohne Sünde“ (χωρὶς ἁμαρτίας). Die Sündlosigkeit ist so gemeint, daß Jesus sich in seinem irdischen Leben nie von Gott abgewandt hat. Das gilt trotz seiner Anfechtung und seines flehentlichen Gebets und trotz seines Gehorsamlernens (5,7f), vielmehr ist er „wegen seiner Frömmigkeit erhört worden“ (5,7c: εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας). Sein „Mitleidenkönnen mit unseren Schwachheiten“ (δυνάμενος συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν) und die Tatsache, daß er ebenso wie wir Menschen in Versuchung geführt worden ist, ist nach 4,15 ein entscheidender Grund dafür, daß er für uns ein „barmherziger und treuer Hoherpriester vor Gott“ (ἐλεήμων καὶ πιστός ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν) sein kann; „denn worin er selbst gelitten hat und versucht worden ist, kann er denen helfen, die versucht werden“ (ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι, 2,17f).

3.1.3.3 Nach 2,9c hat Jesus wie jeder andere Mensch das „Leiden des Todes“ erfahren und insofern stellvertretend „für jeden den Tod geschmeckt“ (ὅπως ... ὑπὲρ παντὸς γεύσεται θανάτου). So konnte er nach 2,14b durch seinen eigenen Tod „den überwinden, der die Macht des Todes hat, das ist der Teufel“ (ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον). Dieser Gedanke der Befreiung aus der Macht des Todes ist für den Verfasser ebenso wichtig wie die Sühnung der Sünden, da für ihn erst beides zusammen ein neues Leben ermöglicht.

3.1.3.4 Der Sühnegeranke spielt vor allem im Zusammenhang mit der Hohenpriester-Christologie eine wichtige Rolle. Er begegnet im Hebräerbrief aber auch unabhängig davon. Wenn es in 1,3c heißt, daß er „Reinigung von den Sünden“ bewirkt hat (καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος), dann ist dies zweifellos auf Jesu Tod bezogen, bei dem es um eine Tilgung der Sünden geht. Auch bei der Stelle 9,28 handelt es sich um eine zwar in die Hohenpriesterlehre eingegliederte, aber, wie der

Christustitel zeigt, ursprünglich davon unabhängige Sühneaussage, wenn es dort heißt: „Christus wurde einmal (als Opfer) dargebracht, um die Sünden vieler zu tragen“ (ὁ Χριστός ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας). Dagegen ist die Sühneaussage in 2,17 im Sinn einer „Sühne für die Sünden des Volkes“ (εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ) mit der Hohenpriester-Christologie in Beziehung gesetzt.

3.1.4 Die Erhöhung des Sohnes

3.1.4.1 Von wesentlicher Bedeutung für den Hebräerbrief sind die Aussagen über Jesu Erhöhung, sein „Sitzen zur Rechten Gottes“. Eine Aussage über die Auferstehung taucht nur einmal in 13,20 auf und hat demgegenüber keine eigene Bedeutung. Das Eingehen in die Herrlichkeit und die Inthronisation umgreifen das Auferstehungsgeschehen. Die christologischen Aussagen zu Beginn des Schreibens münden in 1,3d nicht ohne Grund ein in die an Ps 110,1 angelehnte Wendung: „Er setzte sich zur Rechten der Majestät in der Höhe“ (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῦς). Das wird mit mehreren alttestamentlichen Zitaten in 1,5a.b.6f.8f.13 unterstrichen und in den folgenden Argumentationsgängen immer wieder aufgenommen, wie 2,7b–9; 4,14a.16a zeigen; dazu kommt die Wiederaufnahme des Zitats von Ps 110,1 in 8,1; 10,12f; 12,2.

3.1.4.2 Eine spezielle Rolle spielt in diesem Zusammenhang für den Verfasser des Hebräerbriefs die Vorstellung der „Vollendung“ (τελείωσις, τελειοῦν). Es geht dabei grundlegend um das eigene Vollendetwerden Jesu, wozu sein Tod, seine Auferweckung, sein Eingehen in die Herrlichkeit und sein Sitzen zur Rechten Gottes gehört (2,10; 5,9; 7,28; 10,14). Die Vollendung seines Weges hat aber zugleich soteriologische Funktion, wie vor allem aus 10,14 hervorgeht; denn durch sein Opfer „hat er diejenigen, die geheiligt werden, für immer vollendet“ (τετελείωκεν εἰς τὸ διηλεκές τοὺς ἀγιαζομένους, vgl. 2,11a). Was durch die alte Kultordnung nicht „vollendet werden“ konnte (7,11.19; 9,9; 10,1), ist durch Christus verwirklicht (11,40; 12,23).

3.1.4.3 Zur Erhöhungsvorstellung gehören die Aussagen über die Erhabenheit über die Engel. Die Überordnung über die Engel ist in 1,4–14 auf die Erhöhung Jesu und damit auf die Gegenwart bezogen. Sie gilt aber auch für die Präexistenz, denn in 2,9 wird ausdrücklich gesagt, daß er „für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt war“. Dabei geht es in 1,4–14 nun aber nicht wie in Phil 2,9–11 um eine Herrschaft über die gottfeindlichen Mächte, sondern um die Herrschaft über die Gott zugehörnden Engel, deren Funktion es ist, „dienende Geister“ zu sein, „ausgesandt,

um denen zu helfen, die das Heil erben sollen“ (λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν, V.14).

3.1.4.4 Die entscheidende Funktion des Erhöhten wird im Hebräerbrief neben der einmaligen Darbringung seines Opferblutes in der bleibenden Fürsprache für die Seinen gesehen. Dieser Gedanke ist schon bei Paulus in Röm 8,34d mit der Erhöhungsvorstellung verbunden und begegnet in 1 Joh 2,1 in Zusammenhang mit der Bezeichnung des erhöhten Jesus Christus als „Beistand“ (παράκλητος). Für den Verfasser des Hebräerbriefes ist das Motiv der Fürsprache mit dem Hohenpriesteramt verbunden. Es sind vor allem zwei zentrale Aussagen, in denen dieses Motiv der himmlischen Intercessio Ausdruck findet. So heißt es in 7,25b: „er lebt allzeit, um für sie einzutreten“ (πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν), und in 9,24c: er ist in den Himmel eingegangen, „um jetzt vor Gottes Angesicht für uns zu erscheinen“ (νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν). Dabei ist unverkennbar, daß im Hebräerbrief das gesamte himmlische Wirken als ein fürbittendes Einstehen vor Gott für die Seinen verstanden wird. Das geht schon aus 2,17b.18 hervor und wird in 4,16; 10,21f und 12,2f vorausgesetzt. Es handelt sich, wie W.R.G. Loader mit Recht betont hat, nicht wie in 1 Joh 2,1f um Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden, diese sind abgetan, sondern um Hilfe für die Glaubenden in Versuchung und Leiden (S. 151).

3.1.5 Der Sohn als Hoherpriester

Die Bezeichnung Jesu als „Hoherpriester“ (ἀρχιερεὺς) wird in 2,17f eingeführt, in 3,1 und 4,14f wiederaufgenommen, in 5,1–10 thematisiert und nach der Überleitung in 6,19f in 7,1–10,18 ausführlich erörtert; nur in 13,11 kommt der Verfasser dann nochmals kurz darauf zurück.

3.1.5.1 Es handelt sich, wie erstmals in 5,6 ausgeführt wird, um ein ewiges Priestertum „nach der Ordnung Melchisedeks“ (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ), und zwar unter Aufnahme des Zitats aus Ps 110,4. Auch in 6,20 wird darauf Bezug genommen, und in 7,17 wird Ps 110,4 ausdrücklich zitiert. Dazu wird in 7,1–10 auch noch der Text über Melchisedek und Abraham aus Gen 14,18–20 herangezogen. Während Ps 110,1a, das „Sitzen zur Rechten Gottes“, im Neuen Testament häufig herangezogen oder vorausgesetzt wird und Ps 110,1b, wonach alle Feinde unterworfen werden sollen, mehrfach eine Rolle spielt (vgl. z.B. 1 Kor 15,25), ist Ps 110,4 nur im Hebräerbrief verwendet, natürlich in Zusammenhang mit dem bereits in 1,13 zitierten Ps 110,1.

3.1.5.2 Nachdem in 2,17f und 4,14f das Mitleidenkönnen und Erbarmen des Hohenpriesters herausgestellt war, wird in 6,19f seine Funktion als „Vorläufer für uns“ (πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν) betont, was zu 7,1–28 überleitet. Die in 5,5f erstmals erwähnte Stellung Jesu als Priester „nach der Ordnung Melchisedeks“, steht nach 5,1–4 im Gegensatz zu allem irdischen Hohenpriestertum. Ebenso wird in 7,1–3.12–19.20–22.24.25f.28b das wahre Hohepriesteramt in Gegenüberstellung zu dem in 7,4–11.23.27.28a geschilderten irdischen Priesterdienst näher gekennzeichnet. In Entsprechung zu dem in 7,1–3 als himmlisches Wesen vorgestellten Melchisedek ist Jesu endzeitliches Priestertum nicht zeitlich begrenzt, sondern ewig. Da er nach 7,13f nicht aus dem Stamm Levi, sondern Juda stammt, ist er auch nicht der „Ordnung Aarons“ unterworfen, vielmehr ist er durch einen göttlichen Eid eingesetzt, wie aus 7,20f hervorgeht; denn während die alttestamentlichen Priester ohne Eid Priester geworden sind, ist er „mit einem Eid“ (μετὰ ὀρκωμοσίας), nämlich dem Gotteswort Ps 110,4, eingesetzt worden. So hat er als einer, „der heilig ist, unschuldig, makellos, abgesondert von den Sündern und erhöht über die Himmel“ (ἁγιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος, 7,26), ein „unvergängliches Priesteramt“ (ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην, 7,24).

3.1.5.3 In dem folgenden Unterabschnitt 8,1–9,10 geht es zu Beginn in 8,1–3.4f.6 und am Ende in 9,1–7.8–10 um den Unterschied zwischen dem irdischen und dem himmlischen Heiligtum. Gemäß Ex 25,40 ist das irdische Heiligtum errichtet „nach dem Urbild, das dir (Mose) auf dem Berg gezeigt wurde“ (κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει, 8,5c). Es ist deshalb gegenüber dem Urbild nichts anderes als ein „Abbild und Schatten“ (ὑπόδειγμα καὶ σκιά, 8,5a); daher kann es auch keine endgültige und keine heilstiftende Funktion haben. Es weist lediglich auf das wahre Heiligtum hin. In dem Mittelstück 8,7–13 wird deshalb ausgeführt, daß dieses himmlische Heiligtum dem „Mittler“ (μεσίτης) des größeren, nämlich des „neuen Bundes“ (καινὴ διαθήκη) entspricht, wozu Jer 31,31–34 (38,31–34 LXX) in vollem Umfang zitiert wird.

3.1.5.4 In dem letzten Unterabschnitt 9,11–10,18 geht es dann in typologischer Entsprechung zu dem Ritual des Großen Sühnetages Lev 16 um das Opfer und die Opferdarbringung. Durch sein Selbstopfer hat Jesus Erlösung geschaffen (9,15f.26b–28a) und hat das Blut seines einmaligen Opfers im Himmel Gott dargebracht (9,11–14.24). Das hat er getan, weil es „unmöglich ist, durch das Blut von Stieren und Böcken Sünden wegzunehmen“ (ἀδύνατον γὰρ αἷμα ταύρων καὶ τράγων ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας, 10,4). Er hat „durch ein einziges Opfer“ (μῆ ἅρ προσφορᾶ) Heil und Rettung geschaffen (10,14). Deshalb braucht es jetzt auch kein weiteres Opfer mehr für die

Sünde zu geben (10,18). Hier wird also der Opfergedanke, der außerhalb des Hebräerbriefs nur vereinzelt eine Rolle spielt (Eph 5,2.25; evtl. Röm 3,25), ganz konsequent in die Christologie einbezogen.

3.1.5.5 Zwischen dem irdischen Opfertod und der himmlischen Darbringung des Blutes ist nun im Hebräerbrief klar unterschieden. Dabei stellt sich die vielerörterte Frage, wann Jesus eigentlich Hohepriester geworden ist, ob bei seinem Tod oder bei seiner Erhöhung. Nach 5,9f ist die Einsetzung in das Hohepriesteramt unübersehbar mit der „Vollendung“ verbunden und insofern mit der Erhöhung, bei der die Darbringung des Opferblutes am himmlischen Altar erfolgt. Das schließt aber keineswegs aus, daß mit dem Sterben am Kreuz die „Vollendung“ beginnt, da ja der Opfertod die entscheidende Voraussetzung für die Opferdarbringung ist. Insofern gehört Jesu Sterben mit dem hohenpriesterlichen Wirken des Erhöhten unlösbar zusammen (wie ja auch der spezifisch hohepriesterliche Dienst nach Lev 16 sowohl mit dem Opfervollzug als auch mit der Blutsprengung im Allerheiligsten verbunden ist). Die Einsetzung Jesu in das Hohepriesteramt erfolgt ja gerade aufgrund seines Todes. So wird der Opfertod in das hohepriesterliche Wirken integriert. Bei dem Motiv der „Vollendung“ ist also ähnlich wie bei dem johanneischen Motiv der „Erhöhung“ bzw. „Verherrlichung“ Tod und Einsetzung in das himmlische Amt als Einheit verstanden.

3.1.5.6 In den Zusammenhang dieser Frage gehört auch die vielerörterte Stelle 10,19f, wo zunächst gesagt ist, daß wir „Freiheit haben zum Eingang in das Heiligtum durch das Blut Jesu“ (ἔχοντες ... παρρησίαν εἰς τὴν εἰσοδὸν τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ). Dann wird hinzugefügt, daß diese Freiheit für uns „neu geschaffen worden ist“ (ἦν ἐνεκαίνισεν) in Gestalt eines neuen und lebendigen Weges „durch den Vorhang hindurch, das ist sein Fleisch“ (διὰ τοῦ καταπέτασματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ). Der Eingang und der neue Weg entsprechen einander, ebenso das Blut Jesu und der mit seinem Fleisch identifizierte Vorhang. Als καταπέτασμα wird in 9,3 der reale Vorhang vor dem Allerheiligsten des Tempels bezeichnet (vgl. Mk 15,38 parr). Das ist in 10,20 bildhaft übertragen auf den in der fleischlichen Existenz erlittenen Tod Jesu, der hier als der Vorhang zum himmlischen Heiligtum verstanden wird. Für die Glaubenden, denen der Eingang in das Heiligtum eröffnet wurde, ist Jesu Tod der sich öffnende Vorhang zum himmlischen Opferaltar. In ihm als „Vorläufer“ (πρόδρομος) haben wir ja nach 6,19f „einen sicheren und festen Anker, der hineinführt in das Innere hinter dem Vorhang“ (ἄγκυραν ἔχομεν ... ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπέτασματος). Wie der Vorhang zum Allerheiligsten gehört, so Jesu irdisches Sterben zu seinem hohenpriesterlichen Dienst im Himmel.

3.2 Die Wortverkündigung

3.2.1 Eine besondere Rolle spielt neben den unmittelbar mit der Christologie verbundenen soteriologischen Aussagen die Wortverkündigung. Das geht zunächst aus 2,1–3 hervor, wozu nach 2,4 die göttliche Bestätigung und Bezeugung der Verkündigung durch Zeichen und Wunder gehört. Das gilt weiter für 3,7.15, wo ausdrücklich zum Hören der heute ergehenden „Stimme“ aufgefordert wird. Von der Verkündigung der Frohbotschaft wird in 4,2.6 sowohl im Blick auf den alten wie den neuen Bund gesprochen. In 4,12f ist schließlich von dem lebendigen Wort Gottes die Rede, das „kräftig und schärfer als jedes zweischneidige Schwert“ ist (ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν διστομον).

3.2.2 Dabei ist unverkennbar, daß das Wort Gottes an allen Stellen als heilstiftendes Wort verstanden wird und dementsprechend eine soteriologische Funktion hat. Deswegen hängt alles davon ab, ob dieses Wort gehört wird oder nicht. Dasselbe gilt für die im Hebräerbrief oft erwähnte „Verheißung“ (ἐπαγγελία, vgl. 4,1; 6,12.15.17; 7,6; 8,6; 9,15; 10,36; 11,9.13.17f.33.39). Heilswort und Verheißung schaffen „Festigkeit“ (βεβαίωσις 6,16; vgl. βεβαιούν 2,3; 13,9) und „Zuversicht“ (παρρησία 3,6; 4,16; 10,19.35).

3.3 Die Taufe und die Unmöglichkeit einer zweiten Umkehr

3.3.1 Taufaussagen gibt es an mehreren Stellen; zwar fehlt der Begriff „Taufe“ (βάπτισμα, auch βαπτίζειν), aber es begegnet andere charakteristische Taufeterminologie. Im Rahmen der fundamentalen Unterweisung von 6,1f, die als „das Anfangswort über Christus“ (ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος) bezeichnet wird, ist ausdrücklich von einer Lehre über „Tauchbäder“ (βαπτισμοί) gesprochen, also von einer Unterscheidung zwischen verschiedenen Waschungen, wozu auch die Taufe gehört. Der unmittelbar anschließende Text in 6,4f, der von den „einmal Erleuchteten“ (ἅπαξ φωτισθέντες) spricht, und von diesen sagt, daß sie die „himmlische Gabe“ (ἡ δωρεὰ ἡ ἐπουράνιος) geschmeckt haben und „Teilhaber am Heiligen Geist“ (μέτοχοι πνεύματος ἁγίου) geworden sind, bezieht sich eindeutig auf die Taufe. Dasselbe gilt für 3,14, wenn dort gesagt wird, „daß wir an Christus Teil erhalten haben“ (μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν), und dann der Aufruf folgt, diese „Anfangswirklichkeit“ (ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως) bis ans Ende festzuhalten. In diesen Zusammenhang gehören auch die Aussagen über die „vielen Söhne“, die „geheiligt

worden sind“ (πολλοὶ υἱοί, οἱ ἀγιαζόμενοι) in 2,10f (vgl. 1 Kor 1,2; 6,11), was in V.12f mit alttestamentlichen Zitaten über die „Brüder“ bzw. „Kinder“ (ἀδελφοί, παιδία) weitergeführt wird. Ebenso ist die Aussage in 10,20 über das „Neuerschließen eines noch nicht dagewesenen lebendigen Weges“ (ἐγκαινίζειν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν) ein Hinweis auf die Taufe. Vor allem aber ist 10,22 mit dem Motiv der „Reinigung der Herzen von dem bösen Gewissen und dem Gewaschensein des Leibes mit reinem Wasser“ unverkennbar eine Taufaussage (βεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ). Dementsprechend kann dann auch in 13,18 von dem „guten Gewissen“ (καλὴ συνείδησις) der Glaubenden vor Gott gesprochen werden (vgl. 1 Petr 3,16.21). Begründet ist diese Reinigung des Gewissens in dem Blutvergießen Christi, wie in 9,14 ausgeführt wird, während nach 9,9 die Opfer des alten Bundes dies nicht zuwege bringen konnten.

3.3.2 Eng mit der Taufe als einmaliger Erleuchtung sind in 6,4–8 die Aussagen über die Unmöglichkeit einer zweiten „Umkehr“ (μετάνοια) verbunden. Bei einem Abfall, der in 6,6 als ein „neues Kreuzigen und Bloßstellen des Sohnes Gottes“ gekennzeichnet wird (ἀνασταυροῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζειν), gibt es keine Möglichkeit, „die Umkehr nochmals zu erneuern“ (πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, was dann noch mit dem Bild von dem durch Regen befruchteten, aber von Dornen und Disteln überwucherten Boden in 6,7f veranschaulicht wird). Auf dieses Thema kommt der Verfasser in 10,26–31 wieder zurück, indem er von einem vorsätzlichen Sündigen (ἐκουσίως ἁμαρτάνειν) spricht, für das es kein Opfer mehr gibt; vielmehr ist für den, „der den Sohn Gottes mit Füßen getreten und das Blut des Bundes verachtet hat“ (ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος, V.29), nur noch mit dem Gericht zu rechnen. Auch der Hinweis auf Esau, der „keinen Weg zur Umkehr fand, obwohl er ihn mit Tränen suchte“ (μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὔρεν καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν), in 12,16f gehört in diesen Zusammenhang. Diese Aussagen, die in der Alten Kirche, vor allem im Westen, wegen des Umgangs mit den in der Verfolgungszeit Abgefallenen, erhebliche Schwierigkeiten bereiteten, sind nicht ausschließlich im Zusammenhang mit einer zweifellos noch vorhandenen oder wieder verlebendigten Naherwartung zu verstehen (vgl. 10,25.37f). Sie gehen vielmehr von einer Taufauffassung aus, die den Menschen so erneuert, daß er nicht mehr in Sünden zurückfallen kann, es sei denn, daß er seinen Stand in der Gnade überhaupt aufgibt. Jeder kann zwar im Glauben schwach werden, der Versuchung ausgesetzt sein und in der Gefahr des Abfalls stehen, doch bedeutet das dann immer noch, daß er die durch die Taufe erfahrene Erleuchtung und Erneuerung bewahrt.

Wo das nicht mehr der Fall ist, gibt es keine Umkehr mehr; es bleibt nur das Gericht.

3.4 Die Ekklesiologie

3.4.1 Die Getauften stellen als „Söhne“ und „Geheiligte“ die Heilsgemeinschaft dar. Sie sind nach 3,2–6 „Haus Gottes“ (οἶκος θεοῦ), und zwar im Unterschied zu dem Haus des Mose das Haus, das Christus zugehört: „sein Haus sind wir“ (οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς, 3,6). Die Errichtung beider Häuser geht auf Gott zurück. Mose war treu als Diener, „zum Zeugnis dessen, was künftig gesagt werden sollte“ (εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων, 3,5). Insofern ist dessen Haus eine Vorstufe und Vorbereitung des Hauses, dem Christus vorsteht, wo wir nun „die volle Zuversicht und den Ruhm der Hoffnung“ haben (τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος, 3,6).

3.4.2 Entscheidendes Gewicht legt der Verfasser auf das Thema vom wandernden Gottesvolk. In 3,7–4,11 wird in typologischer Bezugnahme auf die Wüstengeneration die Situation der Wanderschaft umschrieben. Nicht dem alten, sondern erst dem neuen Gottesvolk ist eine endgültige „Ruhe“ (κατάπαυσις) oder die „Sabbatruhe“ bzw. „-feier“ (σαββατισμός 4,8f) verheißen. Mit der Wanderschaft ist zweifellos das Schwachwerden im Glauben und die Gefahr des Abfalls verbunden. Daher ergeht wie einst der Aufruf: „Heute, wenn ihr seine Stimme hört, so verstockt eure Herzen nicht“ (σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν, 3,7; 4,7); die Wüstengeneration ist ein abschreckendes Beispiel. Aber im Unterschied zu dieser gibt es ja die klare Verheißung des Zieles, auf das es zuversichtlich zuzugehen gilt.

3.4.3 Im Rahmen der Hohenpriester-Christologie wird dann noch die Konzeption vom „neuen Bund“ aufgegriffen. Der himmlische Hohepriester, der sich geopfert hat und nun für die Seinen eintritt, ist der „Mittler des neuen Bundes“ (μεσίτης καινῆς διαθήκης, 8,6; 9,15; 12,24). Dieser neue Bund, der in Jer 31,31–34 verheißen ist (vollständig zitiert in 8,8–12), ist durch Christus verwirklicht, weswegen der bisherige Bund nun „veraltet ist“ (πεπαλαίωκεν, 8,13). Durch das einmalige Opfer Jesu Christi ist der neue Bund besiegelt: Sein Tod hat die Erlösung von den im ersten Bund begangenen Übertretungen bewirkt, „damit die Berufenen das verheißene ewige Erbe erhalten“ (ὅπως ... τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας, 9,15). Während das Volk Israel nach 12,18–21 mit Mose an einen Schrecken erregenden Berg gekommen war, heißt es ermutigend in 12,22–24: „Ihr seid herzutreten (προσεληλύθατε) zu

dem Berg Zion und zu der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zu den vielen tausend Engeln, und zu der Festversammlung und Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel aufgezeichnet sind (ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῦς) und zu Gott, dem Richter aller, und zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten (πνεύματα δικαίων τετελειωμένων) und zu dem Mittler des neuen Bundes, Jesus, und zu dem Blut der Besprengung (αἷμα ῥαντισμοῦ), das besser redet als das Abels“. Mit dem Herzutreten ist die lebendige Erfahrung der Heilswirklichkeit gegeben, auch wenn die uneingeschränkte Teilhabe der Vollendung vorbehalten ist.

3.4.4 Zu verweisen ist noch auf die in 13,15 vorliegende Aufforderung zum allzeitigen „Lobopfer“ (θυσία αἰνέσεως). Es geht um den gemeinsamen Lobpreis der Gemeinde im Gottesdienst (vgl. das Zitat von Ps 21,23 LXX in 2,12). Hinzu kommt die etwas ängstliche Aussage in 13,10 über den Altar (θυσιαστήριον), von dem die nicht essen dürfen, die dem alten Zeltheiligtum dienen. Hier kann es nur um das Abendmahl gehen, auch wenn dieses Thema nicht näher ausgeführt wird.

3.5 Glaube und Hoffnung

Glaube und Hoffnung hängen im Hebräerbrief ganz eng zusammen, aber anders als etwa bei Paulus. Der Glaube hat hier wesensmäßig die Struktur der Hoffnung. So ist es notwendig, genauer zu prüfen, was im einzelnen darüber gesagt wird.

3.5.1 Für den Hebräerbrief ist „Glaube“ (πίστις) grundsätzlich „Glaube an Gott“ (πίστις ἐπὶ θεόν). Das gilt nicht nur für die anfängliche Lehre in 6,1, sondern für alle Glaubensaussagen, nicht zuletzt für die Beispielreihe in Kap. 11. Der Glaubensbegriff hat nirgendwo eine unmittelbare christologische Komponente oder Relation.

3.5.1.1 In 11,6b wird ausdrücklich formuliert: „Wer zu Gott herzutreten will, muß glauben, daß er existiert und diejenigen, die ihn suchen, auch belohnt“ (πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται). Aber Glaube an die Existenz Gottes und an sein Lohn- und Strafergericht sind nur eine wichtige Voraussetzung; entscheidend ist wie schon im Alten Testament, daß man sich auf diesen Gott verläßt und auf ihn seine Hoffnung setzt.

3.5.1.2 Indem sich die in 11,4–31 genannten Zeugen des Glaubens auf Gott vertrauensvoll verlassen haben, war ihnen all das möglich, was im einzelnen beschrieben wird. Dabei spielt eine entscheidende Rolle, daß sich das Vertrauen stets auf die himmlische Wirklichkeit bezieht, die nicht

sichtbar bzw. noch nicht erschienen ist. Ausdrücklich wird gesagt, daß die hier erwähnten Zeugen gestorben sind, „ohne die Verheißungen erlangt zu haben“ (μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας, 11,13a), und zusammenfassend heißt es am Schluß von den Glaubenszeugen des alten Bundes: „Sie alle, die aufgrund des Glaubens Zeugnis empfangen haben, haben das Verheißungsgut nicht erlangt, weil Gott für uns etwas Besseres vorgesehen hatte, damit sie nicht ohne uns vollendet werden“ (... ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν, 11,39f). Deshalb gehören „Geduld“ und „Langmut“ (ὕπομονή und μακροθυμία) notwendig zum Glauben hinzu; vgl. 10,36; 12,1 und 6,12.15. Im Anschluß an das Zitat von Hab 2,3f in 10,38 wird in V.39 gesagt: „Wir aber gehören nicht zu denen, die zurückweichen und verlorengehen, sondern zu denen, die Glauben haben und das Leben gewinnen“ (ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς). Auch für die Glieder des neuen Bundes bleibt diese Spannung trotz bereits erfolgter Heilsteilhabe erhalten. Es geht nach 10,22 um die „volle Gewißheit des Glaubens“ (πληροφορία πίστεως), die nach 4,1–3 erlangt wird aufgrund der Verkündigung der Frohbotschaft, sofern sich mit dem Hören der Glaube verbindet.

3.5.2 Unter dieser Voraussetzung ist die Definition des Glaubens in 11,1 zu verstehen: „Der Glaube ist eine Verwirklichung des Erhofften und ein Überführtsein von Dingen, die man nicht sieht“ (ἐστὶν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων). Bei dieser Aussage ist wichtig, daß die beiden Begriffe ὑπόστασις und ἔλεγχος nicht im Sinne von „Zuversicht“ bzw. „Nichtzweifeln“ verstanden werden, wie *Martin Luther* angenommen und übersetzt hat. Vielmehr bezeichnet nach dem überzeugenden Nachweis von *Heinrich Dörrie* ὑπόστασις (wörtlich: das „Darunterstehende“) ein „Wirklichwerden“ oder „Wirklichsein“ im Gegensatz zum Schein, und zwar in Relation zu dem „Erhofften“; und entsprechend ist ἔλεγχος das „Überführtwerden“ oder „Überführtsein“ von dem, „was man (noch) nicht sieht“. Es geht also nicht um zwei subjektive Verhaltensweisen, sondern um quasi objektive Realitäten, die den Glauben begründen und ermöglichen. Der Glaube im Sinn des Vertrauens und Überzeugtseins ist also eine bereits beginnende Verwirklichung des Kommenden und noch nicht Sichtbaren. Glaube wird durch das Künftige und Unsichtbare in Zusammenhang mit der Verheißung bzw. dem Heilswort begründet, und ist so die auf Gott ausgerichtete Existenzweise, die Teilhabe am Heil eröffnet (in einer gewissen Nähe dazu steht 2 Kor 4,16–18).

3.5.3 Der Glaube ist als Vertrauen auf Gott der Christologie gleichsam vorgeordnet. Wenn in 12,2 aufgefordert wird, zu Jesus aufzublicken als „dem Anfänger und Vollender des Glaubens“ (τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ

τελειωτής), so ist er Anfänger und Vollender in dem Sinne, daß er selbst diesen Glauben durchgehalten und vollendet hat (vgl. 5,7–9). Es geht hier um den vorbildhaften Charakter des Glaubens Jesu, wobei allerdings hinzukommt, daß dieser „Anfänger und Vollender des Glaubens“ als himmlischer Fürbitter den Glaubenden Hilfe und Beistand gewährt.

3.5.4 Die Verwendung des Begriffs „Hoffnung“ (ἐλπίς) unterstreicht das bisher gewonnene Bild. In 3,6 geht es um das Festhalten an dem „Ruhm der Hoffnung“ (καύχημα τῆς ἐλπίδος), in 6,11 um das Eifrigsein, die „Fülle der Hoffnung“ (πληροφορία τῆς ἐλπίδος) bis zum Ende zu bewahren. Nach 6,18 haben die Glaubenden ihre Zuflucht genommen bei der „angebotenen Hoffnung“ (προκειμένη ἐλπίς). Gegenüber Gesetz und alter Kultordnung handelt es sich nach 7,19 um die „bessere Hoffnung“ (κρείττων ἐλπίς). Am wichtigsten ist 10,23, wo aufgerufen wird, unverbrüchlich festzuhalten an dem „Bekenntnis der Hoffnung“ (ὁμολογία τῆς ἐλπίδος) mit der Begründung, daß derjenige, der die Verheißung gegeben hat, treu ist. Hier ergibt sich nun auch ein deutlicher Bezug zur Christologie, wie die beiden anderen Stellen über das Bekenntnis in 3,1 und 4,14 zeigen: Wenn nicht vom Glauben an Jesus Christus gesprochen wird, so doch vom Bekenntnis zu ihm. Darin ist die Teilhabe an dem von ihm bereits verwirklichten Heil begründet.

3.6 Die Paränese

3.6.1 Hauptthema der Paränese im Hebräerbrief ist die Ermahnung zum Festhalten am verkündigten Wort (2,1–4). Es geht um das lebendige und wirksame Gotteswort (vgl. 4,12f), das bereits im alten Bund und nun vom „Herrn“ verkündigt worden ist, wie 2,2f hervorhebt (λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου). Nicht ohne Grund wird in 12,25–29 nochmals zum Festhalten am Wort dessen ermahnt, der „vom Himmel her“ spricht. Verbunden ist diese Ermahnung zum Festhalten am verkündigten Wort mit der Warnung vor Hartherzigkeit und Abfall, wie insbesondere aus 3,7–14; 6,4–8; 10,26–31 und 12,14–17 hervorgeht.

3.6.2 Eine Sonderstellung nimmt der Abschnitt 5,11–6,3 ein. Hier geht es um die Unterweisung in den „Anfangselementen der Worte Gottes“ (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, 5,12b). Es handelt sich dabei offensichtlich um die ersten Anfänge eines präbaptismalen Katechumenats, während wir sonst im Neuen Testament nur auf postbaptismale Paränese stoßen.

3.6.2.1 Die Anfangselemente werden auch „das Anfangswort über Christus“ genannt (ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος, 6,1a) und sind als

„Fundament“ (θεμέλιον) für eine weiterführende Lehre verstanden, die als „Wort der Gerechtigkeit“ gekennzeichnet ist (λόγος δικαιοσύνης, 5,13a). Dabei ist zwar nicht an die paulinische Rechtfertigungslehre zu denken, wohl aber zu berücksichtigen, daß schon in der vorpaulinischen Tradition die Gerechtigkeit als Heilsgabe mit der Taufe verbunden war (vgl. die Tradition in 1 Kor 6,11); dementsprechend ist hier das „Wort der Gerechtigkeit“ als Wort vom Heilsstand der Glaubenden zu verstehen. Dieses „Wort der Gerechtigkeit“ wird im Bild als „feste Nahrung“ für die „Vollkommenen“ (τέλειοι) im Unterschied zur „Milch“ für die „Unmündigen“ (νήπιοι) umschrieben (5,13b.14).

3.6.2.2 Die „Anfangselemente“ der Verkündigung sind in 6,1b.2 ausdrücklich genannt. Dazu gehören „Abkehr von den toten Werken“ (μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων), „Glaube an Gott“ (πίστις ἐπὶ θεόν), „Lehre von den Tauchbädern und der Handauflegung“ (βαπτισμῶν διδασχὴ ἐπιθέσεως τε χειρῶν), „Auferstehung der Toten und ewiges Gericht“ (ἀνάστασις νεκρῶν καὶ κρίμα αἰώνιον). Dem Verfasser liegt, wie 5,11–14 zeigt, alles daran, daß diese Anfangselemente feststehen, die Gemeinde aber darüber hinauskommt und die Heilswirklichkeit verstehen lernt.

3.6.3 Natürlich spielt auch das konkrete Handeln der Glaubenden eine wichtige Rolle. Das „Werk“ und die erwiesene „Liebe“ werden vor Gott nach 6,10 nicht vergessen werden. Darum ergeht in 6,11f der Aufruf, angesichts des Reichtums der Hoffnung nicht träge zu werden. Entsprechend heißt es in 10,24: „Laßt uns aufeinander achten und uns zur Liebe und zu guten Werken anspornen“ (κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων). Insbesondere dient der Abschnitt 13,1–17, in dem Traditionsgut der usuellen Paränese verarbeitet ist, dazu, zum rechten Handeln zu ermutigen.

3.6.4 In 13,12f wird darauf hingewiesen, daß Jesus „außerhalb des Tores (der Stadt) gelitten hat“ (ἔξω τῆς πόλης ἔπαθεν). Dem schließt sich die Ermahnung an: „Laßt uns also zu ihm hinausgehen vor das Lager und seine Schmach auf uns nehmen“ (τοῖνυν ἔξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες). Es geht um die Bereitschaft zum Leiden, wovon in 10,32–34 im Rückblick auf eine bereits vergangene Zeit gesprochen ist. In 12,4–11 wird zu dieser Bereitschaft ebenfalls aufgerufen, wobei das Motiv der Züchtigung dessen, den Gott liebt, aus Prov 3,11f herangezogen ist. Diese Ermahnung ist eingerahmt von den Aussagen in 12,3.12f, in denen zum Widerstand gegen die Sünde und zur Stärkung der erlahmten Glieder aufgefordert wird (vgl. auch 12,14–17).

3.6.5 Im Rahmen der Ermahnung zu rechtem Handeln ist in 13,7.17 auch vom Verhalten gegenüber den Gemeindeleitern die Rede. Wir stoßen hier auf ein Element der vom Verfasser vorausgesetzten, aber nicht ausge-

fürten Kirchenordnung. Im Blick auf die verstorbenen „Leiter“ bzw. „Vorsteher“ (ἡγούμενοι) wird in 13,7 daran erinnert, daß sie das „Wort Gottes“ verkündigt haben und daß sie sowohl wegen ihres Glaubens als auch wegen des vertrauensvollen „Endes ihres Wandels“ (ἔκβασις τῆς ἀναστροφῆς) Vorbild sind, das es „nachzuahmen“ (μιμεῖσθαι) gilt. Den lebenden Vorstehern, die „über euer Leben wachen und dafür Rechenschaft ablegen müssen“ (ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ὡς λόγον ἀποδώσοντες), soll man nach 13,17 gehorchen, damit sie ihren Dienst mit Freuden und nicht mit Seufzen tun können; „denn das wäre auch für euch zum Schaden“ (ἀλυσιτελεῖς γὰρ ὑμῖν τοῦτο).

3.7 Die Eschatologie

Aufschlußreich für die Eschatologie des Hebräerbriefs ist der Begriff σωτηρία, „Heil“. Jesus wird in 2,10 und 5,9 als „Urheber des (ewigen) Heils“ bezeichnet (ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας, αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου).

3.7.1 In 2,3 heißt es, daß das Heil mit der Verkündigung durch den Herrn seinen Anfang genommen hat (σωτηρία, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου). Insofern gibt es nach 6,9 bereits ein „Teilhaben am Heil“, ein ἔχειν σωτηρίας. Das entspricht der Aussage in 3,1, daß die Christen „Teilhaber der himmlischen Berufung“ sind (κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, vgl. 3,14). Das ewige Heil ist also schon wirksam und kann erfahren werden.

3.7.2 Das Heil findet seine Vollendung aber erst in der Zukunft. Insofern ist in 1,14 von dem künftigen „Ereben (κληρονομεῖν) des Heiles“ die Rede, was mit dem „Ereben der Verheißung“ in 6,12 korrespondiert (vgl. 6,13.15.17; 11,9). Auch von einem „Erwarten (ἀπεκδέχεσθαι) der Verheißung“ kann in 9,28 gesprochen werden (vgl. 10,36) oder dem „Suchen der kommenden Stadt“ (ἐπιζητεῖν τὴν μέλλουσαν πόλιν) in 13,14. Die Berufenen sollen jedenfalls nach 9,15b das „ewige Erbe“ (αἰώνιος κληρονομία) erlangen. Durch diese Verbindung des Begriffes „Heil“ sowohl mit „Verheißung“ im Sinne des Verheißungsgutes als auch „Erbe“ im Sinne des künftigen Erbanteils ist der Begriff σωτηρία in einer differenzierten Weise gebraucht, während es sonst im Neuen Testament entweder um die Heilsvollendung (so bei Paulus) oder um die Heilsgegenwart (so in den Pastoralbriefen) geht. Im Heilsbegriff des Hebräerbriefs ist die Spannung zwischen der gegenwärtigen Teilhabe und der erwarteten Vollendung durchgehalten.

3.7.3 Im Blick auf die Vollendung des Heiles taucht nur am Rande der Gedanke der Unterwerfung der Mächte auf. In 1,13 wird Ps 110,1a

zusammen mit 110,1b zitiert, und darauf wird in 10,12f nochmals Bezug genommen. Dagegen wird in 12,26f im Anschluß an Hag 2,6.21 das Motiv einer Veränderung alles Irdischen aufgegriffen, damit das Unveränderliche bleibt. Von der Wiederkunft Jesu wird in 9,28b als einem „zweiten Erscheinen“ (ἐκ δευτέρου ὀφθήσεται) gesprochen. Er wird denen erscheinen, „die ihn zum (vollendeten) Heil erwarten“ (οἱ αὐτὸν ἀπεκδεχόμενοι εἰς σωτηρίαν). Damit ist nach 10,35 die Vergabe des Lohnes (μισθαποδοσία) verbunden (vgl. auch 11,6). Das gleichzeitig ergehende Strafgericht ist nach 10,26–31 und 12,25–29 ein Gericht, das Gott selbst halten wird (vgl. 3,9–11.15–19). In 10,25 und 10,37 sind Elemente der frühchristlichen Naherwartung festgehalten, ohne ein besonderes Gewicht zu haben.

3.7.4 Für die Teilhaber an der „Soteria“ bedeutet die Parusie das „Eingehen in die Ruhe“ (κατάπαυσις), wie im Anschluß an Ps 95,7f bzw. 95,11 in 3,15–19; 4,1–3.5.10f ausgeführt wird. Es geht nach 4,9 um die Teilhabe an der göttlichen „Sabbatruhe“ bzw. „-feier“ (σαββατισμός), und dementsprechend nach 4,10 um ein „Ausruhen von den Werken“ (καταπαύειν ἀπὸ τῶν ἔργων, vgl. 6,10). In 10,39 kann die Vollendung auch als „Erwerb des (ewigen) Lebens“ (περιποίησις ψυχῆς) bezeichnet werden. Es geht ja um das Empfangen des „unerschütterlichen Reiches“ (βασιλεία ἀσάλευτος, 12,28). Umfassend gilt jedenfalls der Bekenntnissatz 13,8: „Jesus Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit“ (Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας).

4. Besonderheiten des Hebräerbriefs

4.1 Die konsequente Orientierung am Alten Testament

4.1.1 Der Verfasser ist neben Lukas der einzige neutestamentliche Schriftsteller, der durchweg den Text der Septuaginta verwendet. Er tut es auch dort, wo die griechische Fassung des Alten Testamentes vom masoretischen Text abweicht, wie das in 1,6f; 2,7; 10,38; 12,5f.15.20f der Fall ist, ja, er baut seine Auslegung in 10,5–10 und 12,26f auf eine Sonderlesart der Septuaginta auf. Daran wird deutlich, daß wir es mit einem hellenistischen Judenchristen zu tun haben, der mit der hebräischen Tradition der Bibel wohl gar nicht mehr vertraut war, wie das ja bei vielen Diasporajuden in damaliger Zeit der Fall gewesen ist.

4.1.2 Zu beachten ist die Zitationsweise. Die sonst im Neuen Testament üblichen Einführungsformeln „es steht geschrieben“ (γέγραπται), „die Schrift sagt“ (ἡ γραφή λέγει) und ähnliche fehlen. Es wird auch

nicht auf den Erfüllungscharakter ausdrücklich hingewiesen. Der Verfasser einer alttestamentlichen Schrift wird nur in 2,6 erwähnt, aber dort mit dem unbestimmten $\tau\iota\varsigma$. Sehr bezeichnend ist die Einleitung in 4,7, wo gesagt wird, daß Gott „durch David spricht“ ($\epsilon\acute{\nu}$ Δαυιδ λέγων). Grundsätzlich geht es um die alttestamentlichen Worte als Gotteswort, sei es, daß sie von Gott selbst, von Christus oder vom Heiligen Geist gesprochen sind. Das schließt nicht aus, daß ein Unterschied gemacht wird zwischen dem, was einst in vielfältiger Weise von Gott zu den Vätern durch Mose oder die Propheten gesagt wurde, und dem, was jetzt durch den Sohn kundgetan worden ist (1,1f; 2,2f).

4.1.3 Die angewandte exegetische Methode dient dazu, einerlei ob es sich um eine bloße Zitation wie in 1,5–13, um eine midraschartige Interpretation wie in 3,7–19 bzw. 7,1–3 oder um eine typologische Deutung handelt, wie das für 8,1–6; 9,1–10, aber auch 8,7–13 gilt, die Aussagen der Schrift direkt auf die Gegenwart zu beziehen, d.h. auf die durch den Heilsanbruch bestimmte Zeit. Das gilt unabhängig davon, ob nun zwischen der Situation im alten und im neuen Bund unterschieden wird oder nicht, auch unabhängig davon, wie im Einzelfall das Verhältnis von altem und neuem Bund gesehen wird. In jedem Falle haben die Worte des Alten Testaments in bestimmter Weise eine Bedeutung für die jetzigen Hörer.

4.2 Die Typologie von Himmel und Erde

4.2.1 Trotz seiner durchaus zeitlich verstandenen Hoffnungsstruktur setzt der Hebräerbrief zugleich ein räumliches Denken voraus. Die dabei maßgebende Vorstellung findet in 4,3c einen eindeutigen Ausdruck, wenn dort von den „vor der Erschaffung der Welt“ bereits entstandenen „Werken (Gottes)“ die Rede ist ($\kappa\alpha\iota\tau\omicron\iota$ τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων). Hier steht eine auch in der frühjüdischen Apokalyptik verbreitete Auffassung im Hintergrund, wonach die endzeitlichen Heilsgüter nicht erst verwirklicht werden, sondern im Himmel bereitstehen, um offenbart zu werden. Insofern geht es nicht allein um das Suchen der für die Glaubenden noch „zukünftigen Stadt“ ($\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha$ πόλις, 13,14), sondern auch schon um das Herzutreten zu der „Stadt des lebendigen Gottes“, dem „himmlischen Jerusalem“ ($\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλήμ ἐπουράνιος, 12,22). Deshalb kann auch von dem „himmlischen Ruf“ ($\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ ἐπουράνιος, 3,1) und von dem Schmecken der „himmlischen Gabe“ ($\delta\omega\rho\epsilon\acute{\alpha}$ ἐπουράνιος, 6,4) gesprochen werden, sofern zu dieser himmlischen Wirklichkeit bereits jetzt eine unmittelbare Beziehung besteht.

4.2.2 Zur Typologie von Himmel und Erde gehört die Auffassung, daß der irdische Kult im Jerusalemer Tempel (nur) ein „Abbild“ (ὑπόδειγμα) und „Schatten“ (σκιὰ) ist, da er nach dem himmlischen „Urbild“ (τύπος) errichtet worden ist, wie in 8,5 ausgeführt wird. Damit ist die Bedeutung des irdischen Kultes nicht bestritten, aber dieser besitzt lediglich eine zeitlich begrenzte Verweiskraft und hat keine eigene Kraft und Gültigkeit mehr im Zusammenhang mit dem endzeitlichen Heil. Vielmehr wird ausdrücklich gesagt, daß die „schwache“ und jetzt „nutzlose“ irdische Kultordnung „abgetan“ ist (ἀθέτησις γὰρ γίνεται προαγωγῆς ἐντολῆς διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενῆς καὶ ἀνωφελῆς, 7,18), so wie auch angesichts des „neuen Bundes“ der „erste veraltet ist“ (ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκεν τὴν πρῶτην, 8,13). Mit dem himmlischen Hohenpriesteramt Christi und der Konstituierung des neuen Bundes erfolgt eine Erneuerung, die die vorausweisenden Elemente des Alten Testaments integriert, aber die alte Ordnung selbst überflüssig macht.

4.2.3 Nur unter der Voraussetzung der Typologie von Himmel und Erde ist zu verstehen, was über das himmlische Heiligtum und über den Dienst Christi als des himmlischen Hohenpriesters ausgesagt wird. War er, wie die Parallelisierung mit Melchisedek in 7,1–3 zeigt, von seinem himmlischen Ursprung her zum wahren Hohenpriester bestimmt, so hat er durch sein irdisches Werk der Verkündigung, des Leidens und des Sterbens den damit verbundenen Auftrag erfüllt und ist nach 5,9f aufgrund seiner „Vollendung“ (τελειωθείς) von Gott „eingesetzt worden zum Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks“ (προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ). Wie Christus an die Stelle der sterblichen Hohenpriester getreten ist, so ist das himmlische Heiligtum an die Stelle des irdischen Heiligtums getreten, von dem aus er jetzt seinen ständigen Dienst für die Seinen ausübt (vgl. 8,1f; 9,24–26).

4.3 Die kultische Denkweise

4.3.1 Kultische Tradition im Zusammenhang mit Jesu Tod begegnet im Neuen Testament außerhalb des Hebräerbriefs nur an wenigen Stellen, so in Eph 5,2.25 und 1 Petr 1,18f. Im Hebräerbrief wird der Tod Jesu zwar nicht ausschließlich, aber doch überwiegend mit kultischen Kategorien gedeutet. Das gilt schon für die erste Stelle, an der in 2,17f von Jesus als dem Hohenpriester die Rede ist und gesagt wird, er habe die Aufgabe, „für die Sünden des Volkes Sühne zu bewirken“ (εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ). Dabei ist zu beachten, daß im Unterschied zur sonst mehrfach begangenen nichtkultischen Sühnetradition hier der kultische

terminus technicus „sühnen“, „Sühne bewirken“ (ἱλάσκεσθαι) Verwendung gefunden hat. Die priesterliche bzw. hohepriesterliche Funktion der Sühnung von Sünden wird im Hebräerbrief durchweg vorausgesetzt, wo von Christus als dem „Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks“ (ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ) gesprochen wird, wie das in 5,6; 6,20 und mehrfach im Zusammenhang von 7,1–10,18 geschieht.

4.3.2 Über diese allgemeine Kennzeichnung der kultischen Funktion Jesu hinaus liegt in 9,1–10,11–14,23–26 eine Typologie vor, die sich speziell auf den Text von Lev 16 über den Großen Sühnetag bezieht. Damit wird nicht nur im allgemeinen Sinne Jesu Blutvergießen und Blutdarbringung als Sühnopfer verstanden, sondern dieses kultische Handeln wird hier im Zusammenhang mit dem Ritual des *Yom Kippur* interpretiert. An die Stelle des regelmäßig wiederholten Großen Sühnetages tritt die Einmaligkeit des Opfertodes Jesu: „Jetzt aber ist er ein einziges Mal am Ende der Zeiten zur Beseitigung der Sünde durch sein Opfer erschienen“ (συνὶ δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται, 9,26b).

4.4 Das christliche Selbstverständnis

4.4.1 Für das christliche Selbstverständnis ist im Hebräerbrief die enge Bindung an das Zeugnis des Alten Testaments von konstitutiver Bedeutung. Das Alte Testament wird als lebendiges Gotteswort unmittelbar auf das Heilsgeschehen bezogen, das mit dem irdischen Jesus seinen Anfang genommen hat. Stärker als anderswo prägt diese Bindung an das vorausgegangene Zeugnis das Denken und den Glauben. Darin beruht auch die Verbundenheit mit der „Wolke der Zeugen“ (νέφος μαρτύρων, 12,1), die einen lebendigen Glauben an Gott vorgelebt haben. Sie haben allerdings zu ihrer Zeit das bereits geglaubte und erhoffte Heilsgut nicht empfangen; sie sollten „nicht ohne uns vollendet werden“ (ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν, 11,40b).

4.4.2 Indem das Alte Testament einen unmittelbaren Gegenwartsbezug hat, ergeben sich im Blick auf die vorausgegangene Geschichte Gottes mit Israel unterschiedliche Aspekte. Einerseits behält alles, was dem Volk Israel widerfahren ist, eine ermutigende oder warnende Bedeutung; und die Lebens- und Kultordnung Israels besitzt eine Verweisfunktion auf das endzeitliche Heilsgeschehen. Andererseits gilt, nachdem der verheißene neue Bund verwirklicht ist, daß „der erste (Bund) veraltet ist“ (πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην, 8,13). Alles bisherige Heilswirken Gottes ist gleichsam in das endzeitliche Heilsgeschehen integriert.

4.4.3 Gleichwohl besteht hinsichtlich der Hoffnung eine unverkennbare Gemeinsamkeit mit den Gliedern des ersten Bundes. Bei aller Gewißheit der schon gewährten Teilhabe am Heil bleibt ja der Glaube seinem Wesen nach Bindung an die himmlische Wirklichkeit und Erwartung der vollen Teilhabe an der noch verborgenen Heilsvollendung. So ist das christliche Selbstverständnis entscheidend durch das Zeugnis des Alten Testaments geprägt und zugleich von der Gewißheit getragen, daß mit dem Erscheinen Jesu Christi und seiner hohenpriesterlichen Funktion das einst verheißene endgültige Gotteshandeln angebrochen ist.

§ 27 Die Offenbarung des Johannes

1. Die Stellung des Buches im Neuen Testament

1.1 Die apokalyptische Denk- und Darstellungsweise

1.1.1 Die Offenbarung des Johannes nimmt eine Sonderstellung innerhalb des Neuen Testamentes ein. Trotz der synoptischen Apokalypse in Mk 13 und Mt 24+25 – in Lk 21 sind die apokalyptischen Elemente spürbar reduziert und teilweise vergeschichtlicht – und trotz der Reapokalyptisierung der Paulustradition in 2 Thess 2, ist die Offenbarung ein Sonderfall. Ihr apokalyptischer Charakter ist stark ausgeprägt und läßt sich trotz aller zweifellos vorhandenen Besonderheiten nicht prinzipiell von der spätalttestamentlich-frühjüdischen Apokalyptik unterscheiden. In einem hohen Maße werden hier apokalyptische Denkstrukturen und Vorstellungsmodelle der urchristlichen Verkündigung dienstbar gemacht. Während sonst im Urchristentum die apokalyptische Denkweise zwar weitgehend vorausgesetzt, aber erheblich modifiziert ist, macht der Verfasser der Johannesoffenbarung von ihr einen sehr intensiven Gebrauch. Er steht unverkennbar in der Tradition der apokalyptischen Prophetie, die nach Vorstufen vom 2. Jahrhundert v. Chr. an im vorchristlichen Judentum ausgebildet worden ist.

1.1.2 Insofern ist es nicht überraschend, daß die Offenbarung, obwohl sie in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts wohl überall in der Alten Kirche bekannt war, erst nach längeren Auseinandersetzungen als kanonische Schrift Anerkennung gefunden hat. Im Abendland ist sie seit dem 3. Jahrhundert nicht mehr in Frage gestellt worden; in der Ostkirche einschließlich der syrischen Kirche war ihre Autorität jedoch noch länger strittig. Auch *Luther* hatte bekanntlich mit der Offenbarung Schwierigkeiten, er hat sie daher 1522 zusammen mit dem Hebräerbrief, dem Jakobus- und dem Judasbrief nicht mehr in die fortlaufende Zählung der neutestamentlichen Schriften einbezogen. Ihren Platz am Ende des Neuen Testamentes besaß die Offenbarung seit ihrer kanonischen Anerkennung; das legte sich aufgrund ihres prophetischen Charakters und der Zukunftsvisionen nahe.

1.2 Der Verfasser und die Gattung des Buches

1.2.1 Der Verfasser nennt sich in 1,1 mit seinem Namen Johannes (vgl. 1,4,9; 22,8). Eine seit alters übliche Gleichsetzung des Verfassers der Offenbarung mit dem Verfasser des vierten Evangeliums und der johanneischen Briefe und zusätzlich die Identifizierung mit dem Jünger Johannes hat sich in der Forschung als unmöglich erwiesen. Trotz mancher Berührungen zwischen Johannesevangelium und Johannesoffenbarung handelt es sich um Werke völlig verschiedenen Charakters, die nicht von demselben Verfasser stammen können. Ist bereits die Identifizierung des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe mit dem Jünger Johannes strittig und allenfalls mit dem ebenfalls erwähnten Presbyter gleichen Namens in Zusammenhang zu bringen, so scheidet erst recht eine Herkunft der Johannesoffenbarung von dem Jünger Johannes aus. Aus dem Buch selbst ist zu erkennen, daß der Verfasser sich als urchristlicher Prophet versteht und keinen Anspruch erhebt, Jünger oder Apostel zu sein. Er hat vielmehr das „Zeugnis Jesu“ kraft des ihm verliehenen prophetischen Geistes weiterzugeben (19,10c), und ihm ist die Niederschrift und Kundgabe einer besonderen „Offenbarung Jesu Christi“ aufgetragen worden (1,1f.11). Nicht nur in seinem Denken, auch in Sprache und Stil unterscheidet er sich tiefgreifend vom Johannesevangelium und den Johannesbriefen. Die Offenbarung ist ein prophetisches Buch apokalyptischen Charakters.

1.2.2 Mit der Kennzeichnung als prophetisches Buch ist die Gattung der Johannesoffenbarung allerdings noch nicht hinreichend beschrieben. Zweifellos stehen Schilderungen von Visionen und Auditionen im Vordergrund, wie 1,9–20 und 4,1–22,5 zeigen. Auch die sogenannten Sendschreiben in Kap.2+3 sind ihrem Charakter nach kennzeichnend für Prophetenrede. Es begegnen daneben aber auch noch andere gattungsspezifische Elemente, die Beachtung verdienen. Das betrifft vor allem den Rahmen des Buches. Hier finden sich briefliche Elemente wie das Präskript in 1,4–6 und das Postskript in 22,21. Hinzu kommen liturgische Traditionen, wie aus 1,7f und 22,12–17.20 hervorgeht. Besondere Bedeutung hat der Prolog in 1,1–3, durch den, abgesehen von der kurzen Beschreibung des Inhalts, das Buch zur Verlesung im Gottesdienst bestimmt wird. In Verbindung damit steht die Kanonisierungsformel in 22,18f, bei der es um die Kennzeichnung einer für den Gottesdienst bestimmten Heiligen Schrift geht, an der nichts mehr verändert werden darf. Mögen die brieflichen Elemente aufgenommen sein in Entsprechung zu den apostolischen Briefen, die bereits einen festen Platz in der gottesdienstlichen Feier hatten, so ist das Buch durch den Prolog und die Kanonisierungsformel in besonderer Weise qualifiziert. Der Briefcharakter

besitzt demgegenüber eine untergeordnete Rolle (anders *Martin Karrer*). Es handelt sich um eine Prophetenschrift apokalyptischen Charakters, die durch ihre Rahmung eine gottesdienstliche Funktion und die Kennzeichnung einer Heiligen Schrift erhalten hat. Hinsichtlich ihrer Gattung steht sie insofern in einer überkommenen Tradition (vgl. Dan 12,4), die im Urchristentum rezipiert wurde und hier einen Sonderfall darstellt.

1.3 Judenchristliche Tradition im westlichen Kleinasien

1.3.1 Es handelt sich bei der Johannesoffenbarung unverkennbar um judenchristliche Tradition. Das zeigt sein Denken ebenso wie seine semitisierende Sprache. Die Heidenwelt rückt zwar in den Blick, aber der Grundbestand ist nicht von einem universalistischen Missions- und Heilsvorverständnis geprägt. Man braucht nur an die Vorstellung der 144000 Geretteten zu denken (7,4–8), die den zwölf Stämmen Israels entsprechen. Die Verkündigung des Evangeliums an die Heiden ergeht vom Himmel her und ist gegenüber der Mission in Israel ein sekundärer Akt (14,6). Eine große Schar aus allen Völkern gehört aber zu den Erretteten (7,9f; 21,24–27).

1.3.2 Die Herkunft des Buches aus dem westlichen Kleinasien ist angesichts der Ortsangaben in Kap.1–3 eindeutig. Was dabei überrascht, ist das Vorhandensein einer stark apokalyptisch geprägten judenchristlichen Tradition in dem ehemals paulinischen Missionsgebiet. Nirgendwo wird erkennbar, daß Paulus als Apostel und Gemeindegründer vorausgesetzt wird. Auch auf seine Theologie oder die Theologie der Paulusschule wird nicht Bezug genommen. Wieweit die angeprangerten Zustände in den Gemeinden der Sendschreiben davon beeinflusst sind, ist schwer festzustellen. Immerhin weist der apokalyptische Einfluß auf den 2. Thessalonicherbrief darauf hin, daß sich im ehemaligen Bereich der paulinischen Mission andere Traditionsströme Geltung verschafft haben.

1.3.3 Neben den paulinisch geprägten Gemeinden hat es offensichtlich andere gegeben, die bewußt judenchristliche Tradition gepflegt und sich gegen Ende des 1. Jahrhunderts hier verstärkt durchgesetzt haben. Es ist überwiegend wahrscheinlich, daß nach der Katastrophe des Jüdischen Krieges viele ehemals in Palästina wohnende Judenchristen in das westliche Kleinasien gekommen sind und in diesem Bereich neue Gemeinden aufgebaut haben. Immerhin gibt es von *Irenäus* und *Papias* Hinweise darauf, daß ehemalige Tradition Jerusalems im Bereich von Ephesus weitergeführt worden ist (vgl. die diesbezüglichen Fragmente bei *Euseb*, hist.eccl. III 23,3; 39,1–6).

2. Der Aufbau des Buches

2.1 Die Rahmenstücke in 1,1–8 und 22,6–21

2.1.1 Der Prolog in 1,1–3 spricht zu Beginn von einer „Offenbarung Jesu Christi“ (ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ). Das kennzeichnet den Charakter der Schrift, hat aber vor allem eine inhaltliche Bedeutung. Es geht um die besondere Offenbarung, die dem Verfasser zuteil wurde und die er weiterzugeben hat (V.1). Seine Funktion umschreibt der Prophet als ein „Bezeugen des Wortes Gottes und des Zeugnisses von Jesus Christus, was er geschaut hat“ (μαρτυρεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅσα εἶδεν, V.2). Der Prolog mündet ein in den Makarismus: „Selig ist, wer die Worte der Prophetie vorliest und die sie hören und das darin Geschriebene bewahren; denn die Zeit ist nahe“ (μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα· ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς, V.3).

2.1.2 In dem brieflichen Eingangsabschnitt 1,4–6 wendet sich der Prophet Johannes an sieben Gemeinden in der Provinz Asia, an die er in Kap.2+3 die Sendschreiben richtet. Auf Absender und Empfänger folgt die übliche Salutatio „Gnade und Friede mit euch“, die hier auf Gott, auf die sieben Geister vor seinem Thron und auf Jesus Christus zurückgeführt wird. Daran schließt sich in 1,5b.6 eine doxologische Formulierung an, die eine soteriologische Aussage über die Erlösung durch das Blut Jesu Christi und die königliche Priesterschaft der Glaubenden enthält (dazu 4.2.1.2). Der briefliche Schluß in 22,21 ist demgegenüber sehr knapp gehalten. Er enthält lediglich den Wunsch: „Die Gnade des Herrn Jesus sei mit allen!“ (ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων)

2.1.3 Bevor der Verfasser mit seiner Beauftragungsvision beginnt, läßt er der mit „Amen“ abgeschlossenen Doxologie in 1,7 ein alttestamentliches Mischzitat aus Dan 7,13 und Sach 12,10–14 folgen, das sich auf das erwartete sichtbare Kommen des Erlösers bezieht. Daß es sich dabei um die Übernahme eines liturgischen Elements handelt, zeigt das responsorische „Ja, Amen“ (ναί, ἀμήν) in 1,7e. Dasselbe gilt für das in 1,8 mit „Ich bin“ eingeleitete Gotteswort: „Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott, der Herr, der ist und der war und der kommt, der Allherrscher“ (ἐγὼ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ᾄων καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ, vgl. 1,4).

2.1.4 In dem Schlußabschnitt 22,6–20 sind neben Aussagen über den Auftrag des Propheten (22,6–11) und über die Unveränderbarkeit des Buches (22,18f) ebenfalls liturgische Elemente aufgenommen (V.12–17.20). Zunächst geht es in V.6–11 um die abschließende Bestätigung der Wahr-

haftigkeit der prophetischen Worte dieses Buches, verbunden mit einer nochmaligen Seligpreisung derer, die sie bewahren (V.7b, vgl. 1,3). Dazu kommt die Aufforderung an Johannes, den Inhalt „nicht zu versiegeln“ (μὴ σφραγίσῃς), da der Tag nahe ist (V.10). Die liturgischen Motive in V.12–17 enthalten Zusagen an die Glaubenden und die Aufforderung, um das Kommen des Herrn zu beten, was in V.20 einmündet in den Ruf: „Amen, komm Herr Jesu“ (ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ). Zur Unveränderbarkeit des Buches vgl. 1.2.2.

2.2 Der erste Hauptteil in 1,9–3,22

2.2.1 Der Verfasser setzt in 1,9–20 mit einer Visionsschilderung ein. Es handelt sich dabei nicht um eine Berufungsvision, weder um eine Berufung als Christ noch eine Berufung als Prophet. Es geht vielmehr um eine spezielle Beauftragung des auf der Insel Patmos offensichtlich in Gefangenschaft befindlichen Propheten durch eine Erscheinung des erhöhten Menschensohnes. Er soll eine Botschaft über das weitergeben, „was in Kürze geschehen muß“ (ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, 1,1). Auf die Schilderung dieser Erscheinung folgt der konkrete Auftrag zur Abfassung eines Buches und zu dessen Versendung an die sieben Gemeinden in 1,11.19, verbunden mit Selbstaussagen des Erhöhten in 1,17b.18. Dazu wird in 1,20 noch eine Deutung einzelner Elemente der Erscheinung gegeben.

2.2.2 Die sieben Sendschreiben in 2,1–3,22 richten sich an einen konkreten Gemeindeverband in der Provinz Asia. Die Siebenzahl der Gemeinden hat aber gleichzeitig eine symbolische Bedeutung; die Gemeinden stehen für die ganze Kirche. Der Zustand der einzelnen Gemeinden ist sehr unterschiedlich, insofern haben die Sendschreiben auch verschiedene Zuspitzung.

2.2.2.1 Die einzelnen Textabschnitte in Kap.2+3 folgen einem festen Schema der Prophetenrede. Es handelt sich um Selbstaussagen des Erhöhten, die mit „so spricht“ (τάδε λέγει) und einem oder mehreren Hoheitsprädikaten des Erhöhten (meist aus der Eingangsvision entnommen) eingeleitet werden. Dann folgt ein mit „ich weiß, ich kenne“ (οἶδα) eingeleiteter Abschnitt, in dem der Zustand der Gemeinde geschildert und je nach der Situation ein Zuspruch, eine Mahnung oder eine Warnung angeschlossen wird. Am Ende steht dann der sogenannte „Weckruf“: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt“ (vgl. 2,7a.11a.17a.29; 3,6.13.22), der auf den Geist als vermittelnde Kraft verweist und zur Aufmerksamkeit ermahnt. Damit verbunden ist jeweils ein „Überwinder-spruch“, der eine Verheißung für diejenigen enthält, die in der Drangsal

durchhalten (vgl. 2,7b.11b.17b.26–28; 3,5.12.21). Dabei kann die Reihenfolge von Weckruf und Überwinderspruch wechseln.

2.2.2.2 Diese Rede des Erhöhten, die durch den Geist dem Propheten übermittelt und aufgetragen ist, wird nun jeweils durch die stereotype Wendung „Dem Engel der Gemeinde in ... schreibe“ (τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν ... ἐκκλησίας γράψον) eingeleitet, wodurch die Propheten-Rede zu einem „Send-Schreiben“ umstilisiert ist. Der hier genannte „Engel“ ist der himmlische Repräsentant der betreffenden Gemeinde, der ebenfalls angesprochen wird; das besagt, daß das Schreiben an die Gemeinde gleichzeitig als Schreiben an ihren himmlischen Repräsentanten angesehen wird.

2.3 Der zweite Hauptteil in 4,1–22,5

Der aus Visionszyklen bestehende zweite Hauptteil bereitet hinsichtlich seines Aufbaus Schwierigkeiten; es werden daher sehr unterschiedliche Gliederungsvorschläge erörtert. Es empfiehlt sich, von den Strukturelementen auszugehen, die vom Verfasser selbst verwendet worden sind. Auf diesem Wege kommt man zu fünf Visionskomplexen:

- die Thronsaalvision in 4,1–5,14,
- die Sieben-Siegel-Vision in 6,1–8,1,
- die Sieben-Posaunen-Vision in 8,2–14,20,
- die Sieben-Schalen-Vision in 15,1–19,10 und
- die Schlußvision in 19,11–22,5.

Man muß dabei allerdings berücksichtigen, daß der Verfasser in den zweiten und dritten Siebener-Zyklus zusätzliche Abschnitte eingeschoben hat, die das jeweilige Schema nicht unerheblich erweitern und deren Struktur teilweise unübersichtlich machen. Aus diesem Grunde gibt es eine Reihe anderer Gliederungsversuche; sie haben aber alle keinen erkennbaren Anhalt an Textsignalen. So etwa, wenn im Anschluß an Beauftragungsvision und Sendschreiben zwei Visionsreihen in 4,1–11,19 und 12,1–19,10 unterschieden werden (*Jürgen Roloff*) oder wenn der apokalyptische Hauptteil 4,1–22,5 in sechs Abschnitte aufgeteilt wird (*Heinz Giesen*). Auch eine Ausgliederung von 12,1–14,20 und 17,1–19,10 als selbständige Teile aus den Siebenerzyklen (*Eduard Lohse, Ulrich B. Müller*) empfiehlt sich nicht. Die Abschnitte 10,1–11,14; 12,1–13,18 und 17,1–19,8 haben zweifellos einen gewissen selbständigen Charakter, fügen sich daher nicht spannungslos ein, sind aber doch in die Sieben-Posaunen- und Sieben-Schalen-Vision integriert (zur Diskussion vgl. *Vanni*).

2.3.1 Die Thronsaalvision setzt sich aus zwei Teilabschnitten zusammen: die himmlischen Anbetung Gottes in 4,1–11 und die Übergabe des

mit sieben Siegeln versehenen Buches an das Lamm in 5,1–14. Die Szene hat den Charakter eines Inthronisationsaktes, ist daher mit drei Akklamationen der himmlischen Mächte verbunden (5,9f.12.13b). Es handelt sich um hymnenartige Aussagen, wie sie für die Johannesoffenbarung typisch sind, mit denen Gott und der erhöhte Christus gepriesen werden (vgl. auch 4,8b.11). Derartige Gesänge des himmlischen Gottesdienstes kehren in den folgenden Visionsteilen mehrfach wieder.

2.3.2 Die Sieben-Siegel-Vision in 6,1–8,1 enthält in 6,1–17 eine relativ knappe Schilderung der Ereignisse, die mit der Öffnung der ersten sechs Siegel verbunden sind (6,1f.3f.5f.7f.9–11.12–17), wobei die ersten vier Teilabschnitte nochmals enger zusammengehören. Im Anschluß daran folgt in 7,1–17 ein erster Ausblick auf die Erlösung der Knechte Gottes und das vollendete Heil. Die Öffnung des siebten Siegels in 8,1 hat keine selbständige Funktion, sie leitet lediglich zur Sieben-Posaunen-Vision über.

2.3.3 Die Sieben-Posaunen-Vision in 8,2–14,20 enthält das komplexeste Gefüge innerhalb des ganzen Buches. Nach dem Einleitungsabschnitt in 8,2–5 folgen in 8,6–9,21 die Ereignisse, die mit dem Erschallen der ersten sechs Posaunen verbunden sind (8,6f.8f.10f.12f; 9,1–12.13–21). Daran schließt sich in 10,1–11,2 ein erster Einschub an: der Prophet erhält durch einen Engel ein kleines Buch, das er verschlingen muß, dann wird er zur Vermessung des Tempels aufgefordert. Daran schließt sich in 11,3–13 ein Bericht über zwei Blutzeugen an. Die fünfte und die sechste Posaune sind in 9,12; 11,14a als das erste und zweite „Wehe“ bezeichnet worden, dementsprechend wird nun in 11,14b die siebte Posaune als das dritte „Wehe“ angekündigt. Was sich bei dem Erschallen der siebten Posaune ereignet, wird in 11,15–19 geschildert. Dann folgen zwei weitere relativ selbständige Abschnitte: in 12,1–17(18) die himmlische Frau und der Drache und in 13,1–18 die beiden Tiere aus dem Abgrund. Mit 14,1–20 wird der Zyklus mit einem erneuten Ausblick auf das Heil (V.1–5) abgeschlossen, der hier mit einer Vorausschau auf das Endgericht verbunden ist (V.6–20).

2.3.4 Die Sieben-Schalen-Vision in 15,1–19,10 beginnt in 15,1–16,21 mit der Schilderung der Ereignisse vor und bei dem Ausgießen der sieben Schalen (15,1–8; 16,1f.3.4–7.8f.10f.12–16.17–21). An die Schilderung der siebten Schalenausgießung ist in 17,1–18,24 der wieder weitgehend selbständige Teil über die Gottlosigkeit Babylons und den Untergang dieser Stadt angeschlossen. Parallel zu Kap.7 und Kap.14 folgt in 19,1–8 ein weiterer Ausblick auf das Heil; es geht um den Jubel im Himmel, deutlich zurückbezogen auf den Fall Babylons, und um die Ankündigung der „Hochzeit des Lammes“. Ein Wort an den Propheten und seine Aufgabe in 19,9f leitet dann über zur Schlußvision.

2.3.5 Die große Schlußvision 19,11–22,5 setzt sich aus drei Teilen zusammen: die Darstellungen der Parusie, des Endgerichts und der Heilsvollendung.

2.3.5.1 Die Beschreibung der Parusie in 19,11–16 ist relativ knapp gehalten; es geht um das sichtbare Erscheinen Jesu mit den Heeren des Himmels. Dabei spielen mehrere Würdeaussagen eine Rolle, die ihm als Richter und Vollender zukommen.

2.3.5.2 Die Gerichtsschilderung in 19,17–20,15 ist ein mehrschichtiges Gefüge. Das Endgericht vollzieht sich in drei Phasen: Zunächst erfolgt in 19,17–21 die Tötung des Tieres aus dem Abgrund und seines Propheten samt ihren Anhängern. In 20,1–10 geht es um die tausendjährige Fesselung des Drachen (20,1–3), währenddessen ein tausendjähriges Reich des Messias aufgerichtet wird (20,4–6), woran sich die endgültige Überwindung des Drachen anschließt (20,7–10). Hiernach erfolgt in 20,11–15 ein forensisches Gericht, für das die Toten auferweckt werden und aufgrund der himmlischen Bücher ihr Urteil empfangen.

2.3.5.3 Die abschließende Darstellung der Heilsvollendung in 21,1–22,5 ist ebenfalls dreiteilig; sie schildert den neuen Himmel und die neue Erde (21,1–8), das himmlische Jerusalem (21,9–27) und das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott (22,1–5).

3. Auslegungsprobleme

3.1 Interpretationsmodelle

Die Offenbarung hat der Auslegung durch die Jahrhunderte hindurch erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Das hängt nicht in erster Linie mit den zum Teil komplizierten Einzelabschnitten zusammen, sondern mit ihrem Gesamtcharakter. So stellt sich die Frage nach dem für die Schrift insgesamt maßgebenden Verständnis. Dafür gibt es vier Grundmodelle.

3.1.1 Im Laufe der Jahrhunderte ist sehr häufig die schon in der Alten Kirche einsetzende, im Mittelalter beliebte und bis in die frühe Neuzeit hinein wirksame welt- und kirchengeschichtliche Deutung vertreten worden. Dabei versuchte man, die Visionen mit dem Gang der Geschichte und mit bestimmten geschichtlichen Ereignissen in Beziehung zu setzen. Auf diese Weise sollte der heilsgeschichtliche Sinn aller irdischen Geschichte aufgedeckt und konkret sichtbar gemacht werden. Daß diese Auslegung nicht haltbar ist, hat sich seit der beginnenden Neuzeit immer deutlicher gezeigt. Die Johannesoffenbarung will keine Vorhersage über

den Ablauf der Geschichte oder der Heilsgeschichte sein, so sehr sie geschichtliche Perspektiven sichtbar macht.

3.1.2 Im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert war die zeitgeschichtliche Auslegung verbreitet, wonach nicht die Geschichte insgesamt, sondern die spezielle geschichtliche Lage zur Zeit der Entstehung der Schrift, insbesondere die Auseinandersetzung mit dem römischen Staat, den Verstehenshintergrund darstellt (so z.B. *Wilhelm Bousset*). Da die Johannesoffenbarung aufgrund der erkennbaren Indizien in die Zeit einer beginnenden Verfolgung unter Kaiser Domitian gehört, also in die erste Hälfte der 90er Jahre, wurden alle Einzelheiten auf diese Situation bezogen (zu den Problemen vgl. neuerdings *Hans-Josef Klauck*). Daß zeitgeschichtliche Bezüge in dieser Schrift eine Rolle spielen, ist nicht zu bestreiten, dennoch ist allein aus dieser Perspektive der eigentliche Sinn nicht zu erfassen.

3.1.3 Daneben wurde auch der Versuch unternommen, eine übergeschichtliche Deutung durchzuführen. Das geschieht zum Beispiel, wenn gesagt wird, Eschatologie habe sich „zu einem zeitlosen Geschehen“ gewandelt, sie stelle „in zukünftigen Bildern dar, was der Sinn alles Glaubens in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist“ (*Ernst Lohmeyer* S. 192). Doch das Denken der Johannesoffenbarung ist so eindeutig zukunftsorientiert und von zeitlichen Denkstrukturen geprägt, daß auch dieses Modell dem entscheidenden Anliegen des Buches nicht gerecht wird.

3.1.4 Überzeugend ist nur eine endgeschichtliche Deutung, die in verschiedenen Spielarten begegnet. Wenn man anhand der Offenbarung das kurz bevorstehende Ende nachweisen oder gar berechnen will, ist das Buch sicher falsch verstanden. Ausschließlich zukunftsbezogen wollen die Visionen keineswegs verstanden sein. Eine wesentliche Bedeutung hat das Eschaton, soweit es „gegenwärtig und zukünftig zugleich“ ist; es wird ein Weltgeschehen beschrieben, „das von der bereits angebrochenen Gottesherrschaft bestimmt und durch die sichtbar hereinbrechende vollendet wird“ (so *Leonhard Goppelt* S. 513). Anders als die Theologie des Paulus oder des Johannes liegt für den Verfasser der Offenbarung allerdings das Schwergewicht nicht auf der Heilsgewalt, so nachdrücklich davon gesprochen wird, sondern auf der Heilsgewalt (vgl. *Eduard Lohse* S. 8). Es ist ein Buch, das von der lebendigen christlichen Hoffnung Zeugnis ablegt und zum Durchhalten im Glauben aufruft. Alles Gegenwärtige soll im Lichte der Zukunft gesehen werden, nicht zuletzt die bedrohenden Ereignisse, die der Heilsvollendung vorangehen. Insofern besitzen auch die zeitgeschichtlichen Bezüge eine Relevanz. Dabei geht es allerdings nicht darum, einzelne Begebenheiten zu identifizieren, wohl aber darum, alles innerweltliche Geschehen im Blick auf die Zukunft zu verstehen.

3.2 Fortlaufende oder rekapitulierende Darstellung?

3.2.1 Von den meisten Auslegern wird eine fortlaufende Darstellung der Ereignisse angenommen, was jedoch an zahlreichen Stellen Schwierigkeiten bereitet. *Victorin von Pettau* bezweifelte bereits an der Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert, daß es sich in der Offenbarung um eine Darstellung fortschreitender Ereignisse handle. Er nahm vielmehr an, daß in den verschiedenen Visionszyklen variierend ein und dasselbe Geschehen geschildert werde. Er vertrat damit eine Rekapitulationstheorie, die in späterer Zeit mancherlei Nachfolger gefunden hat. Diese Auffassung ist deswegen nicht von vornherein abwegig, weil in der jüdischen Apokalyptik häufig mehrere Visionszyklen nebeneinander gestellt wurden, die dieselben Ereignisse unter einer jeweils anderen Perspektive darstellen; das gilt beispielsweise für die Visionen des Danielbuches, sowohl im Nebeneinander von Dan 2,1–49 und 7,1–28 als auch im Nebeneinander von 8,1–27; 9,1–27 und 10,1–12,13. Doch diese Auffassung läßt sich im Blick auf die Johannesoffenbarung nicht ohne weiteres durchführen, da die verschiedenen Visionszyklen deutlich im Sinn eines weitergehenden Geschehens miteinander verbunden sind.

3.2.2 Bei der zweifellos zugrunde liegenden fortlaufenden Darstellung darf man allerdings nicht übersehen, daß rekapitulierende Elemente aufgenommen sind. Das hängt einmal damit zusammen, daß der Verfasser Paralleltraditionen verwendet und in unterschiedlichen Visionszyklen eingereicht hat, so daß nicht durchweg von einem wirklich voranschreitenden Geschehen gesprochen werden kann. Sodann liegt dem Verfasser nicht primär an einer geschlossenen Ereigniskette, vielmehr will er mit seiner Darstellung in den drei Siebenerzyklen deutlich machen, daß die bedrohlichen Ereignisse sich steigern werden und die Macht des Bösen noch zunehmen wird.

3.3 Der bildhafte Charakter der Darstellung

Besondere Beachtung verdient der bildhafte Charakter der Visions schilderungen; das Verständnis der Johannesoffenbarung hängt wesentlich von der Einschätzung dieser Elemente ab.

3.3.1 Der Verfasser hat eine Vielzahl traditioneller Motive, insbesondere aus den Spätschriften des Alten Testaments und der apokalyptischen Prophetie des Frühjudentums verwendet. Nicht nur die typischen gattungsspezifischen Elemente wie Vision und Audition oder Prophetenrede sind übernommen, sondern auch geprägte Vorstellungen und Bildmotive.

Materialmäßig hat er auf ganze Motivkomplexe und Vorstellungsreihen zurückgegriffen, die er in seine Darstellung eingebaut hat. Es sind Bilder und Vorstellungen, die aus der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition stammen und den Menschen der damaligen Zeit vertraut waren.

3.3.2 Der Prophet bedient sich dieser Materialien, weil es ihm trotz aller zeitgeschichtlicher Bezüge nicht um eine reale Beschreibung der Gegenwart und Zukunft geht, er will vielmehr mit Hilfe vorgegebener Motive und Vorstellungen zu einem Verstehen der geschichtlichen Situation zwischen Ostern und Parusie anleiten. Das bildhafte Material zeichnet sich aus durch seine Transparenzfähigkeit. Die Bildelemente tragen dazu bei, die jeweiligen geschichtlichen Ereignisse im Zusammenhang mit der Verwirklichung des Heiles Gottes zu verstehen. Sie dienen als Anleitung zur Deutung und zum Erfassen allen Geschehens in der Welt. Die neuere Diskussion über die Metaphorik hat den Blick für eine bildhafte Denk- und Redeweise wieder geöffnet, so daß die Johannesoffenbarung nicht als Dokument einer vergangenen und für uns irrelevant gewordenen mythischen Sprache angesehen werden muß. Die apokalyptische Tradition hat in ihrer ausgeprägten Bildhaftigkeit eine eigene Aussagekraft.

3.3.3 Die Übernahme einer apokalyptisch geprägten Darstellungsweise samt zahlreichen Einzelmotiven und Motivkomplexen schließt keineswegs aus, daß eine ganz spezifische Aussage gemacht werden kann. Bei aller Abhängigkeit von spätalttestamentlicher und frühjüdischer Tradition ist für den Verfasser die christliche Heilshoffnung ausschlaggebend. Das führte zu einer Transformation, bei der die traditionellen Elemente in ein neues Koordinatensystem gestellt worden sind. Nicht zufällig ist alles am christlichen Bekenntnis orientiert. Von diesem Zentrum aus wollen sie verstanden werden.

3.3.4 Im Zusammenhang mit der Verwendung vorgegebenen Materials steht auch die oft gestellte Frage nach der „Erlebnisechtheit“ der Johannesoffenbarung. Das braucht kein Gegensatz zu sein. Wie immer man die Verfasserschaft beurteilt, sei es im Sinn eines fiktiven oder eines realen Verfassers, die vorauszusetzende prophetische Grunderfahrung konnte nur in menschlicher Darstellungsweise und mittels vorgegebenen Traditionen artikuliert und expliziert werden. Das besagt, daß nicht die geschilderte Abfolge der Ereignisse auf Inspiration beruht, vielmehr handelt es sich dabei um eine Explikation des empfangenen prophetischen Auftrags. Die Frage nach der Authentizität des Zeugnisses ist insofern unabhängig von dem traditionsgeschichtlichen Befund.

4. Die theologischen Hauptthemen

4.1 Gottes Erhabenheit und Weltherrschaft

Bei aller Bedeutung, die die Christologie in der Johannesoffenbarung hat, darf nicht übersehen werden, daß es sich um eine ausgesprochen theozentrische Konzeption handelt. Das wird ebenso in der Thronsaalvision deutlich wie in den Schilderungen der Heilsvollendung, aber auch in einer ganzen Reihe von Einzelaussagen.

4.1.1 Im ersten Teil der Thronsaalvision 4,1–11 wird die Erhabenheit Gottes und seine unvergleichliche Stellung im Himmel, umgeben von den Repräsentanten der kosmischen Mächte, in bildhafter Rede dargestellt. Die Akklamationen der vier Tiere und der Ältesten umschreiben sein Wesen und seine Macht. So heißt es in 4,8b im Anschluß an Jes 6,3: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, Gott, der Allherrscher, der war und der ist und der kommen wird“ (ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ᾧν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος, vgl. 1,8; 11,17; 15,3; 16,7). Geht es hier um die Heiligkeit und Ewigkeit Gottes, so in dem „Würdig“-Ruf (ἄξιός ἐστι) der vierundzwanzig himmlischen Ältesten in 4,11 um die Schöpfermacht und um die Anerkennung seiner Herrlichkeit, Ehre und Kraft.

4.1.2 Wenn im anschließenden Abschnitt der Thronsaalvision 5,1–14 dem Lamm das siebenfach versiegelte Buch übergeben wird, dann handelt es sich dabei um die Übertragung der Richterfunktion Gottes auf Christus, ein Motiv, das auch sonst im Neuen Testament begegnet (vgl. nur Mt 25,31–46 oder Joh 5,27). Da er als Richter göttliche Macht erhält, gilt dann auch ihm zusammen mit „dem auf dem Thron Sitzenden“ der Lobpreis der himmlischen Mächte (5,9f. 12. 13b). Bei allen folgenden Ereignissen bis zu seiner Parusie hat er eine ihm übertragene Funktion wahrzunehmen, was bedeutet, daß Gott selbst in dem versiegelten Buch alles Gerichts- und Heilsgeschehen vorbestimmt hat, was stellvertretend von dem Erhöhten durchgeführt wird.

4.1.3 In den Teilen, die von der endzeitlichen Vollendung handeln, geht es entsprechend um Gottes Heilsverwirklichung, auch wenn das Lamm Handlungsträger ist. So erhalten nach 7,2 die Auserwählten das „Siegel des lebendigen Gottes“; sie sind es, von denen in 7,15b gesagt wird, daß „der auf dem Thron Sitzende“ sein Zelt über ihnen aufschlagen wird, und nach 7,17b, daß Gott selbst jede Träne von ihren Augen abwischen wird (vgl. 21,4), auch wenn es nach 7,17a das Lamm ist, das sie „weidet“. So ruft der Engel, der vom Himmel her das Evangelium verkündigt, in 14,6f zur Furcht Gottes auf (φοβήθητε τὸν θεόν), und das „Lied des Mose“ in 15,3f, das gleichzeitig als „Lied des Lammes“ gekennzeichnet wird, ist ein

Lobpreis Gottes. Auch das mehrteilige Halleluja beim Sieg über Babylon in 19,1–8 ist ein Lobgesang auf Gott, und erst am Ende in V.7f wird auf das Lamm und seine „Hochzeit“ Bezug genommen (ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου). Der abschließende Teil des letzten Visionszyklus in 21,1–22,5 ist mit seiner Beschreibung der Heilsvollendung ganz auf Gott ausgerichtet. Er ist es, der das Wort spricht: „Siehe, ich mache alles neu“ (ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα, 21,5), und er ist es, von dem es abschließend heißt: „Gott, der Herr, wird leuchten über ihnen, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit“ (22,5b).

4.1.4 Unter diesen Voraussetzungen überrascht es nicht, daß gleich zu Beginn in 1,1 gesagt wird, Gott selbst habe dem Propheten die „Offenbarung Jesu Christi“ gegeben, um seinen Knechten zu zeigen, was in Kürze geschehen soll. Daher steht auch in 1,7f neben dem Verheißungswort über den, der kommen wird auf den Wolken, die Selbstaussage: „Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott der Herr, der da war und ist und kommen wird, der Allherrscher“. Das außer in 2 Kor 6,18 nur in der Johannesoffenbarung vorkommende Wort παντοκράτωρ ist generell nur auf Gott als „Allherrscher“ bezogen (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22).

4.2 Jesus Christus als Heilmittler und Richter

Für den Verfasser der Offenbarung sind drei Aspekte der Christologie wesentlich: Jesu Tod, seine Stellung als erhöhter Herr und seine Funktion als Richter und Heilsvollender. Präexistenz und Menschwerdung spielen demgegenüber eine untergeordnete Rolle.

4.2.1 Jesus als „Lamm“

4.2.1.1 Jesus wird in der Offenbarung 28mal „Lamm“ (ἀρνίον) genannt, davon dreimal „das geschlachtete Lamm“ (ἀρνίον ... ὡς ἐσφαγμένον in 5,6 oder ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον in 5,12; 13,8). Diese Aussagen beziehen sich unverkennbar auf den Tod Jesu und auf die Identität des gestorbenen und im Himmel als Richter eingesetzten Jesus Christus. Als der „Erstgeborene von den Toten“ (πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, 1,5a) befindet er sich bei Gott und kann von sich sagen: „Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige; ich war tot und siehe, ich lebe in alle Ewigkeit“ (ἐγὼ εἶμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἔγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἶμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, 1,17b.18a; vgl. 2,8). Der Tod, den Jesus

erlitten hat, ist im Anschluß an das Bildmotiv vom Schlachten des Lammes in Jes 53,7 ausdrücklich als gewaltsamer Tod gekennzeichnet.

4.2.1.2 Daß der Tod Jesu soteriologische Bedeutung hat, geht aus einer Reihe von Stellen hervor. Schon in der Doxologie 1,5b.6 wird auf die Befreiung von unseren Sünden durch sein Blutvergießen und auf unsere Einsetzung in ein König- und Priestertum hingewiesen. Die Selbstaussage von 1,18, daß er tot war und in Ewigkeit lebt, ist verbunden mit der ihm übertragenen Macht über den Tod: „Ich habe die Schlüssel des Todes und der Unterwelt“ (*καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾄδου*). Nach der Übergabe des siebenfach versiegelten Buches wird er in 5,9 mit einem „neuen Lied“ gepriesen: „Würdig bist du, das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen; denn du wurdest geschlachtet (*ἐσφάγης*) und hast durch dein Blutvergießen Menschen für Gott erkaufte (*ἠγόρασας*) aus allen Stämmen und Sprachen und Völkern und Nationen“ (wiederaufgenommen in 14,3b.4). In 7,14 und 12,11 wird erneut auf das rettende „Blut des Lammes“ (*αἷμα τοῦ ἀρνίου*) hingewiesen.

4.2.2 Jesus als Erhöhter

4.2.2.1 Eine entscheidende Rolle spielt Jesus als der Erhöhte. In der Beauftragungsvision 1,9–20 erscheint er in himmlischer Gestalt als „Menschensohn“, wobei nicht der Hoheitstitel verwendet ist, sondern im Anschluß an Dan 7,13 von einer Erscheinung „gleich einem Menschensohn“ (*ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου*, 1,13) gesprochen wird. In 14,14f wird die Menschensohnbezeichnung (ebenfalls mit *ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου*) ausdrücklich wiederaufgenommen. Der erhöhte Menschensohn erscheint in der Beauftragungsvision 1,9–20 dem Propheten inmitten von sieben goldenen Leuchtern und trägt einen Kranz von sieben Sternen in seiner Hand, was in 1,20 auf die sieben Gemeinden und deren „Engel“ gedeutet wird.

4.2.2.2 Durch eine Fülle von Bildmotiven wird der Menschensohn in 1,13–16 in seiner Würde näher gekennzeichnet: Er ist bekleidet mit einem langen Gewand und einem goldenen Gürtel, Haupt und Haare sind wie weiße Wolle, die Augen wie Feuerflammen, die Füße wie glänzendes Golderz, und aus seinem Mund geht ein scharfes zweischneidiges Schwert hervor. Die Selbstvorstellungen in den Eingangswendungen der Sendschreiben greifen teilweise auf diese Attribute zurück (vgl. 2,1b.8b.12b.18b; 3,1b.7b.14b). Neu hinzu kommen dort die Prädikationen „der Sohn Gottes“ (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) in 2,18b sowie „der Heilige, der Wahrhaftige“ (*ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός*) in 3,7b und „der Amen heißt, der treue und wahrhaftige Zeuge“ (*ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς, ὁ πιστός καὶ ἀληθινός*) in 3,14b,

ferner „der Anfang der Schöpfung Gottes“ (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ) in 3,14c.

4.2.2.3 In anderer Weise wird der Erhöhte in Offb 5 geschildert. Hier ist es nicht die hoheitsvolle himmlische Gestalt des Menschensohnes, sondern das geschlachtete Lamm, das inthronisiert wird (5,6). Ihm wird das siebenfach versiegelte Buch (βιβλίον κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτὰ, 5,1) übergeben und damit die Funktion des Gerichtes und der Weltherrschaft. Aus diesem Grunde gilt ihm auch die dreifache Akklamation in 5,9f.12.13b. Diese Inthronisation ist die Grundlage für alles, was im folgenden über Jesu Gerichts- und Herrschaftsfunktion ausgesagt wird. Ihm gehört fortan die Herrschaft über den Erdkreis, und er besiegt nach 17,14 alle widergöttlichen Mächte.

4.2.3 Jesus als Vollender

4.2.3.1 Die große Schlußvision beginnt in 19,11–16 mit der Parusie des erhöhten Herrn. Er trägt als Herrschaftszeichen Diademe auf seinem Haupt, und er führt den Namen „Treu und Wahrhaftig“ (πιστὸς καὶ ἀληθινός, 19,11) sowie den Namen, den er allein kennt und der nun allen offenbar wird, nämlich „das Wort Gottes“ (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, 19,12f). Er erscheint mit einem blutgetränkten Gewand auf einem weißen Pferd. Er ist begleitet von einem großen himmlischen Heer und aus seinem Munde geht ein scharfes Schwert hervor. Als Richter und Herrscher über die ganze Schöpfung trägt er auf seinem Gewand den Namen „König der Könige und Herr der Herren“ (βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων, 19,16).

4.2.3.2 Die Heilsvollendung ist in 19,7 als „Hochzeit des Lammes und seiner sich dafür bereitgemachten Frau“ gekennzeichnet (ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἠτοίμασεν ἑαυτήν). Das wird in 21,9 und 22,17 wiederaufgenommen, wo die vollendete Gemeinde als „Braut“ Christi bezeichnet ist (νύμφη). In 21,1–22,5 steht jedoch das Bild vom neuen Jerusalem im Vordergrund, in dem es nach 21,22 keinen Tempel gibt, weil Gott selbst und das Lamm der Tempel sind. Und das Lebenswasser der Himmelsstadt geht nach 22,1 vom „Thron Gottes und des Lammes“ aus (θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου). Der Erhöhte partizipiert an Gottes Gottheit.

4.2.4 Präexistenz und Menschwerdung

4.2.4.1 Wieweit zumindest andeutungsweise von Präexistenz und Menschwerdung Jesu die Rede ist, wird immer wieder gefragt. Auf seine

Präexistenz wird zweifellos mit dem Prädikat „Anfang der Schöpfung Gottes“ (ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, 3,14) Bezug genommen. Hinzu kommt die Übertragung des Gottesprädikats „Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende“ auf Christus in 22,13 (ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, vgl. 1,8; 21,6). Doch diese Thematik wird im Unterschied zu den Erhöhungs- und Parusieaussagen nicht entfaltet.

4.2.4.2 Hinsichtlich der Menschwerdung kann auf 5,5 verwiesen werden, wo das geschlachtete Lamm bezeichnet wird als „der Löwe aus dem Geschlecht Juda, die Wurzel Davids“ (ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυὶδ), und auf 22,16b „Ich bin die Wurzel und der Stamm Davids“ (ἐγὼ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυὶδ). Hier sind ebenfalls kerygmatische Traditionen aufgenommen, die in der Gesamtkonzeption des Verfassers nicht näher ausgeführt werden. Zu der in Kap.12 berührten Geburt des Kindes durch die himmlische Frau vgl. unten 4.4.4.

4.3 Die Ekklesiologie

Der Begriff ἐκκλησία wird im Singular und im Plural zur Bezeichnung der Einzelgemeinden gebraucht (so in 1,4.11.20; 22,16 und häufig in den Sendschreiben). Als theologischer Leitbegriff spielt er keine Rolle.

4.3.1 Grundlegende Bedeutung für die Glaubensgemeinschaft hat die Doxologie am Ende des Präskripts in 1,5b.6. Sie spricht zunächst von dem, „der uns liebt und uns erlöst hat von unseren Sünden durch sein Blut“ (τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, 1,5b), was in 5,9 und 14,3c.4b mit dem Motiv des „Erkauftseins“ wiederaufgenommen wird (ἀγοράζειν). Die Doxologie schaut sodann voraus in die Zukunft; denn „er hat uns gemacht zu einem Königtum und zu Priestern für Gott und seinen Vater“ (ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, 1,6a), eine Aussage, die in 5,10 und 20,6b wiederkehrt, dort verbunden mit dem Gedanken der Mitherrschaft, der auch in 22,5c begegnet. Die Befreiung aus der Macht des Bösen und die Bestimmung zur Teilhabe an dem durch Christus bewirkten Heil kennzeichnet die Existenz der Glaubenden. Sie sind die „Berufenen und Erwählten“ (κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοί, 17,14).

4.3.2 Siegel für das Berufen- und Erwähltsein ist die Taufe. Im Anschluß an Ez 9,4 wird in 7,2f ein Versiegelungsakt geschildert; in 9,4 und 14,1 wird dieses Motiv erneut aufgenommen. Die Versiegelten (ἐσφραγισμένοι) tragen nach 14,1 „seinen Namen und den Namen seines Vaters geschrieben auf ihrer Stirn“ (τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ

γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν). Nach 7,4–8 sind es 144.000 Versiegelte. Die Zahl der 12 x 12.000 symbolisiert die Vollzahl der Erwählten und Teilhaber am künftigen Heil aus allen Stämmen Israels. Hinzu kommt nach 7,9f die große Menge aus allen Nationen, Stämmen und Sprachen (vgl. 5,9), die in der Vollendung mit weißen Kleidern angetan sind und Palmzweige in den Händen tragen. Sie alle sind es, „die dem Lamm nachfolgen“ (οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ), wie in 14,4f formuliert wird, was hier verbunden ist mit dem Motiv der Jungfräulichkeit, weil sie „untadelig“ (ἄμωμοι) gewesen sind.

4.3.3 Auf Erden geht es um Bewährung in Nachfolge und Glaube. In den Sendschreiben wird dieses Thema breit ausgeführt, zumal es in einzelnen Gemeinden oder bei einzelnen Gemeindegliedern zu nicht unerheblichen Problemen im Blick auf den Glaubensstand gekommen ist. Von den sieben Gemeinden werden nur zwei uneingeschränkt gelobt (Smyrna und Philadelphia), zwei andere werden erheblich getadelt (Sardes und Laodizea); bei den drei übrigen stehen Anerkennung und Warnung nebeneinander (Ephesus, Pergamon und Thyatira). Es wird vor allem zum Festhalten am Namen Jesu Christi und zur Treue im Glauben aufgerufen (vgl. 2,13, ferner 2,3.19; 3,8b.10a). Die Sendschreiben zeigen, daß es Gefahr von verschiedenen Seiten gibt. So hat sich teilweise eine Erlahmung im Blick auf Glaube und Glaubensgemeinschaft ergeben (vgl. 2,4f; 3,1b–3.15–20). Außerdem hat sich eine nicht ungefährliche Irrlehre breitgemacht (vgl. 2,14–16.20–25). Vor allem gilt es, in der Situation der Verfolgung standzuhalten, zumal es bereits Blutzeugen gegeben hat (2,13; vgl. 6,9–11). Daß das Leiden zu den Wesensmerkmalen der christlichen Existenz gehört, wird in den Sendschreiben und in den folgenden Kapiteln immer wieder betont (vgl. 2,3.9f.13; 3,8–11; 7,13–17; 11,3–13; 12,1–17; 21,3f). Eine besondere Rolle spielen daher die „Überwindersprüche“, die jeweils mit einem Verheißungswort verbunden sind; sie besitzen eine besondere, für die Johannesoffenbarung charakteristische Gestalt (τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ κτλ. u.ä.; vgl. 2,7b.11b.17b.26–28; 3,5.12.21, ferner 12,11; 15,2; 21,7).

4.3.4 Eine wichtige ekklesiologische Funktion hat die eigenartige, mit verschiedenartigen mythischen Elementen durchsetzte Schilderung von Kapitel 12. Es geht dabei um das Gegenüber einer von Gott erwählten Frau und einem widergöttlichen Drachen (12,3f.13.16f), dem Teufel und Satan (V.9), der auch mit der Schlange gleichgesetzt wird (V.9.14f). Das dabei geschilderte Geschehen spielt wechselweise im Himmel und auf Erden.

4.3.4.1 Die in dieser Vision erscheinende Frau ist zunächst eine von astralen Symbolen umgebene himmlische Gestalt, die angesichts ihrer

Schwangerschaft von der widergöttlichen Macht eines Drachen verfolgt wird (12,1–4). Sie hat ihr irdisches Gegenbild in einer Frau, die ein „männliches Kind“ geboren hat (ἔτεκεν υἷόν ἄρσεν), das nach Ps 2,9 „alle Völker mit eisernem Stabe weiden wird“ (V.5a.b). Dieses Messiaskind wurde „entrückt“ (ἠρπάσθη) zum Thron Gottes (V.5c), während die Frau in die Wüste flieht, wo Gott ihr einen Ort bereitet hat (12,6.14).

4.3.4.2 Der Drache, der seine himmlische Stellung als „Verkläger“ (κατήγωρ, 12,10b, vgl. Hi 1,6–12) nach dem Krieg des Erzengels Michael und seiner Engel mit ihm verloren hat (12,7–9), führt auf Erden seinen Kampf gegen die Frau, die einen Sohn geboren hat, fort (12,12b), kann sie aber nicht überwinden (12,13–16). Da er weder dem Kind noch der Frau etwas antun konnte, beginnt er in seinem Zorn nun „Krieg zu führen mit den übrigen aus ihren Nachkommen, die die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben“ (ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς τῶν τηρούντων τὰς ἐντολάς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, 12,17).

4.3.4.3 Himmlisches und irdisches Geschehen korrespondieren miteinander. Was im Himmel spielt, ist die Verfolgung der schwangeren Frau (12,1–4), die Entrückung des Kindes (V.5b) und der Jubel über den Sturz des Drachen (12,10–12a). Auf Erden ereignet sich – zunächst ohne erkennbaren Ortswechsel – die Geburt des Kindes (V.5a), die Flucht der Frau in die Wüste (V.6.14), ihre Bedrohung (V.15f) und die Verfolgung ihrer übrigen Nachkommen (V.17). Während der Drache seinen Platz im Himmel verliert, behält die Frau ihre doppelte Stellung als himmlische, mit Sonne, Mond und Sternen umkleidete Frau und als irdische Gestalt.

4.3.4.4 Damit stellt sich die Frage nach der Identität dieser Frau. Als irdische Frau ist sie unverkennbar die Mutter des Messias. Da gleichzeitig von ihren „übrigen Nachkommen“ die Rede ist, bedeutet das, daß sie auch als Mutter der Kirche verstanden wird. Auch wenn die Identifizierung nicht ausdrücklich vorgenommen wird, geht es um das unvergängliche himmlische Urbild der Mutter Jesu und der Kirche. Als irdische Erscheinung hat die Kirche insofern ein strahlendes und unangefochtenes himmlisches Gegenbild, das zugleich ihr künftiges Ziel darstellt.

4.4 Die Zeit der Drangsal

Ähnlich wie Mk 13 versteht die Johannesoffenbarung die gesamte Zeit zwischen Ostern und Parusie als eine Zeit der eschatologischen „Drangsal“ (θλιψις), auch wenn der Begriff nicht sehr häufig vorkommt (vgl. 1,9; 2,9f.22; 7,14). Mit der Inthronisation des geschlachteten Lammes

beginnen die Ereignisse, die dem Eschaton unmittelbar vorangehen. Nicht nur das Heil, auch das Gericht Gottes ist bereits angebrochen.

4.4.1 Die Schilderungen in den drei Visionszyklen über die sieben Siegel, die sieben Posaunen und die sieben Schalen dienen dazu, alles Geschehen in der Zeit zwischen Ostern und Parusie darzustellen. Dabei geht es um ein zielgerichtetes Geschehen, das über eine Zeit der Not und des Unheils hinausführt zum endgültigen Heil. Die irdischen Ereignisse erfolgen alle vom Himmel her, was besagt, daß jede Form der Drangsal von Gott beziehungsweise von dem an seiner Stelle handelnden Christus veranlaßt ist. Dabei steht alles unter dem Vorzeichen, daß das Heil bereits offenbar geworden ist und daß es Rettung gibt. Bei den Katastrophen handelt es sich einerseits um Geschehnisse, die Ausdruck der Vergänglichkeit sind und auf das bevorstehende Ende der Welt hinweisen; Katastrophen sind andererseits aber auch durch die Unbußfertigkeit und Gottlosigkeit der Menschen veranlaßt und stehen insofern im Zusammenhang mit dem Gericht. Die Macht des Bösen nimmt in der Zeit der Drangsal noch zu. Eine Bereitschaft zur Umkehr besteht unter den gottlosen Menschen trotz aller Bedrängnis nicht (9,20f; 16,9.11; viermal *οὐ μετενόησαν*), was vor allem in dem zusätzlichen Abschnitt über die beiden Zeugen zum Ausdruck gebracht ist; deren Botschaft wird abgewiesen und sie selbst werden umgebracht (11,3–13). Das bereits ergehende Gericht ist ein Hinweis darauf, daß alles Böse und alle Gottlosigkeit besiegt werden wird.

4.4.2 Eine besondere Bedeutung haben die Kapitel 13 und 17+18. Die Macht des Bösen soll hier in ihrer widergöttlichen Wesensart aufgedeckt werden.

4.4.2.1 In Kap. 13 geht es bei dem „Tier“ (*θηρίον*) aus dem Meeresabgrund um den Antichristen, der sich der Weltherrschaft bemächtigt und einen religiösen, göttlichen Anspruch erhebt (13,1–10). Es wird unterstützt von einem zweiten Tier, das aus der Erde aufsteigt und die Funktion des falschen Propheten übernimmt, um durch Zeichen und Wunder die Macht des ersten Tieres zu festigen (13,11–17). Diesem Antichristen und seinem Propheten ist für eine beschränkte Zeit Wirkungsmöglichkeit eingeräumt (13,5b; vgl. 2 Thess 2,5–12). Dem ersten Tier hat der „Drache“ (*δράκων*), der sich nach seinem Sturz aus dem Himmel an den Strand des Meeres gestellt hat (12,18), seine Macht übergeben. Es erscheint mit mehreren Köpfen, von denen einer tödlich verwundet, aber wieder geheilt wird, was zur Anbetung des Drachen und des Tieres durch diejenigen führt, die „nicht im Buch des Lebens stehen“ (13,3f.8). Neben der Lästerung Gottes ist dem Tier als dem Antichristen die Macht gegeben, „Krieg zu führen gegen die Heiligen und sie zu überwinden“ (13,7). Das zweite Tier veranlaßt die Menschen, dem ersten Tier ein Standbild zu errichten,

und verleiht diesem die Fähigkeit zu sprechen; alle, die dieses Standbild nicht anbeten, werden getötet (13,15).

4.4.2.2 So unverkennbar in diesem Kapitel die Bezugnahme auf den religiösen Anspruch des Imperium Romanum und seines Kaisers ist, gleichwohl hat der Text eine grundsätzliche Bedeutung: Alle widergöttliche Macht auf Erden ist letztlich das Werk des Antichristen, der in menschlichen Gestalten erscheint. Deshalb geht es auch bei der geheimnisvollen Zahl 666, die man „berechnen“ soll (ψηφίζεῖν, 13,18), nicht um einen einzelnen Kaiser, sondern um die mythische Figur des *Nero redivivus*, der, da es sich ja um die „Zahl eines Menschen“ (ἀριθμὸς ἀνθρώπου) handelt, in vielerlei menschlichen Machthabern als Antichrist in Erscheinung treten kann.

4.4.2.3 Die drastische Schilderung der Hure Babylon und ihres Untergangs macht entsprechend deutlich, was Gottlogigkeit ist und wozu sie die Menschen führt. Ein Engel deutet dem Propheten, was das „Geheimnis der Frau und des Tieres“ (τὸ μυστήριον τῆς γυναικὸς καὶ τοῦ θηρίου) ist, auf dem sie sitzt (17,7). Die sieben Häupter des Tieres sind sieben Berge und seine zehn Hörner sind zehn Könige, die herrschen und gegen das Lamm kämpfen werden (17,9–14). Aber trotz aller Überheblichkeit und Maßlosigkeit wird ihre Macht ein Ende haben, und ein großer Klagegesang aller Betroffenen wird beginnen. Der Bezug auf Rom als widergöttliches Imperium ist auch hier unverkennbar. Es geht um das Phänomen einer weltweiten Macht, zu der sich die Gottlosigkeit erhebt.

4.4.3 Die Zeit der Drangsal, die für die Gottlosigkeit beginnendes Gericht bedeutet, beinhaltet für die Gemeinde Jesu Christi Leiden und Verfolgung. Dazu gehört auch, daß der Raum der Gemeinde in der Welt enger wird, wie mit der Tempelvermessung in 11,1f deutlich gemacht wird. Alle Not steht aber für sie unter dem Vorzeichen des bereits angebrochenen Heils und der bevorstehenden Vollendung. Hier gilt das Wort 13,9f: „Hat jemand Ohren, der höre (εἰ τις ἔχει οὖς ἀκουσάτω). Wenn jemand ins Gefängnis (αἰχμαλωσία) soll, dann geht er ins Gefängnis; wenn jemand mit dem Schwert getötet werden soll (ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι), wird er mit dem Schwert getötet werden. Hier geht es um die Geduld und den Glauben der Heiligen (ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων)“.

4.4.4 Es bleibt noch die Frage nach dem tausendjährigen Reich in 20,4–6 zu beantworten. Unter Aufnahme einer jüdisch-apokalyptischen Tradition ist hier von einer vorläufigen Zeit des Heiles gesprochen, in der der Satan gebunden und die erste Auferstehung bereits erfolgt ist. Mit Recht ist der Chiliasmus im Sinn einer irdischen Verwirklichung der uneingeschränkten Christusherrschaft stets abgelehnt worden. Auf der

anderen Seite ist es nicht textgemäß, die Aussagen ganz allgemein auf die Kirche zu beziehen. Der in Offb 19,11–20,15 vorliegende Zusammenhang mit Parusie und Gericht ist für den Text in jedem Fall konstitutiv. Wie in den Siebener-Zyklen trotz aller Katastrophen die gegenwärtige Heilsteilhabe der Glaubenden betont wird, so werden im Zusammenhang des Endgerichts die Glaubenden in besonderer Weise bewahrt bleiben. Es geht darum, daß bei aller Not, bei allem Leid und bei wachsender Anfechtung bis in die Situation der Parusie und des Gerichtes hinein die Gewißheit der Heilsteilhabe besteht. Mitten in der Zeit schlimmster Bedrängnis gibt es eine Zeit der Ruhe, in der die Erwählten ihren Dienst als „Priester Gottes und Christi“ (20,6) ausüben können.

4.5 Das jüngste Gericht

So sehr die Geschichte zwischen Ostern und Parusie bereits im Lichte des Gerichts steht, das abschließende Urteil fällt erst am Ende der Tage nach Jesu Wiederkunft.

4.5.1 In vielfältigen Bildern apokalyptischer Prägung wird das Gerichtsgeschehen in 19,17–20,15 beschrieben. Die drei Teilabschnitte in 19,17–21, in 20,1–3.7–10 und in 20,11–15 überlagern sich in Einzelheiten und sind nicht ganz spannungsfrei. Wie in den Visionszyklen gibt es dabei durchaus Wiederholungen, es läßt sich auch keine logisch völlig klare Abfolge herstellen. So kann man z.B. fragen, welche Menschen sind denn bei der ersten und welche bei der zweiten Gerichtshandlung betroffen; und wie steht es bei dem forensisch verstandenen dritten Gerichtsakt: werden alle Menschen noch einmal vor das Gericht gestellt oder nur ein Teil derselben? Die Teilabschnitte haben aber jeweils ihren besonderen Schwerpunkt: Gericht über das Tier und seinen Propheten, Gericht über den Satan und Gericht über die wiedererweckten Menschen. Das besagt, daß es um das Ende aller Verführung zur Gottlosigkeit, um das Ende der Macht des Bösen und um das Ende der Macht des Todes geht.

4.5.2 Die Konfrontation mit dem wiederkommenden Herrn bedeutet Gericht. Nach 19,15 ist er es, der in Vertretung Gottes das definitive Urteil vollziehen wird. Von ihm werden offensichtlich die strafenden Engel in 19,17 und 20,1 herabgesandt sowie das Feuer vom Himmel, das nach 20,9f den Teufel vernichtet. Dann aber ist es in 20,11 Gott selbst, der auf einem großen weißen Thron sitzt, vor dem Erde und Himmel „entfliehen“ (φεύγειν). Die Toten werden auferweckt, und vor seinem Richterstuhl wird ein Gericht aufgrund der Bücher vollzogen, in denen die Taten aller Menschen verzeichnet sind. Wer dabei nicht bestehen

kann, verfällt zusammen mit dem Tod und seiner Macht der Verdammnis, dem „zweiten Tod“ (ὁ θάνατος ὁ δεύτερος, 20,14f). Wer aber im „Buch des Lebens“ (βιβλίον τῆς ζωῆς, 20,12) verzeichnet ist, empfängt das ewige Heil.

4.6 Die Heilsvollendung

4.6.1 Bereits die Überwindersprüche der Sendschreiben enthalten bildhafte Aussagen über die Heilsvollendung (ebenso 12,11; 15,2; 21,7). Erstmals ausführlich wird in 7,4–17 von der Heilsvollendung gesprochen. Die Erlösten stehen in weißen Gewändern vor dem Thron Gottes und des Lammes, sie haben teil an dem himmlischen Gottesdienst und dienen Gott unablässig. Alles Leiden ist ihnen abgenommen. „Das Lamm in ihrer Mitte vor dem Thron wird sie weiden und sie zu den Quellen lebendigen Wassers führen“ (7,17a). Auch in 14,1–5 richtet sich der Blick auf die Heilsvollendung; die Erlösten, die freigekauft sind von der Erde, singen vor Gottes Thron ein „neues Lied“ (V.3: ᾠδὴ καινή). In 19,1–8 geht es dann um den im Himmel schon vorweggenommenen Jubel über den Fall Babylons und die Macht alles Bösen. Schließlich wird in 21,1–22,5 das Heil abschließend mit einer Vielzahl von Bildmotiven dargestellt. Die Gemeinschaft der Erlösten ist „die Braut, die Frau des Lammes“ (ἡ νύμφη, ἡ γυνὴ τοῦ ἀρνίου, 21,9b). Sie dürfen trinken von dem lebendigen Wasser, das von Gottes Thron ausgeht und von den Früchten der Bäume essen (22,1f), und sie werden Gottes Angesicht schauen (22,4a).

4.6.2 Die in der apokalyptischen Prophetie des Frühjudentums sich durchsetzende Erwartung einer Totalerneuerung ist von Jesus übernommen worden und hat sich in der Urchristenheit allgemein durchgesetzt. Die Vollendungsvision in Offb 21,1–22,5 verwendet die Motive des neuen Himmels und der neuen Erde, des herabkommenden himmlischen Jerusalem sowie des Lebensstromes. Die Erwartung des neuen Himmels und der neuen Erde ist seit Jes 65,17–25 ein Zentralgedanke der Zukunftserwartung. Sie ist auch der Leitgedanke der Vollendungsvision der Johannesoffenbarung. In 21,1 wird ausdrücklich die Aussage über das Vergehen des alten Aons aus 20,11 aufgenommen. Dann folgt das Bild der Himmelsstadt, dem das Motiv des Lebensstromes zugeordnet ist. Die Vorstellung vom neuen Jerusalem, das in seiner Pracht dargestellt wird, dient dabei als Interpretament für das, was neue Schöpfung heißt. Die Vollkommenheit der göttlichen Neuschöpfung soll gegenüber der durch Sünde gekennzeichneten Unvollkommenheit der ersten Schöpfung mit allem Nachdruck vor Augen geführt werden. Der neue Himmel und die

neue Erde überwölben und umgreifen gleichsam das neue Jerusalem, das die Heimat der Geretteten ist.

4.6.3 Da es in der Darstellung des neuen Jerusalem vor allem um die Gottesbeziehung geht, wird über das Leben auf der neuen Erde, wenn alles verwandelt und erneuert ist, wenn Gerechtigkeit und Friede herrschen, wenig ausgesagt. In 21,4 wird lediglich darauf hingewiesen, daß es kein Leid, kein Geschrei und keinen Schmerz mehr geben wird, daß Gott die Tränen abwischt und daß der Tod nicht mehr sein wird. Es ist die Gemeinschaft mit Gott, auf die wir zugehen dürfen, weswegen es in 21,3 von vornherein heißt: „Siehe, das Zelt Gottes bei den Menschen; er wird bei ihnen zelten; sie werden sein Volk sein, und er selbst wird als ihr Gott bei ihnen sein“ (ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ’ αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ’ αὐτῶν ἔσται). Dem entspricht auch der letzte Überwinderspruch der Johannesoffenbarung in 21,7: „Wer überwindet, der wird dieses ererben, und ich werde ihm Gott sein, und er wird mir Sohn sein“ (ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός, vgl. 2 Sam 7,14 zu V.7b). So bedarf es auch keines Tempels, weil Gott und das Lamm ihr Tempel ist. Menschen aus allen Völkern werden in die Stadt einziehen und Heilung erfahren, soweit sie im Buch des Lebens eingetragen sind (21,24–27). Sie haben teil an dem Lebenswasser und dem Holz des Lebens und sind zum Mitherrschen in Ewigkeit bestimmt (22,1–5).

4.6.4 Spielt schon bei der Darstellung der Drangsale in den drei Siebener-Zyklen die metaphorische Redeweise eine wichtige Rolle, weil konkrete Ereignisse transparent gemacht werden für das darin sich vollziehende Handeln Gottes, so besitzt erst recht bei den Aussagen über die Heilsvollendung die Bildrede hohe Bedeutung. Was wir darüber sagen können, ist begrenzt durch unsere bedingte Erkenntnis. Wir könnten von Zukünftigem überhaupt nichts sagen, wenn es nicht durch die irdische Erfahrung der Heilswendung Gottes deutliche Hinweise gäbe für sein zukünftiges Vollendungshandeln.

4.6.5 Der Verfasser der Offenbarung ist zweifellos ein Vertreter der noch lebendigen Naherwartung. Das zeigt gleich der Prolog, wo es heißt, daß durch die Offenbarung Jesu Christi seinen Knechten gezeigt werden soll, „was in Kürze geschehen muß“ (ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, 1,1ab). Das wird am Ende des Buches in 22,6c wieder aufgenommen. Außerdem begegnet mehrfach das „Siehe, ich komme bald“ (ἔρχομαι ταχύ, 3,11a; ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, 22,7a.12a; vgl. auch 2,16.25). Aber die Naherwartung ist durch die ausführliche Schilderung der zwischenzeitlich zu erwartenden Ereignisse in einem nicht unerheblichen Maße modifiziert. Ähnlich wie bei Paulus dient sie der Ermahnung zur steten Bereitschaft,

und darüber hinaus geht es im Zusammenhang mit der Zusage „Ja, ich komme bald“ um das inständige Gebet der Gemeinde: „Amen, komm Herr Jesus“ (ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ), was in 22,20 zweifellos mit Absicht am Schluß des Buches vor dem Segenswort steht.

5. Der prophetische Charakter des Buches

5.1 Prophetische Darstellungselemente

5.1.1 Schon der Prolog 1,1–3 weist nachdrücklich auf den prophetischen Charakter der Schrift hin. Die Sendschreiben sind, wie bereits festgestellt, ihrem Charakter nach brieflich gerahmte Prophetenrede. Visionen und Auditionen gehören zum festen Bestand prophetischer Tradition. Die Formulierung „(und) ich sah“ begegnet in 1,12 und dann regelmäßig in 4,1; 5,1; 6,1 und öfter. Auch das „steige herauf“ in 4,1b gehört zum Bestand prophetischer Schilderungen, ebenso das „ich will dir zeigen“ (4,1b; vgl. 17,1; 21,9.10; 22,1; auch 1,1; 22,6). Dasselbe gilt für die Gestalt des *angelus interpres* in 5,5; 7,13–17; 19,9f und 22,8f. Alle diese Elemente dienen nicht einer äußeren Stilisierung, sondern sind Ausdruck des prophetischen Auftrags, den der Verfasser empfangen hat.

5.1.2 Ein Kennzeichen besonderen prophetischen Anspruchs ist es, wenn der Verfasser seinem Buch in 22,18f die bereits erwähnte „Kanonisierungsformel“ beifügt, wonach an dem Wortlaut des Textes unter keinen Umständen durch Zusatz oder Kürzung etwas geändert werden darf. Damit gibt er seiner Schrift einen besonderen Rang im Blick auf den gottesdienstlichen Gebrauch.

5.2 Die Selbstaussagen des Propheten

5.2.1 Im Prolog seines Buches 1,1f(3) weist Johannes darauf hin, daß Gott selbst ihm durch einen Engel die nachfolgend niedergeschriebene Offenbarung gegeben habe, um seinen Knechten zu zeigen, was in Kürze geschehen wird. Deshalb hat er „das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu Christi, welches er gesehen hat, bezeugt“ (ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδεν)

5.2.2 Die Beauftragungsvision 1,9–20 beschreibt im einzelnen den Vorgang des Offenbarungsempfangs. An einem „Herrentag“ (κυριακὴ ἡμέρα) ist Johannes „vom Geist erfaßt worden“ (ἐγενόμην ἐν πνεύματι). Er hört eine Stimme, die ihm die Anweisung zum Schreiben gibt (V.11),

und er erblickt den erhöhten Menschensohn, dessen Inthronisation und künftiges Wirken er bezeugen soll (V.12–16). Es ist der Lebendige, der tot war und nun in alle Ewigkeit lebt und der über die Schlüssel des Todes und der Unterwelt verfügt (V.17f).

5.2.3 Eine zusätzliche Beauftragung erfolgt in 10,1–11, wo dem Propheten im Anschluß an ein Motiv aus Ez 2,8–3,3 von einem Engel ein kleines Buch gereicht wird, das er verschlingen muß. Damit verbunden ist die Aufforderung, abermals zu weissagen über Völker und Herrscher. Der bittere und der süße Geschmack des Büchleins weist auf die Gerichts- und Heilandsankündigungen hin, für deren erneute Verkündigung er gestärkt werden soll.

5.2.4 Vor Beginn der großen Schlußvision 19,11–22,5 hat der Verfasser in 19,9f ein Zwischenstück eingeschoben, das seine Aufgabe als Prophet betrifft.

5.2.4.1 Es geht zunächst wie in 1,11.19; 14,13 und 21,5 wieder um die Aufforderung zur Niederschrift des Geschauten und Gehörten (γράφον). Es folgen in 19,9b eine Seligpreisung derer, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind, und in 19,9c eine Bestätigung der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit „dieser Worte“ (οὔτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσιν). 19,10a.b berichtet von der Anwesenheit des Deuteengels, dem der Prophet als seinem „Mitsknecht“ (σύνδουλος) keine Verehrung zu erweisen hat (vgl. 22,8f). Entscheidend ist der abschließende Satz in 19,10c: „Denn das Zeugnis Jesu ist der Geist der Prophetie“ (ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας).

5.2.4.2 Das „Zeugnis Jesu“ ist sowohl das von Jesus selbst gewährte Zeugnis als auch das Zeugnis über Jesus, das der Prophet weitergibt. Dieses Zeugnis ist Grundlage und Kriterium aller Prophetie. Das findet seinen besonderen Ausdruck darin, daß das Zeugnis mit dem „Geist der Prophetie“ (πνεῦμα τῆς προφητείας) geradezu gleichgesetzt wird. Das besagt nichts anderes, als daß der durch den Propheten wirkende Geist das „Zeugnis Jesu“ den Menschen vermittelt. Ist das „Zeugnis Jesu“ der maßgebende Inhalt der Prophetie, so ist umgekehrt der Geist die Kraft, die dieses Zeugnis durch den Propheten immer wieder aktualisiert. In diesem Sinn ist 19,10c ein Schlüssel zum Verständnis des ganzen Buches. Der Text zeigt, wie der Verfasser seinen Auftrag und seinen prophetischen Dienst verstanden hat.

5.2.4.3 Von da aus ist ein Blick auf das Geistverständnis der Johannesoffenbarung zu werfen. Sieht man von dem Zitat aus Ez 37,5.10 in 11,11 und von den Aussagen über einen dämonischen Geist in 16,13f; 18,2 ab, so bleiben nur Stellen, in denen entweder von dem Geist bzw. den Geistern Gottes oder Christi die Rede ist oder vom prophetischen Geist.

In 1,4 werden sieben Geister erwähnt, die sich vor dem Thron Gottes befinden (τὰ ἑπτὰ πνεύματα ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ, vgl. 4,5). Diese sieben Geister werden in 3,1 mit Christus in Beziehung gesetzt; er hat „die sieben Geister Gottes“ in seiner Hand. In 5,6 werden sie mit den sieben Augen des geschlachteten Lammes gleichgesetzt und sind „ausgesandt auf die ganze Erde“ (ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν). Es sind also göttliche Kräfte, die vom Himmel ausgehen, wie das ähnlich für die Engel in Hebr 1,14 gilt. Daneben gibt es dann den Geist, von dem der Prophet erfaßt wird (1,10; 4,2; 17,3; 21,10) und in dessen Vollmacht er spricht. In den Sendschreiben ist es der erhöhte Herr selbst, der durch den Geist seine Gegenwart erweist; darum werden die Glaubenden aufgefordert, zu hören, „was der Geist den Gemeinden sagt“ (τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις, 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). In diesem Sinn gehören eben das „Zeugnis Jesu“ und der in der Prophetie wirksame Geist zusammen. In 22,6 wird von dem „Gott der Geister der Propheten“ (ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν) gesprochen, wobei es an dieser Stelle zugleich um die Vermittlung einer Botschaft durch Sendung eines Engels zu dem Propheten geht (vgl. 1,1). An zwei Stellen wird sodann noch von einem himmlischen Geist gesprochen; in 14,13 bestätigt er die Seligpreisung der Verstorbenen, und in 22,17 spricht er zusammen mit der himmlischen „Braut“ (νύμφη) einen Ruf zum endzeitlichen Kommen des Erlösers aus, den die irdische Gemeinde aufnehmen soll. Überraschend ist bei diesem Befund, daß in der Johannesoffenbarung nirgendwo im Blick auf die Glaubenden und Getauften von der Geistesgabe gesprochen wird. Abgesehen von dem himmlischen Geist bzw. den sieben himmlischen Geistern ist nur vom prophetischen Geist die Rede.

6. Die Bedeutung der Johannesoffenbarung

Das Buch der Offenbarung hat in der Geschichte der Kirche entweder ganz einseitig Aufmerksamkeit gefunden und schwärmerische Erwartungen geweckt oder es ist an den Rand gedrängt und kaum beachtet worden. Umso notwendiger ist es, abschließend nach der Bedeutung der Schrift für den christlichen Glauben zu fragen. Bei aller Fremdheit der Darstellung aufgrund der stark apokalyptisch geprägten Denkweise darf nicht übersehen werden, daß es sich um ein urchristliches Zeugnis von erheblicher Relevanz handelt.

6.1 Die Johannesoffenbarung ist ein Buch der Heilsgewißheit, verbunden mit der Hoffnung auf die bevorstehende Vollendung. Das urchristliche Bekenntnis, daß mit Jesu Erscheinen, seinem Tod und seiner Erhö-

hung Heil verwirklicht wurde, das erfahren werden kann und Zuversicht begründet, ist Grundlage der prophetischen Verkündigung. Es findet seinen Ausdruck darin, daß schon in der Gegenwart der Blick in den Himmel gerichtet werden kann, wo das vollendete Heil bereits verwirklicht ist.

6.2 Die Johannesoffenbarung ist zugleich ein Buch, in dem alles Geschehen in der Welt und ihrer Geschichte auf das Handeln Gottes und Christi zurückgeführt wird (vgl. Am 3,6f). Alles irdische Geschehen wird transparent, so daß Gottes Walten darin erkannt werden kann. Wie keine andere Schrift des Neuen Testaments leitet die Johannesoffenbarung zu einer Gesamtsicht der Geschichte seit dem Auftreten Jesu Christi an. Sie beleuchtet das „Vorletzte“ konsequent im Lichte des „Letzten“. Nur von der Zukunft her kann das Geschehen in dieser Welt verstanden werden. Das gilt auch dort, wo es um Katastrophen geht, die über die Welt hereinbrechen. Sie sind ebenso Zeichen der Vergänglichkeit des Irdischen als auch Urteil über die Gottlosigkeit. Gerade für die Drangsale, die den Menschen widerfahren, will der Prophet eine Verstehenshilfe geben, indem er sie transparent macht für Gottes Wirken. Aber entscheidend ist das von Hoffnung getragene Zeugnis, daß das Ziel Gottes nicht das Unheil, sondern das Heil für die Welt ist.

6.3 Die Johannesoffenbarung ist als Buch des Gerichtes nicht nur Erinnerung daran, daß alle Kreatur sich vor Gott verantworten muß. Das gilt für Ungläubige wie für Glaubende. Es ist vor allem ein Zeugnis dafür, daß die Macht der Bosheit und der Gottlosigkeit keinen Bestand hat, sondern überwunden und verurteilt wird. Es bleibt allerdings die Frage nach der Bedeutung der Aussagen über ein vernichtendes Strafgericht, das in der Johannesoffenbarung eine große Rolle spielt. Steht das in Einklang mit der Botschaft Jesu, wie sie im Blick auf das Gericht etwa in Mt 25,31–46 formuliert ist? Steht das, noch viel grundsätzlicher gefragt, in Einklang mit der urchristlichen Botschaft von der überströmenden Gnade Gottes? Es ist gegenüber der biblischen Tradition sicher unangemessen, alle Gerichtsaussagen zu eliminieren und stattdessen eine Allversöhnungslehre zu vertreten, wie das seit *Origenes* immer wieder geschehen ist. Es ist aber genauso unangemessen, auf einem Strafgericht über alle ungläubigen Menschen zu insistieren. Hier stoßen wir an die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens und würden in Gottes unerforschliche Geheimnisse einzudringen versuchen.

6.4 Die Johannesoffenbarung ist ein Buch des Trostes. Angesichts der Realität der Welt und der noch bestehenden Macht des Bösen will sie den Glauben stärken und zur Standhaftigkeit ermahnen. Bei allem Leiden, das zur Signatur des menschlichen Lebens in der Zeit der eschatologischen

Drangsal gehört, will sie ermutigen und Zuversicht vermitteln. Sie ist getragen von der Gewißheit, daß mit Jesu Tod eine Befreiung aus aller widergöttlichen Macht gewährt und Zuversicht ermöglicht ist. In diesem Sinn ist sie ein Zeugnis lebendiger Hoffnung. Gerade angesichts einer Weltangst und Untergangsstimmung kann dieses Buch der Bibel eine Hilfe zur Orientierung und eine Stärkung des Glaubens sein.

6.5 Die Tatsache, daß die Johannesoffenbarung ein Zeugnis lebendiger Naherwartung ist, hebt ihre Bedeutung nicht auf. Auch angesichts einer langen Zeiterfahrung bleibt die Gewißheit des verwirklichten Heils und des in allem Geschehen waltenden Gottes ebenso bestehen wie die Erwartung der Zukunft Gottes, wofür Parusie, Endgericht und Heilsvollendung kennzeichnend sind. Die Erwartung der Parusie als kommende Begegnung mit Jesus Christus als unserem Herrn gehört nicht zufällig zum ältesten Bestand der urchristlichen Überlieferung. Das Endgericht bedeutet ein abschließendes Rechenschaftablegen vor Gott über unser Leben. Die Heilsvollendung ist die endgültige Teilhabe am dem, was in aller Vorläufigkeit bereits erfahren werden kann. Es geht, unabhängig von einer zeitlichen Frist, um die erwartete unmittelbare Begegnung mit Jesus Christus, um das Schauen von Angesicht zu Angesicht nach der Zeit des glaubenden Hoffens und Vertrauens (vgl. 2 Kor 5,7).

Teil VI

*Die theologischen Konzeptionen der synoptischen Evangelien
und der Apostelgeschichte*

§ 28 Grundsätzliches zur Bestimmung der Theologie der Synoptiker und der Apostelgeschichte

1. Zur Forschungsgeschichte

1.1 Alte Kirche, Mittelalter und frühe Neuzeit

Das Ineinander von Bericht und Deutung, das uns in den Evangelien und in der Apostelgeschichte begegnet, wurde durch Jahrhunderte hindurch unreflektiert übernommen und als Darstellung der irdischen Geschichte Jesu und der Frühzeit der Christenheit gelesen. Die Verwendung mehrerer Evangelienchriften nebeneinander war ursprünglich veranlaßt durch den Gebrauch in verschiedenen Kirchengebieten. Als die Evangelien überall bekannt wurden und nebeneinander Verwendung fanden, wurde der Versuch einer Verschmelzung unternommen. Die Evangelienharmonie *Tatians* ist zwar verworfen, in der Tendenz aber beibehalten worden, sofern alle vier Evangelien als eine Einheit angesehen wurden, die sich gegenseitig ergänzen. Diese Auffassung galt im wesentlichen unverändert in der Alten Kirche, im Mittelalter und in der reformatorischen und nachreformatorischen Zeit.

1.2 Die Beurteilung der Evangelien im 18. und 19. Jahrhundert

1.2.1 Eine neue Betrachtungsweise setzte sich im 18. Jahrhundert durch. Hatte *Johann Gottfried Herder* die Abhängigkeit von der mündlichen Tradition und die stilistische Verschiedenheit der Evangelien, gerade auch der Synoptiker, hervorgehoben, so waren es alsbald die Probleme der literarischen Beziehung, des Alters und der historischen Zuverlässigkeit, die in den Vordergrund rückten.

1.2.2 Eine konsequente Unterscheidung zwischen den synoptischen Evangelien und dem Johannesevangelium ist 1835/36 mit dem aufsehenerregenden zweibändigen Werk über „Das Leben Jesu“ von *David Fried-*

rich Strauß durchgeführt worden, wobei er nicht nur die literarische Verschiedenheit, sondern die inhaltliche Unvereinbarkeit hervorhob und den geschichtlichen Wert der johanneischen Darstellung bestritt. Unabhängig von der sachlichen Beurteilung des Johannesevangeliums durch Strauß setzte sich die prinzipielle Unterscheidung zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium alsbald durch.

1.2.3 Hinsichtlich der Synoptiker selbst interessierten zunächst nur die literarkritischen Fragen nach der gegenseitigen Abhängigkeit sowie die Frage nach dem „historischen Jesus“, nicht dagegen die theologische Eigenart der einzelnen Evangelien. Sie wurden lediglich als Material für die Rekonstruktion der Verkündigung und Geschichte Jesu angesehen. Dabei wurden die jüngeren Elemente der Tradition und die redaktionellen Bestandteile weitgehend als unergiebig oder fehlerhaft ausgeschieden.

1.3 Evangelienforschung im 20. Jahrhundert

1.3.1 Ein neuer Schritt wurde 1901 mit dem Buch von *William Wrede* über „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“ vollzogen. Zwar stand seine Arbeit unter der Leitfrage, wie es zu einer Verbindung der unmessianischen Verkündigung Jesu mit der messianischen Tradition der Urgemeinde kommen konnte, wofür seiner Meinung nach die Auffassung vom Messiasgeheimnis eine Hilfe geboten hat; aber seine Darstellung des Messiasgeheimnisses bei Markus und dessen Veränderung in den anderen Evangelien war gleichzeitig eine erste wichtige Abhandlung über die theologische Konzeption des Markusevangeliums. Hier ist vieles vorweggenommen worden, was die spätere redaktionsgeschichtliche Fragestellung an Erkenntnissen gewonnen hat.

1.3.2 Ein weiterer Schritt ergab sich im Zusammenhang mit der form- und traditionsgeschichtlichen Analyse des synoptischen Überlieferungsgutes. Die Erkenntnis der bereits in der mündlichen Weitergabe erreichten Prägung bzw. Umprägung des Evangelienstoffes und der Nachweis der Eigenart vorgegebener Sammlungen warfen ein neues Licht auf die Arbeitsweise der Evangelisten. Obwohl die Synoptiker zunächst vor allem in ihrer Funktion als Sammler betrachtet worden sind, wurden von *Martin Dibelius* und *Rudolf Bultmann* bereits wichtige Beobachtungen zur je verschiedenen Eigenart der synoptischen Evangelien gewonnen.

1.3.3 Erst mit der redaktionsgeschichtlichen Untersuchung der Synoptiker wurde konsequent nach der theologischen Eigenart der einzelnen Evangelien gefragt. Grundlegende Erkenntnisse der Arbeit Wredes konn-

ten jetzt fruchtbar gemacht werden. Es wurde zudem ein methodisches Konzept entwickelt, das der Gesamtinterpretation der einzelnen synoptischen Evangelien gerecht wurde. Was *Hans Conzelmann* 1954 zunächst für das Lukasevangelium herausgearbeitet hatte, untersuchten 1956 *Willi Marxsen* für das Markusevangelium und 1960 *Günther Bornkamm* zusammen mit seinen Schülern *Gerhard Barth* und *Heinz Joachim Held* für das Matthäusevangelium. Weitere redaktionsgeschichtliche Arbeiten folgten alsbald und haben zu einem intensiven Bemühen um die Interpretation der einzelnen synoptischen Evangelien geführt, was allerdings in den Lehrbüchern der neutestamentlichen Theologie erst 1967 bei *Hans Conzelmann* und 1974 bei *Eduard Lohse* einen Niederschlag fand.

1.4 Gegenwärtige Fragestellungen

1.4.1 Nach einer Phase, in der zum Teil sehr einseitig die redaktionsgeschichtliche Erklärung der synoptischen Evangelien durchgeführt wurde, haben sich neue Fragestellungen und Aufgaben ergeben. Dazu gehört in erster Linie die synchrone Interpretation der einzelnen Evangelien, die unabhängig von der Unterscheidung des Traditionsgutes und der redaktionellen Elemente nach dem Gesamtentwurf eines Evangeliums und seiner theologischen Intention fragt. Sie löst die diachrone Analyse nicht ab, sondern führt diese als eigenständiges methodisches Verfahren weiter. Insofern stehen beide in enger Beziehung zueinander, haben aber ihre je spezifische Aufgabe.

1.4.2 Im Zusammenhang der synchronen Interpretation haben zwei weitere Verfahrensweisen Bedeutung erlangt. Das ist einmal die zunächst im Blick auf Markus in Gang gekommene Erörterung der narrativen Struktur der Evangelien. Dabei hat sich gezeigt, daß gerade auch mit der Art des Erzählens eine bestimmte theologische Intention verbunden ist. Hinzu kommt die textlinguistische Analyse, welche die Besonderheiten der Sprache und deren Bedeutung für das Gesamtwerk eines Evangeliums aufzeigen kann (vgl. § 29).

1.4.3 Bei der Frage nach der Eigenart der synoptischen Evangelien wird in jüngerer Zeit sehr viel stärker und mit Recht auch das Ineinander von Jesustradition und theologischer Konzeption des Evangelisten beachtet. Das gilt zwar schon für das mündliche Traditionsgut, das bereits einen kerygmatischen Transformationsprozeß durchgemacht hat; es gilt aber vor allem für die Evangelien in ihrer uns überlieferten Gestalt. Dabei zeigt sich ein zweifellos vorhandenes Interesse der Evangelisten an dem irdischen Wirken Jesu, das natürlich nicht mit unseren historischen Fragen

identisch ist, aber doch die Bedeutung der Rückbindung an die Geschichte Jesu bewußt macht.

2. Die Gattung Evangelium

2.1 Der Begriff εὐαγγέλιον

2.1.1 Der Begriff εὐαγγέλιον, „Evangelium“, bezeichnet als *nomen actionis* eine mündliche Botschaft, die einen konkreten Inhalt zu vermitteln hat. Als „Frohbotschaft“ proklamiert sie gemäß alttestamentlich-jüdischer Tradition Heil (vgl. § 12.1). In diesem Sinne ist sowohl das Verbum εὐαγγελίζεσθαι als auch das Substantiv εὐαγγέλιον in den synoptischen Evangelien verwendet. Wenn Markus in 1,1 und 1,14f das Wort εὐαγγέλιον zum Leitbegriff seiner Darstellung gemacht hat, dann wollte er die Zusammengehörigkeit der urchristlichen Froh- und Heilsbotschaft mit der Jesustradition hervorheben. Er hat auf diese Weise den Begriff εὐαγγέλιον gleichzeitig zu einer Gattungsbezeichnung für eine Darstellung des öffentlichen Wirkens, des Leidens und der Auferstehung Jesu gemacht.

2.1.2 Der Begriff εὐαγγέλιον ist im Urchristentum nur im Singular verwendet worden, also in einem betonten und auffälligen Gegensatz zum sonstigen griechischen Sprachgebrauch. Als dieses Wort seit Markus zu einer Gattungsbezeichnung geworden war, hat man an der singularischen Verwendung dieses Begriffes zunächst konsequent festgehalten, indem man bei den im 2. Jahrhundert entstandenen Evangelienüberschriften formulierte: εὐαγγέλιον κατὰ ..., „Evangelium nach ...“. Es geht um das eine Evangelium nach dem Bericht verschiedener Zeugen.

2.1.3 Eine Neuerung stellte demgegenüber in der christlichen Tradition die pluralische Verwendung des Wortes dar (εὐαγγέλια), die uns in der Mitte des 2. Jahrhunderts erstmals bei *Justin*, Apologie I 66,3, begegnet. Ist bei Markus der Verkündigungscharakter noch deutlich erkennbar, so handelt es sich bei Justin nun eindeutig um die Kennzeichnung von Schriftwerken. „Evangelium“ ist fortan primär die Bezeichnung einer literarischen Gattung.

2.2 Die Grundstruktur der synoptischen Evangelien

2.2.1 Die Struktur der synoptischen Evangelien ist wesentlich mitgeprägt durch die Gestalt des Überlieferungsgutes, das die Evangelisten

übernommen haben. Für Markus war es in erster Linie die vermutlich schon um Teile von Kapitel 11f erweiterte Passions- und Ostergeschichte in 14,1–16,8, ferner Sammlungen von Wundererzählungen, Streit- und Schulgesprächen, Gleichnissen und kleine Spruchgruppen. Lukas hat neben der Markusvorlage die Logienquelle übernommen, was bei ihm zu Doppelungen, z.B. der Aussendungsrede oder der eschatologischen Rede, geführt hat; hinzu kommt das Gewicht seines umfangreichen Sondergutes, das er weitgehend mit Material der Logienquelle verbunden hat. Auch bei Matthäus spielen die Logienquelle und das Sondergut eine wichtige Rolle; die Logienquelle hat er konsequent mit den entsprechenden Stoffen der Markusvorlage und des Sondergutes verschmolzen. Darauf ist zurückzukommen; es geht zunächst nur darum, daß mit dem übernommenen Material auch wesentliche Strukturelemente für die Abfassung einer Evangelienchrift bereits vorgegeben waren.

2.2.2 Entscheidend ist für Markus die Passions- und Ostergeschichte gewesen; nicht ohne Grund wurde das Markusevangelium von *Martin Kähler* als „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“ gekennzeichnet. Die beiden anderen Synoptiker, aber auch das Johannesevangelium, haben diese Grundstruktur übernommen. Ein weiteres konstitutives Element ist die Erzählung von der Taufe Jesu. Sie steht am Anfang des öffentlichen Wirkens, unabhängig davon, ob Vorgeschichten beigefügt sind oder nicht. Ein ebenfalls wichtiges Strukturelement für die synoptischen Evangelien ist sodann das Petrusbekenntnis vor Cäsarea Philippi in Verbindung mit der Leidensweissagung und der Verklärungsgeschichte geworden. Auch wenn man hier nicht, wie *Philipp Vielhauer* dies 1964 in seinen „Erwägungen zur Christologie des Markusevangelium“ getan hat, ein Inthronisationsschema mit Proklamation (Taufe), Präsentation (Verklärung) und Akklamation (durch den heidnischen Hauptmann) voraussetzt, sind in jedem Fall drei strukturelle Pfeiler erkennbar, die die neu entstandene Gattung „Evangelium“ kennzeichnen.

2.3 Versuche einer Ableitung der Gattung Evangelium

2.3.1 *Karl Ludwig Schmidt* hat 1923 die Evangelien als „Kleinliteratur“ gekennzeichnet und mit den Volksbüchern über Wundertäter, Heilige und merkwürdige Gestalten verglichen. Er hat damit zweifellos auf eine charakteristische Eigenart der Evangelien hingewiesen; die Frage ist allerdings, ob der Hinweis auf derartige Volksliteratur ausreicht.

2.3.2 Versuche, die Gattung des Evangeliums im Anschluß an die jüdische Haggada oder den Midrasch zu kennzeichnen, haben nicht weiter-

geführt, weil damit spezifische Züge der Gattung Evangelium nicht zu erfassen sind. Dasselbe gilt dort, wo man im Anschluß an die alttestamentliche Geschichtsschreibung oder an apokalyptische Traditionen eine Erklärung gesucht hat (vgl. *Detlev Dormeyer* 1989 in EdF)

2.3.3 Beachtenswerter sind Versuche, die Evangelien in den Zusammenhang der antiken biographischen Traditionen zu rücken (*Albrecht Dible*).

2.3.3.1 Schon *Justin* hat ja die Evangelien als „Erinnerungen der Apostel“ gekennzeichnet (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, *Apologie I* 66,3; 77,3). Er verweist damit auf die hellenistische Gattung der auf eigenem Erleben beruhenden Lebensbeschreibung. *Papias* hat auf die damit verwandte Gattung der „Chrie“ (*χρεία*) im Sinn kurzer, mit Wortüberlieferung verbundener Berichte hingewiesen (*Euseb*, *HE III* 39,15; dazu *Josef Kürzinger*). Zu derartigen hellenistischen Gattungen besteht zwar eine gewisse Analogie, von dorthin läßt sich aber die Entstehung der Evangelien nicht erklären. Ebensowenig wird man die Gattung der „Aretalogien“ und der „Enkomien“ heranziehen können, um die Voraussetzungen für die Entstehung der Evangelien zu erklären; erst recht scheiden Drama und Roman aus, mögen auch in Einzelheiten Berührungen bestehen.

2.3.3.2 Näher liegt dann schon die Tradition der antiken „Lebensbeschreibungen“ (*βίαι*). Dann stellt sich aber die Frage, ob man nicht zunächst auf die biographischen Elemente in den Prophetenbüchern oder entsprechende frühjüdische Erzähltraditionen rekurrieren muß. Insbesondere auf die „Biographie des Gerechten“ und die Tradition vom gewaltsamen Geschick der Propheten ist hingewiesen worden (*Dieter Lübrmann*). Von diesen biographischen Traditionen der heidnischen und der jüdischen Umwelt sind zweifellos starke Einflüsse auf die Gattung Evangelium ausgegangen, aber auch sie erklären nicht die Entstehung und den Gesamtentwurf.

2.4 Die Eigenständigkeit der Gattung Evangelium

Die literarische Gestalt des Evangeliums ist trotz aller Berührungen mit traditionellen Formen als eine Gattung *sui generis* zu kennzeichnen (*Detlev Dormeyer*: „Christliche Sonderbildung“, EdF 1989, S. 173).

2.4.1 Was die literarische Gattung des Evangeliums im besonderen kennzeichnet, ist ein Doppeltes: Einmal die Abhängigkeit von vorgegebenen Traditionselementen spezifischer Prägung, wozu neben der Passionsgeschichte die Wort- und Erzählungsüberlieferung gehört; sodann die

Verkündigungsabsicht, die bei Markus unverkennbar ist und bei Matthäus abgewandelt erscheint im Zusammenhang mit der christlichen Lehre. Am stärksten ist der Einfluß der hellenistischen Gestalt der Biographie und Historiographie bei Lukas, der aber die Grundintention seiner Vorlagen übernommen und auch in der Apostelgeschichte zum Tragen gebracht hat.

2.4.2 Wieweit dem Aufbau des Evangeliums ein bestimmtes Predigt-schema zugrundeliegt, wie es beispielsweise in Apg 10,34–43 erkennbar wird, ist eine offene Frage, zumal der vorliterarische Charakter dieses Textes nicht mit Sicherheit festzustellen ist. Was dafür spricht, ist die Parallelität der Grundstruktur in den Synoptikern und dem Johannes-evangelium bei weitgehend unterschiedlichem Material (vgl. dazu § 32).

3. Die synoptischen Evangelien als Zusammenfassung der Jesustradition

3.1 Die Bedeutung der diachronen Untersuchung der Evangelien

3.1.1 Um die Eigenart der synoptischen Evangelien deutlich erkennen zu können, muß man auch bei einer theologischen Interpretation ihren Werdeprozeß beachten. Die angewandte diachrone Analyse des Stoffes hat das Ziel, das Traditionsgut von den redaktionellen Elementen zu unterscheiden. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung ist überhaupt nur sinnvoll als Korrelat zu einer traditionsgeschichtlichen Analyse des Stoffes. Das besagt, daß sowohl nach der Eigenart der vorgegebenen Traditionen als auch nach der Art der Aufnahme und Einbindung zu fragen ist.

3.1.2 Daß die Evangelien Traditionsgut mannigfacher Art in sich vereinigen, ist offenkundig. Das setzt seitens der Evangelisten einen Prozeß des Sammelns voraus, der zweifellos mit einer bewußten Auswahl verbunden war, so sehr sich die Evangelisten offensichtlich bemüht haben, den ihnen verfügbaren Stoff möglichst vollständig aufzunehmen. Immerhin zeigt Lukas im Vergleich zu Markus mehrere Lücken, die kaum zufällig entstanden sind; und bei der Logienquelle ist ebenfalls damit zu rechnen, daß Worte, die nur bei Matthäus oder bei Lukas überliefert sind, zum ursprünglichen gemeinsamen Bestand gehört haben können. Entscheidend war für die Arbeit der Evangelisten die Zusammenfassung und Verbindung dieser Tradition.

3.1.3 Die Evangelisten sind bei dieser Zusammenfassung unterschiedlich vorgegangen. Markus hat das Überlieferungsgut weitgehend in seiner

ursprünglichen Gestalt belassen und innerhalb des von ihm geschaffenen Aufbaus seine eigene Intention vor allem in den Rahmenstücken und in den dort deutlich erkennbaren Leitmotiven hervorgehoben. Lukas hat demgegenüber das Traditionsgut sprachlich und sachlich sehr viel stärker umgestaltet und eingeschmolzen. Matthäus hat vor allem bei den Redestoffen eingegriffen und thematisch konzipierte Redekompositionen geschaffen; Erzählungsabschnitte hat er vielfach gestrafft. Unabhängig von der jeweiligen Verfahrensweise steht dies alles unter dem Vorzeichen einer bewußten eigenen Gestaltung, wobei die theologische Intention sowohl in der Rahmung als auch in der Bearbeitung des Überlieferungsgutes erkennbar wird.

3.2 Der Prozeß der Verschriftlichung der Jesustradition

3.2.1 Mit dem Prozeß der Verschriftlichung vollzieht sich ein qualitativer Übergang, weil literarische Überlieferung anderen Bedingungen und Gesetzen unterliegt, als das für die mündliche Überlieferung gilt. Eine Sammlung, die lediglich verschriftlicht wird, hat noch keinen eigentlich literarischen Charakter. Sobald aber mit der Sammlung von Traditionsstoff eine Rahmung und eine gewisse Vereinheitlichung vorgenommen wird, mag diese den Traditionsstoff auch noch relativ unverändert lassen, ergibt sich ein sachlich und literarisch neues Gefüge.

3.2.2 Jede literarische Einheit ist von einer Gesamtstruktur geprägt, die mit den Einzelheiten bzw. dem überlieferten Stoff in einem vielfältigen Beziehungsverhältnis steht. Das verändert den Charakter der Überlieferung. Zwar kann aus einem literarischen Werk ein Einzelabschnitt wieder gelöst werden, wie das bei Perikopen des Gottesdienstes wohl schon sehr früh der Fall war, aber er gehört weiterhin in einen bestimmten größeren Kontext, den es zu beachten gilt. Insofern ist der Gesamtrahmen für das Verständnis wesentlich, ist daher überall mitzubedenken.

4. Die synoptischen Evangelien als theologische Entwürfe

4.1 Die Notwendigkeit einer synchronen Interpretation

4.1.1 Bietet die diachrone Analyse mit ihrer Unterscheidung von Traditionsgut und redaktioneller Bearbeitung die Möglichkeit, Besonderheiten der Bearbeitung seitens der Evangelisten gut zu erkennen, so ist ein Evangelium in seiner theologischen Eigenart nur bei einer synchronen Inter-

pretation hinreichend zu erfassen. Eine theologische Interpretation setzt ja den Gesamtbestand voraus, es ist dabei also nicht nur nach dem Aufbau, den Rahmenstücken und den Leitmotiven zu fragen, sondern ebenso nach der Relevanz des Überlieferungsgutes in der Gestalt, in der es der Evangelist übernommen hat. Durch die Rezipierung ist das vorgegebene Material zu einem integralen Bestandteil der jeweiligen Evangelienschrift geworden. Die theologische Einheit, nach der zu fragen ist, ist die Einheit von vorgegebenen und neu hinzugekommenen Elementen und Motiven.

4.1.2 Der Unterschied zwischen der diachronen Analyse und der synchronen Interpretation ist zu beachten: Die synchrone Untersuchung ermöglicht einen unmittelbaren, die diachrone Analyse einen über die vorgegebenen Stoffe und deren Bearbeitung vermittelten Zugang zur Theologie der Evangelisten. In den folgenden Paragraphen, wo es um die Theologie der einzelnen synoptischen Evangelien geht, soll trotz Berücksichtigung diachroner Fragestellungen die synchrone Interpretation im Vordergrund stehen.

4.2 Die theologische Intention der synoptischen Evangelien

4.2.1 Die Erkenntnis, daß die Synoptiker nicht nur Sammelwerke, sondern eigenständige theologische Entwürfe sind, hat sich in der neueren Forschung durchgesetzt. Wird nach der theologischen Eigenart der Evangelien gefragt, dann muß dreierlei geklärt werden: Einmal, welche Absicht der Verfasser mit seinem Aufbau und der Anordnung des Stoffes verfolgt; sodann, welche Leitgedanken er durchführt; und schließlich, welches Gesamtbild des Lebens und Wirkens Jesu, aber auch der Jüngerschaft, der Heilsgewalt und -zukunft er darstellt.

4.2.2 Bei der Bestimmung der theologischen Intention der synoptischen Evangelien sind die grundlegenden Gemeinsamkeiten ebenso zu beachten wie die Besonderheiten der verschiedenen Konzeptionen. Daß gerade in theologischer Hinsicht beträchtliche Unterschiede zwischen Markus, Matthäus und Lukas bestehen, ist nicht zu übersehen.

4.3 Die Konzeption des lukanischen Doppelwerks

4.3.1 Ein zusätzliches Problem ist beim Lukasevangelium insofern gegeben, als dessen Verfasser mit der Apostelgeschichte eine Fortsetzung seiner Evangelienschrift vorgelegt hat. Er versteht sein Evangelium und die Apostelgeschichte als einheitliches, wenngleich zweiteiliges Werk, wie

die Eingangsabschnitte in Lk 1,1-4 und Apg 1,1f zeigen. Die lukanische Theologie ist daher weder isoliert an dem Evangelium noch an der Apostelgeschichte zu erheben, sondern muß aus dem Gesamtwerk erhoben werden.

4.3.2 Obwohl Lukas seine Vorlagen und sein Traditionsgut stärker bearbeitet hat, als dies Markus und Matthäus getan haben, behalten auch bei ihm einzelne Teile wegen der verwendeten Tradition ein je eigenes Gepräge und Gewicht. Dennoch ist die vereinheitlichende sprachliche und inhaltliche Bearbeitung so deutlich erkennbar, daß von einem klar durchgeführten Gesamtentwurf gesprochen werden kann.

§ 29 Das Markusevangelium

1. Zur Forschungsgeschichte

1.1 Markusforschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

1.1.1 Auf *William Wrede* ist bereits in § 28 hingewiesen worden. Die Bedeutung seiner Studie über das „Messiasgeheimnis in den Evangelien“ für das Markusevangelium liegt darin, einerseits wesentliche Elemente der markinischen Konzeption herausgearbeitet zu haben und andererseits diese Evangelienschrift als ein literarisches Werk zu verstehen, das zwar auf eine historische Fragestellung Antwort geben will, aber als eigenständiger Entwurf angesehen werden muß. Dabei ging es ihm um eine Deutung des Geheimnismotivs, das er aus der Spannung zwischen dem unmessianischen Leben Jesu und der messianischen Verkündigung der nachösterlichen Gemeinde zu erklären versuchte (vgl. den Rückblick S. 115–149).

1.1.2 *Martin Dibelius* hat in seiner „Formgeschichte des Evangeliums“ vor allem nach den Traditionen im Markusevangelium gefragt und neben den Einzelüberlieferungen den Prozeß der Sammlung des Stoffes genauer gekennzeichnet. Er geht dabei nicht nur auf die Sammelberichte und die referierenden Zwischenbemerkungen sowie die Stoffbearbeitung ein, sondern er fragt auch, „in welcher Absicht und unter welchem Gesichtspunkt Markus diese Sammlung der Tradition überhaupt vorgenommen hat“ (S. 231). Da die Mehrheit der Juden Jesu Botschaft nicht erfaßt und anerkannt hat, galt es, „die Züge zu betonen, die Jesus als Messias erwiesen, zugleich aber zu zeigen, warum er doch nicht vom Volk als Messias erkannt, sondern bekämpft, geschmäht und schließlich ans Kreuz gebracht worden war. So ward Markus als *ein Buch der geheimen Epiphanien* geschrieben – und unter diesem Gedanken ließen sich die Paradigmen mit den Novellen vereinen“ (S. 232).

1.1.3 *Rudolf Bultmann* befaßte sich im Schlußteil seiner „Geschichte der synoptischen Tradition“ ebenfalls mit der Redaktion des Stoffes und stellte auch die Frage nach der jeweiligen Eigenart der drei synoptischen Evangelien (S. 362–392). Ihm geht es dabei aber weniger um die theologische Konzeption der einzelnen Evangelienschriften als vor allem um die

Frage, wie sich dabei die „Vereinigung des hellenistischen Kerygma von Christus, dessen wesentlicher Inhalt der Christusmythos ist, ... mit der Tradition über die Geschichte Jesu“ vollzogen hat (S. 372). Das Geheimnismotiv verstand er ähnlich wie Wrede als Ostervorbehalt; seiner Meinung nach findet es mit der Auferstehung Jesu seine Auflösung.

1.2 Die redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums

1.2.1 Die erste konsequent redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums hat *Willi Marxsen* 1956 vorgelegt. Anhand von vier Einzelstudien über Johannes den Täufer, den geographischen Aufriß, den Begriff „Evangelium“ und Markus 13 arbeitet er wichtige Aspekte der Theologie des Evangelisten Markus heraus. Ähnlich wie Bultmann stellt er dabei eine Verbindung der beiden „Stränge“ urchristlicher Verkündigung fest: „Das paulinische Kerygma und die (sogenannte) synoptische Tradition“ (S. 147). Entscheidend ist für ihn aber dreierlei: Einmal die bewußte Komposition von der Leidensgeschichte aus nach rückwärts, sodann die Orientierung des Evangelisten an der Gegenwart, der die ganze Darstellung auf Galiläa ausrichtet, wo sich in Kürze die Parusie ereignen soll, und schließlich die Entwicklung der Form des Evangeliums aus dem Kerygma. Mag Marxsens Auffassung von einer unmittelbar bevorstehenden Parusie in Galiläa äußerst problematisch sein, in jedem Fall wurde hier das älteste Evangelium zutreffend als aktuelle Heils- und Frohbotschaft verstanden.

1.2.2 Fast gleichzeitig hatte *Erik Sjöberg* in seinem 1955 erschienenen Buch „Der verborgene Menschensohn“ den wichtigen Nachweis geführt, daß das Geheimnismotiv zwar für die Jüngererkenntnis in Relation zum Ostergeschehen steht, grundsätzlich aber auf die definitive Offenbarung bei der künftigen Parusie bezogen ist. Die Verborgenheit drängt zur Offenbarung, weswegen sie immer wieder durchbrochen wird, und mit der Auferstehung Jesu ist das Geheimnis den Jüngern im Glauben erschlossen, bleibt jedoch der Welt weiterhin verborgen.

1.2.3 Die durch die redaktionsgeschichtliche Analyse angestoßenen Fragestellungen haben eine rege Diskussion hervorgerufen. Der Evangelist Markus rückte als Theologe ins Blickfeld. Sehr bezeichnend dafür ist der 1964 erschienene Aufsatz von *Eduard Schweizer* über „Die theologische Leistung des Markus“, in dem nicht nur einzelne Themen, sondern der Gesamtaufriß des Evangeliums besprochen wurde. Es waren vor allem zwei Themen, die in der Folgezeit eingehend erörtert wurden:

einmal das Geheimnismotiv und daneben die Christologie. Die wichtigsten Beiträge sind in dem von *Rudolf Pesch* herausgegebenen Sammelband von 1979 zusammengefaßt. Dabei setzte sich die Auffassung durch, daß das Messiasgeheimnis keine nur den literarischen Charakter des Werkes bestimmende „historische Hilfskonstruktion“ ist, wie *Wrede* annahm, sondern ein zentrales theologisches Motiv, das mit der Christologie in engem Zusammenhang steht.

1.2.4 Demgegenüber gab es auch rückläufige Tendenzen. Hatte schon *Jürgen Roloff* 1969 in seinem Aufsatz „Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung“ Zweifel an der einseitig literarischen und theologischen Beurteilung des Evangeliums erhoben und statt dessen die Absicht der Geschichtsdarstellung hervorgehoben, so hat *Rudolf Pesch* in seinem 1976/77 erstmals erschienenen Kommentar sowohl die literarische als auch die theologische Leistung des Evangelisten als Werk eines „konservativen Redaktors“ beschrieben, der vor allem Interesse an der Geschichte dessen hatte, von dem die Heilsbotschaft erzählt. Deshalb dürfe die Leistung des Evangelisten nicht überschätzt werden; sie gehöre eher in den Bereich der „unliterarischen Schriftlichkeit“ (I S. 15). Hinzu kommt seine These, die Schrift gehe auf ein rekonstruierbares „Evangelium der Urgemeinde“ zurück und die Absicht des Markus sei „im Grunde von denselben Intentionen bestimmt, die auch die Jesustradition in Gang gesetzt, geprägt und umgeprägt haben“. Doch dies ist zweifellos ein Rückschritt in der theologischen Beurteilung des Markusevangeliums.

1.3 Weitere Fragestellungen

1.3.1 Längere Zeit hindurch sah man in der Art der Darstellung Jesu im Markusevangelium einen Einfluß der hellenistischen θεῖος-άνθρω-Tradition, der Vorstellung von einem „göttlichen“ oder „vergöttlichten Menschen“. Es wurde geradezu von einer „hellenistischen θεῖος-άνθρω-Christologie“ gesprochen. Am extremsten wurde dies von *Johannes Schreiber* in seinem 1961 erschienenen Aufsatz über die Christologie des Markusevangeliums vertreten. *Theodore J. Weeden* hat dann die These umgekehrt und gemeint, es sei die von Markus bekämpfte Häresie gewesen, die Jesus als einen großen θεῖος άνθρω dargestellt habe, während der Evangelist diese Position aufgrund seiner Darstellung der Menschlichkeit Jesu und seines Leidens sowie der durch Leiden bestimmten Jüngerexistenz bekämpft habe. Aber dieser oft postulierte religionsgeschichtliche Hintergrund ist unhaltbar, wie vor allem von *David du Toit* in seiner Arbeit über die antike θεῖος-άνθρω-Vorstellung nachgewiesen worden ist.

1.3.2 In jüngerer Zeit ist mehrfach auf den Erzählcharakter des Markusevangeliums hingewiesen und dabei nach der narrativen Struktur der Theologie gefragt worden. Einen wichtigen Aspekt hat *Cilliers Breytenbach* 1985 mit seiner Kennzeichnung des Markusevangeliums als „episodischer Erzählung“ in die Diskussion gebracht. Ihm gelingt es auf diesem Wege, sowohl die kleinen Erzähleinheiten als auch die „narrative Makrostruktur“ in den Blick zu fassen und beides in der gegenseitigen Bedingtheit zu erklären. So treten die verschiedenen Haupt- und Nebenthemen auf den einzelnen Erzählebenen zutage. In Zusammenhang mit dem Interesse an der Erzählstruktur steht auch eine bewußte Verlagerung von der diachronen auf die synchrone Interpretation.

1.4 Neuere Kommentare

Hatten frühere Kommentare zum Markusevangelium im wesentlichen nur die Absicht, das Traditionsgut, insbesondere das Material für ein Leben Jesu zu eruieren, so ist inzwischen zusammen mit der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung die Theologie des Evangelisten ins Zentrum gerückt. Dafür genügt der Hinweis auf drei Kommentare, die in den letzten Jahrzehnten erschienen sind.

1.4.1 Sehr früh hatte *Eduard Schweizer* schon die redaktionsgeschichtliche Fragestellung und damit die Frage nach der theologischen Leistung des Markus in seine 1967 erstmals erschienene Auslegung des Markusevangeliums aufgenommen. Er sieht die Funktion des zentralen Motivs des Messiasgeheimnisses darin, daß Jesu Botschaft und Wirken allein vom Kreuz her verstanden werden können, daher zuvor oder unabhängig davon in ihrem wahren Sinn nicht zu erfassen sind.

1.4.2 Auch *Joachim Gnilka* geht in seinem 1978/79 erstmals erschienenen zweibändigen Kommentar auf die Theologie des Evangelisten Markus ein, wobei er neben Reich-Gottes-Verkündigung und Christologie im besonderen auf das Jüngerverständnis und auf das Verhältnis von Israel und Gottesvolk eingeht. Er bemüht sich, die traditionsgeschichtlichen Fragen ebenso wie die redaktionsgeschichtlichen zu berücksichtigen. Er blendet auch die historischen Probleme nicht aus, ferner beschäftigt er sich mit der Wirkungsgeschichte und der Relevanz für unsere Gegenwart. Auf diese Weise gibt er einen ausgewogenen Überblick über den Stand der Markusforschung.

1.4.3 Konsequenter synchroner Verzicht auf historische Beurteilungen des überlieferten Stoffes geht *Dieter Lührmann* in seinem Markuskommentar von 1987 vor. Er sieht die Leistung des Markus vor allem

darin, daß er das Wirken Jesu und die von Jesus ausgehende Wirkung zusammengefaßt hat, wobei ihm an der Vergegenwärtigung des zu Lebzeiten Jesu Geschehenen liegt. Dem dienen die einzelnen theologischen Motive, die allerdings nirgendwo in ihrem komplexen Gesamtgefüge zusammenfassend dargestellt sind.

2. Markus als Schöpfer der Gattung Evangelium

2.1 Der Verfasser

2.1.1 Wer der Verfasser des Evangeliums ist, ist uns nicht bekannt. Der Apostelbegleiter Johannes Markus, der mehrfach in der Apostelgeschichte und in Kol 4,10; 1 Petr 5,13 erwähnt wird, ist trotz der Ansicht des *Papias* (bei *Euseb*, HE III 39) kaum als Verfasser anzusehen. Der Name Markus dürfte jedoch feststehen, weil hier keine Identifizierung mit der Gestalt eines Jüngers oder Apostels vorgenommen worden ist.

2.1.2 Die Verfasserfrage ist für den vorliegenden Zusammenhang nur insoweit interessant, als es darum geht, daß der Evangelist nicht als unmittelbarer Zeuge der apostolischen Zeit angesehen werden kann. Er ist Repräsentant der frühen nachapostolischen Zeit und war bestrebt, überkommenes Traditionsgut über das Leben, Wirken und Verkündigen Jesu zusammenzufassen und zu vereinheitlichen. Nicht die unmittelbare, sondern die bereits vermittelte apostolische Tradition ist Grundlage seines Werkes.

2.2 Entstehungsort und -zeit

2.2.1 Die Frage ist im Rahmen einer Theologie nur insoweit von Interesse, als auf bestimmte Einzelzüge Licht fallen kann. Hinsichtlich des Entstehungsortes scheint die Tatsache, daß sich die eschatologische Rede an den Ereignissen im Jerusalemer Tempel und in Judäa orientiert (vgl. 13,1f. 14–16), einen Anhaltspunkt zu bieten. Aber dabei spielt das Verlassen der Stadt und des Landes eine entscheidende Rolle. Da die Schrift für Heidenchristen geschrieben ist, wie z.B. aus 7,3f hervorgeht, ist ihre Entstehung im griechischen Sprachraum des Mittelmeergebietes in jedem Falle vorzuziehen, allerdings eher im Osten als im Westen, zumal die wenigen Latinismen für diese Frage ohne Bedeutung sind.

2.2.2 Hinsichtlich der Entstehungszeit ist unverkennbar, daß in 13,14–20 auf Ereignisse Bezug genommen wird, die mit dem Jüdischen Krieg in

Zusammenhang stehen, aber noch nicht die Zerstörung der Stadt und des Tempels voraussetzen. Es ist zwar im Anschluß an Jesu Symbolhandlung der Tempelaustreibung und sein Tempelwort in 13,1f von einer kommenden Tempelzerstörung gesprochen, aber 13,14 setzt eine Tempelschändung durch eine widergöttliche Macht voraus, die sich so nicht ereignet hat. Daher wird man eine Entstehung während des jüdischen Krieges, am ehesten um 68 n. Chr., annehmen können.

2.3 Das Traditionsgut

Der Evangelist war, wie unschwer zu erkennen ist, in hohem Maße von der ihm vorgegebenen Tradition abhängig. Es ist daher nach der Eigenart des rezipierten Traditionsgutes zu fragen.

2.3.1 Grundlage für sein Werk ist die Passions- und Ostergeschichte gewesen, die ihm bereits in einer theologisch durchreflektierten Gestalt vorlag. Es ist auffällig, daß Markus in 14,1–16,8 nur geringfügige redaktionelle Ergänzungen vorgenommen hat, in deutlichem Unterschied zu dem Erzählungs- und Spruchgut in Kap.1–12. Die vorgegebene Passionsgeschichte, zu der wohl auch schon der Grundstock von 11,1–33 gehörte, hatte drei inhaltliche Schwerpunkte: die Darstellung des Leidens Jesu nach dem Willen Gottes, das durch die Heranziehung der Leidenspsalmen im Sinne des Leidens eines Gerechten zum Ausdruck gebracht wurde; die Kennzeichnung Jesu als des demütigen, verspotteten und gekreuzigten „Königs der Juden“; dazu die Erwartung des auferweckten, auf den Wolken des Himmels wiederkommenden Menschensohnes. Zusätzlich war mit dem Abendmahlsbericht die stellvertretende Sühne berücksichtigt.

2.3.2 Unter den Einzelerzählungen und Erzählgruppen gab es Textabschnitte, die bereits stark christologisch ausgeformt waren, so die Erzählungen von Jesu Taufe, seiner Verklärung und dem Messiasbekenntnis, daneben Erzählungen, in denen Jesu Macht über Dämonen, Krankheiten und Naturgewalten zum Ausdruck kam, die also zumindest implizit eine christologische Komponente besaßen.

2.3.3 Am wenigsten durch kerygmatische Tradition überformt waren die Gleichnisse und Logien (von der Gleichnisdeutung in 4,13–20 abgesehen) sowie die Texte über Nachfolge und Jüngerschaft. Auch die bereits als Sammlungen vorliegenden Streitgespräche betrafen in erster Linie die Auseinandersetzungen der vorösterlichen Zeit, wenngleich in Einzelfällen die nachösterliche Situation dabei Berücksichtigung fand.

2.3.4 Ein Sonderproblem stellt die eschatologische Rede Mk 13 dar. Der Evangelist hat hier einen christlich-apokalyptischen Text übernom-

men, den er ebenso wie die Passions- und Ostergeschichte nur geringfügig ergänzt hat. Als Grundbestand ist 13,14–29 anzusehen, was wohl schon in vormarkinischer Tradition durch V.9–13 und V.30f, eventuell auch V.5–8 und V.32 ergänzt war. Markus hat seinerseits vermutlich nur V.1–4 und V.33–37 hinzugefügt.

2.4 Das redaktionelle Verfahren des Markus

2.4.1 Markus hat mit der ihm verfügbaren Einzeltradition und den Sammlungen einen ausführlichen Vorbau für die Passions- und Ostergeschichte geschaffen. In der Tat handelt es sich ja um eine „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“ (*Martin Kähler*). Um eine Verbindung herzustellen, hat der Evangelist Rahmenstücke und eigene Szenen zusammenfassenden Charakters (die sogenannten Sammelberichte) eingefügt. Außerdem hat er Leitgedanken aus dem Traditionsgut übernommen und häufiger wiederkehren lassen. Mit dem Motiv des Messias- oder Offenbarungsgeheimnisses hat er eine innere Einheit hergestellt (vgl. 4.4), wodurch alle Einzelteile ihren spezifischen Platz erhalten haben.

2.4.2 Von besonderer Bedeutung war, daß Markus seine Darstellung als „Evangelium“ bezeichnet hat, so daß der Begriff εὐαγγέλιον zur Bezeichnung dieser Schrift und damit auch zur Gattungsbezeichnung wurde (vgl. § 28.2). Kennzeichnend ist dafür die Ausrichtung auf Tod und Auferstehung Jesu und ein Aufbau, durch den wichtige Aspekte verdeutlicht werden konnten.

3. Formale Probleme

3.1 Die Gliederung des Markusevangeliums

3.1.1 Es liegt eine sehr kunstvolle dreiteilige Gliederung vor. Nach der Überschrift in 1,1 und der Einleitung über Johannes den Täufer und über Jesu Taufe und Versuchung in 1,2–13 folgt ein erster Hauptteil in 1,14–8,21, in dem es vornehmlich um das Wirken Jesu unter dem Volk geht; hier sind die Jünger noch ohne volles Verständnis. Nach dem überleitenden Abschnitt in 8,22–26, einer Blindenheilung, folgt dann im zweiten Hauptteil 8,27–10,45 schwerpunktmäßig eine Unterweisung der Jünger. Sie gewinnen, wie das Petrusbekenntnis zeigt, eine erste, allerdings noch unzureichende Erkenntnis (vgl. 8,14–21); im besonderen werden sie hier von Jesus auf sein Leiden und seine Verherrlichung, aber auch auf die

eigene Leidensnachfolge vorbereitet (8,31–38). Strukturiert ist dieser Abschnitt durch die Leidensweissagungen in 8,31; 9,31; 10,32–34 und das abschließende Wort vom Lösegeld in 10,45. Nach einer erneuten Überleitung in 10,46–52, wiederum einer Blindenheilung, folgt dann der dritte Hauptteil in 11,1–16,8, in dem die Auseinandersetzungen mit den Gegnern im Vordergrund stehen, die zu Jesu Leiden und Sterben führen. Mit Kap. 13 wird über die Auferstehung hinaus der Blick in die Zukunft gerichtet.

3.1.2 Wie die Unterweisung über Jesu Leiden und Auferstehen und die Leidensnachfolge der Jünger als zweiter Hauptteil im Mittelpunkt des ganzen Evangeliums steht, so steht in der Mitte des ersten und des dritten Hauptteils jeweils ein größerer Redeabschnitt, nämlich in 4,1–34 die Gleichnisrede von der anbrechenden Gottesherrschaft und in 13,1–37 die Rede von der eschatologischen Drangsal und der Wiederkunft des Menschensohnes. Unter Berücksichtigung der Leidensweissagungen im Mittelteil ergeben sich somit, abgesehen von der Einleitung in 1,1–13 und den beiden überleitenden Erzählungen in 8,22–26 und 10,46–52 folgende Haupt- und Unterabschnitte:

- a) 1,14–3,35; 4,1–34; 4,35–8,21;
- b) 8,27–9,29; 9,30–10,31; 10,32–45;
- c) 11,1–12,44; 13,1–37; 14,1–16,8.

3.2 Der Schluß des Markusevangeliums

3.2.1 Ein Sonderproblem stellt der Markusschluß in 16,8 dar. Daß ein Text mit γάρ, „denn“, schließen kann, ist nachgewiesen. Schwieriger ist zu erklären, wie die Notiz über die Flucht der Frauen vom Grabe, ihre Furcht und ihr Schweigen zu verstehen ist. Der Vers steht für Markus in Verbindung mit dem Leitmotiv des Messiasgeheimnisses: Dieser eigenartige Abschluß der Darstellung des Passions- und Ostergeschehens will zurücklenken zu Jesu Rede in Kap. 13, in der in Gestalt einer Verheißung von der Zeit zwischen Ostern und Parusie und von der Wiederkunft des Menschensohnes gesprochen ist.

3.2.2 Die verschiedenen, in späteren Handschriften überlieferten Anhänge zu Mk 16,8 sind alle sekundär. Das gilt sowohl für den kurzen Markusschluß aus den Handschriften L, Ψ usw. als auch für den bekannteren längeren, in die meisten Bibelübersetzungen aufgenommenen Markusschluß aus den Handschriften A, C, D usw. Dies trifft erst recht für den um das sogenannte *Freer-Logion* nochmals erweiterten längeren Schluß aus der Handschrift W zu. Alle diese Nachträge sind für die Bestimmung

der markinischen Theologie unerheblich. Lediglich die in Mk 16,15f erhaltene Tradition eines Missionsbefehls dürfte alt sein und steht sachlich in Verbindung mit Mk 13,10.

4. Die theologische Konzeption des Markusevangeliums

4.1 Gott und Gottes Herrschaft

Der Evangelist entfaltet keine ausführliche Gotteslehre. Er setzt den Glauben an den einen Gott im Sinn des Alten Testaments voraus. Entscheidend ist für ihn, daß Jesus nach 1,14 bei seinem Auftreten das „Evangelium Gottes“ (εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ) verkündet und daß damit die endzeitliche „Gottesherrschaft“ ihren Anfang nimmt.

4.1.1 Eine Reihe von grundsätzlichen Aussagen über Gott begegnet an mehreren Stellen. In Mk 2,7 und 10,18 wird die Einzigkeit Gottes nachdrücklich hervorgehoben. In 10,6 und 13,19 wird sein Schöpferhandeln erwähnt. Auf seinen Willen und sein Gebot wird in 3,35; 7,8–13 und in 10,19f hingewiesen. Bei der Frage nach der Kaisersteuer wird in 12,13–17 die primäre Verpflichtung gegenüber Gott betont. Besonders wichtig für Markus sind die Aussagen in 12,27 über Gott als „Gott der Lebenden und nicht der Toten“ und in 10,27 über die Macht Gottes, der das tun kann, was Menschen unmöglich ist (vgl. auch 9,22b–24; 11,23b–25).

4.1.2 Mit dem Auftreten Jesu wird die βασιλεία τοῦ θεοῦ als eschatologische, in der Gegenwart bereits anbrechende „Gottesherrschaft“ proklamiert.

4.1.2.1 In dem Summarium der Predigt Jesu in 1,15 heißt es: „Erfüllt ist die Zeit und nahegekommen die Herrschaft Gottes; kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). In Mt 4,17 begegnet dieses Summarium in einer traditionsgeschichtlich älteren Gestalt, die nur die beiden Mittelglieder der markinischen Aussage enthält: „Kehrt um, das Reich der Himmel ist nahegekommen“ (μετανοεῖτε· ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν). Indem Markus „Erfüllt ist die Zeit“ (πεπλήρωται ὁ καιρὸς) voranstellt, bringt er zum Ausdruck, daß die Gottesherrschaft nicht nur nahe, sondern gegenwärtig ist; und mit „glaubt an das Evangelium“ (πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ) interpretiert er den Ruf zur Umkehr im Sinn des Glaubens an die heilstiftende Kraft des Evangeliums.

4.1.2.2 Das Thema der Gottesherrschaft wird in der Gleichnisrede Mk 4 wieder aufgenommen und expliziert. In 4,26.30 ist ausdrücklich gesagt, daß es sich um Gleichnisse über die „Gottesherrschaft“ (βασιλεία

τοῦ θεοῦ) handelt. Mit den drei Gleichniserzählungen vom Sämann, von der selbstwachsenden Saat und von dem Senfkorn wird ebenso von dem gegenwärtigen Anbruch wie von der zukünftigen Vollendung der Gottesherrschaft gesprochen. Dabei geht es um die Unscheinbarkeit und Verborgenheit des Anfangs, zugleich aber um die Gewißheit der Vollendung, die sich ohne jedes menschliche Zutun ereignen wird (4,27).

4.1.2.3 Das wird unterstrichen durch die Aussage in 4,11, wo von dem „Geheimnis der Gottesherrschaft“ (μυστήριον ... τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ) die Rede ist. Damit ist in einer für Markus sehr spezifischen Weise auf den Verborgenencharakter der Gottesherrschaft hingewiesen. Gottesherrschaft und Christologie sind auf diese Weise miteinander verklammert; denn das Geheimnis besteht für den Evangelisten in der Person Jesu. Jesus als der von Gott Gesandte (9,37b; 12,6; vgl. die Worte mit ἤλθον/ἦλθεν in 2,17; 10,45) ist der bevollmächtigte Repräsentant der Gottesherrschaft, die mit seiner Botschaft wirksam wird. Auf das Geheimnismotiv ist in Abschnitt 4.4 zurückzukommen.

4.1.2.4 Ist mit 4,11 auf die verborgene Gegenwart der Gottesherrschaft hingewiesen, so mit zahlreichen anderen Aussagen auf deren Zukunft. Das gilt vor allem für die Logien vom „Eingehen in die Gottesherrschaft“ (εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, 9,47; 10,23.24.25; vgl. 15,43). Dazu kommen die Worte über die „in Macht kommende Gottesherrschaft“ (βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖα ἐν δυνάμει, 9,1) und über die Tischgemeinschaft in der Gottesherrschaft (Mk 14,25). Auch die Aussagen über die Parusie Jesu als „Menschensohn“ in 13,24–27 stehen, ohne daß der Begriff der Gottesherrschaft hier nochmals aufgenommen wird, aufgrund des Gesamtkontextes unter dieser Voraussetzung.

4.2 Die Christologie

4.2.1 Johannes der Täufer als Vorläufer Jesu

4.2.1.1 Wirken und Verkündigung Johannes des Täufers gehören für den Evangelisten in den Zusammenhang der Christologie. Sie sind integraler Bestandteil des Evangeliums, wie die Überschrift in 1,1 „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, des Sohnes Gottes“ (ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ) zeigt. Der „Anfang des Evangeliums“ bezieht sich zwar nicht ausschließlich auf Johannes den Täufer, aber schließt diesen in jedem Fall mit ein. Sein Auftreten entspricht nach 1,2f der alttestamentlichen Verheißung, wie das Mischzitat aus Mal 3,1; Ex 23,20 und Jes 40,3 hervorhebt. Dabei ist durch zwei geringfügige Änderungen

am Ende von 1,2 und am Ende von 1,3 die Bezeichnung „Herr“ (κύριος) auf Jesus bezogen und Johannes der Täufer zum Vorläufer Jesu gemacht, was er ursprünglich nicht war (vgl. § 3).

4.2.1.2 Dieser Kennzeichnung des Täufers als des Vorläufers Jesu entspricht die Darstellung seines Wirkens und seiner Verkündigung in 1,4–8. Er ist nicht Prediger des kurz bevorstehenden Gottesgerichts, wie das noch aus dem von Matthäus und Lukas übernommenen Traditionsgut der Logienquelle zu entnehmen ist. Für Markus ist er einerseits Prediger der „Taufe zur Umkehr zur Sündenvergebung“ (κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, 1,4f) und andererseits Vorbote des kommenden „Stärkeren“ und des „Geisttäufers“ (1,7f). Darüber hinaus hat er die Taufe dessen zu vollziehen (1,9–11), der nach seiner eigenen Gefangennahme auftreten und das „Evangelium Gottes“ verkündigen wird (1,14).

4.2.1.3 Weitere Stellen im Markusevangelium, an denen auf Johannes den Täufer Bezug genommen wird, stehen damit in Zusammenhang. Es wird auf das Fasten seiner Jünger hingewiesen (2,18), und es werden die Umstände seines Todes dargestellt (6,17–29). Wichtig ist das Streitgespräch Jesu in Mk 11,27–33, wo dieser im Anschluß an die Tempel-austreibung nach seiner Vollmacht gefragt wird und seinerseits auf die Taufe des Johannes und deren göttliche Legitimation verweist.

4.2.2 Die Hoheitstitel

4.2.2.1 Jesus als geisterfüllter Gottessohn

Entscheidende Bedeutung für die markinische Christologie hat die Hoheitsbezeichnung „Sohn Gottes“ (υἱὸς θεοῦ bzw. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ: 1,1 varia lectio; 1,11; 3,11; 5,7; 9,7; 15,39).

4.2.2.1.1 Für Markus steht die Gottessohnbezeichnung in Zusammenhang mit der Geistverleihung. Die Täuferzählung 1,9–11 hat dabei eine zentrale Funktion. Von dem bei geöffnetem Himmel in Gestalt einer Taube herabkommenden Geist wird in 1,10b gesagt: καταβαῖνον εἰς αὐτόν, „herabsteigend in ihn“, d.h. der Geist schwebt nicht zur Kennzeichnung seiner Person über ihm (so die anderen Evangelien: ἐπ’ αὐτόν), sondern er geht in ihn ein. Daraufhin ergeht an Jesus allein die Himmelsstimme V.11b: „Du bist mein Sohn, der geliebte, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden“ (σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα).

4.2.2.1.2 Durch den in ihn eingegangenen Geist vollzieht Jesus seinen Auftrag und vollbringt seine Machttaten. Ihm als Träger des Gottes-

geistes stehen die Dämonen als „ unreine Geister“ (πνεύματα ἀκάθαρτα) gegenüber. Weil diese einer außermenschlichen Wirklichkeit angehören, erkennen sie Jesu wahres, geistbestimmtes Wesen, zugleich aber auch, daß sie von ihm überwunden werden (1,24; 5,7). Jesus selbst wird wegen seines Geistbesitzes nach 3,22 von Gegnern als dämonisch besessen angesehen. Das Wort von der unvergeblichen Lästerung des Heiligen Geistes in 3,28f ist durch V.30 auf Jesus als den Träger des Gottesgeistes bezogen, nachdem der Vorwurf erhoben wurde: „Er hat Beelzebul (ist von Beelzebul besessen) und in der Macht des Obersten der Dämonen treibt er die Dämonen aus“ (ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια, V.22).

4.2.2.1.3 Die Verklärungsgeschichte 9,2–8 läßt erkennen, daß Jesu menschliches Wesen vom Geist Gottes so durchdrungen ist, daß es hervorleuchtet und von den engsten Vertrauten geschaut werden kann. In diesem Sinne ist „er wurde vor ihnen verwandelt“ (μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν) in 9,2c zu verstehen. Ist Jesus durch die Geistverleihung bei der Taufe zum „Sohn Gottes“ eingesetzt und befähigt, so zeigt die Verklärungsgeschichte, was das Erfülltsein mit dem Geist für sein Menschsein bedeutet: Er ist der von Gottes Geist total erfaßte Bote und Bringer des Heils. Gottessohnschaft und eine frühe Form der Geistchristologie gehören bei Markus zusammen.

4.2.2.1.4 Das Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns in 15,39 macht deutlich, daß auch angesichts der tiefsten Niedrigkeit Jesu bei seinem Sterben am Kreuz die Gottessohnschaft erkannt werden kann. Allerdings ist die besondere Fassung dieses Bekenntnisses zu beachten: „Dieser Mensch ist wahrhaft Gottes Sohn gewesen“ (ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν). Die präteritale Form weist darauf hin, daß es hier um eine rückblickende Aussage im Zusammenhang mit der Geistchristologie geht: Jesus „war“ als Mensch Träger des Gottesgeistes; diesen Geist hat er nun mit einem lauten Schrei an Gott zurückgegeben (15,37). Der Hauptmann erkennt dies und schaut mit seinem Bekenntnis auf Jesu Leben und Sterben zurück.

4.2.2.2 Jesus als Menschensohn

Ist die Gottessohnschaft für Markus Ausdruck der Geistträgerschaft Jesu und seines wesensmäßigen Durchdrungenseins von der göttlichen Wirklichkeit, so ist mit „der Sohn des Menschen“ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) auf die Funktionen Jesu hingewiesen. Hat „Gottessohn“ primär eine vertikale Komponente, die Jesu Ausrüstung und Erfasstsein durch Gottes

Geist betrifft, so „Menschensohn“ eine stärker horizontale, sofern damit die verschiedenen Aufgaben in der Geschichte seines Wirkens gekennzeichnet werden. Besondere Beachtung verdient, daß alle Menschensohnaussagen einheitlich in der dritten Person Singular formuliert sind, so daß sie als geheimnisvolle Selbstaussagen erscheinen.

4.2.2.2.1 Eine erste Gruppe von Menschensohnaussagen findet sich im Rahmen von Streitgesprächen in 2,10.28, in denen es um Jesu irdische Vollmacht geht. Hier bezieht sich die ἐξουσία nicht auf die „Macht“ über widergöttliche Gewalten, sondern auf die besondere „Vollmacht“, die sich einerseits auf die Sündenvergebung im Vorgriff auf das Gott vorbehaltene Endgericht bezieht (vgl. 2,5–7) und andererseits den souveränen Eingriff in die von Gott eingesetzte und im Dekalog festgelegte Ordnung des Sabbats betrifft (2,23–28). Gemäß der traditionellen Auffassung der frühjüdischen Apokalyptik vom himmlischen Menschensohn als Richter und Stellvertreter Gottes ist somit von Jesu irdischem Handeln als einer richterlichen Vollmacht die Rede, wodurch er in Gottes eigene Befugnis eingreifen kann.

4.2.2.2.2 Eine zweite Gruppe von Menschensohnworten betrifft die Ankündigungen des Leidens, Sterbens und Auferstehens in 8,31; 9,31; 10,32–34.45. Entscheidend ist dabei zunächst das δεῖ („muß“, 8,31), das die göttliche Bestimmung und Notwendigkeit bezeichnet. Das Leiden Jesu ist ebenso ein unerläßlicher Bestandteil seines Auftrags wie die Auferstehung nach drei Tagen. Das Sterben Jesu ist zugleich ein Zeichen dafür, daß er nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen (10,45a); dieser Dienst kulminiert in der Hingabe seines Lebens als „Lösegeld für die Vielen“ (λύτρον ἀντὶ πολλῶν, 10,45b), was in Zusammenhang mit Jes 53,10(11f) verstanden sein will. Die Thematik der Auferstehung des Menschensohns wird in 9,9–13 nochmals gesondert aufgenommen. Umgekehrt ist innerhalb der Passionsgeschichte in 14,21.41 nur von der „Auslieferung“ des Menschensohnes, also seinem Leiden und Sterben, die Rede.

4.2.2.2.3 Die dritte Gruppe von Menschensohnworten handelt von Jesu zukünftiger Funktion: Er wird als Heilbringer und Vollender „kommen auf den Wolken des Himmels“ gemäß der Verheißung von Dan 7,13f, wie an den beiden besonders hervorgehobenen Stellen in 13,26f innerhalb der eschatologischen Rede und in 14,62 beim Prozeß Jesu vor dem Hohen Rat gesagt wird. Außerdem ist in 8,38 auf seine Funktion beim Jüngsten Gericht hingewiesen.

4.2.2.3 Jesus als Davidssohn und Messias

4.2.2.3.1 Die Anrede „Davidssohn“ (οὐὲ Δαυίδ) in 10,47f und die Akklamation beim Einzug Jesu in Jerusalem in 11,10, mit der auf die „kommende Herrschaft unseres Vaters David“ (ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ) hingewiesen wird, stehen in Zusammenhang der Auffassung von Jesus als *Messias designatus*. Denn die Frage des Hohenpriesters beim Verhör vor dem Hohen Rat in 14,61, ob er „der Messias, der Sohn des Hochgelobten“ (ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ) sei, wird in dem Sinn aufgenommen, daß Jesus in 14,62 auf das Kommen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels verweist und zugleich das aus der Messianologie stammende Motiv vom „Sitzen zur Rechten der Kraft“ aufgreift (ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ). Das besagt, daß erst mit der Parusie die messianische Herrschaft Jesu in Erscheinung treten wird. In diesem Sinn ist bei Markus auch das Davidssohngespräch in 12,35–37a zu verstehen, das auf die künftige Inthronisation hinweist (vgl. 4.2.2.4.3).

4.2.2.3.2 Dem scheint zu widersprechen, daß Jesus in dem Bekenntnis des Petrus vor Cäsarea Philippi 8,29 als Messias bezeichnet wird: „Du bist der Messias“ (σὺ εἶ ὁ χριστὸς). Aber hier ist zweierlei zu beachten: Es geht zwar für den Evangelisten um eine zutreffende Erkenntnis der jetzt noch verborgenen messianischen Würde Jesu. Aber diese Erkenntnis ist bei den Jüngern unvollkommen, wie die in 8,31 nachfolgende Weissagung vom Leiden und Auferstehen des Menschensohnes zeigt; da diese unverstanden bleibt, wird Petrus als „Satan“ zurückgewiesen (vgl. 8,32f). Messias ist Jesus nur als der durch Leiden, Sterben und Auferstehung hindurchgehende königliche Herrscher, der in der Vollendung sein Amt ausüben wird. Daher auch das Schweigegebot in 8,30, zumal das Jüngerunverständnis nach 9,9 erst mit dem Ostergeschehen überwunden sein wird.

4.2.2.3.3 Zu beachten ist in 8,29 die enge Verbindung des Messiasititels mit der Auffassung vom leidenden, sterbenden und auferstehenden Menschensohn sowie mit der Gottessohnschaft, die in der anschließenden Verklärungsgeschichte (9,2–8) im Zentrum steht. Der Messiasititel wird also im Blick auf den irdischen Jesus proleptisch verwendet und ist ebenso wie „Davidssohn“ im Sinn des *Messias designatus* zu verstehen. Es ist eine Würde, die Jesus schon zukommt, auf deren Ausübung er aber erst noch zugeht. Seine Messianität steht im Blick auf sein irdisches Leben unter dem Vorzeichen des Geheimnisses. Das gilt auch für die anderen Aussagen über Jesus als Χριστὸς in 9,41; 13,21 (1,34 v.l.). Beachtenswert

ist allerdings, daß durch Mk 8,27–9,8 der Messiasstitel eine Klammerfunktion erhält, der die anderen Hoheitsbezeichnungen miteinander in Beziehung setzt und deren Zentrum darstellt.

4.2.2.4 Weitere Hoheitsaussagen

4.2.2.4.1 Die Aussagen über Jesu Sendung und sein Gekommensein (9,37b; 12,6 und 1,24; 2,17b; 10,45) bezeichnen seinen Auftrag und seine Bevollmächtigung. Sie lassen keinen Rückschluß zu auf eine Präexistenzauffassung; denn es gibt dafür sonst keinerlei Anhaltspunkte. Der Sendungsgedanke selbst beinhaltet zunächst nur die Beauftragung (vgl. Joh 1,6 über Johannes den Täufer). Das Markusevangelium enthält auch keinerlei Aussagen über Jesu Menschwerdung in Gestalt einer Geburts-geschichte.

4.2.2.4.2 Die Anrede Jesu mit „der Heilige Gottes“ (ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ) seitens eines unreinen Geistes in 1,24 bezeichnet das Auserwählt- und Ausgesondertsein Jesu durch Gott (vgl. Joh 6,69). Es ist eine Parallelausage zu „Sohn Gottes“ im Sinn der Geistträgerschaft Jesu.

4.2.2.4.3 Die Bezeichnung „Herr“ bzw. „der Herr“ (κύριος, ὁ κύριος) begegnet als Gottesbezeichnung (11,9; 12,11.29f.36; 13,20), aber auch in der Anrede Jesu (7,28) und als Hoheitstitel Jesu (κύριος 1,3; 12,37; ὁ κύριος 5,19; 11,3; ὁ κύριός μου 12,36). Sie begegnet ferner in der Bildrede (12,9; 13,35) und als Relationsbegriff („Herr über den Sabbat“, 2,28). Schlüsselstelle ist das Davidssohngespräch 12,35–37a. Hier wird von Jesus nach dem Zusammenhang von Messianität und Davidssohnschaft gefragt, er antwortet selbst mit dem auf David zurückgeführten Ps 110,1: „Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten“. Daraus folgert er abschließend: „David selbst nennt ihn Herr, wie kann er dessen Sohn sein?“ (αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πόθεν αὐτοῦ ἔστιν υἱός;). Auf eine weitere Aussage wird verzichtet. Wenn sonst im Neuen Testament Ps 110,1 zitiert wird, geht es um die Inthronisation des Auferstandenen. Ob auch hier im Markusevangelium eine Erhöhungsvorstellung vorausgesetzt wird, ist schwer zu sagen; sie klingt allenfalls an. In der eschatologischen Rede Kap.13, wo die Zeit zwischen Ostern und Parusie in den Blick gefaßt wird, ist von einer Erhöhung nicht die Rede; auch an anderen Stellen des Evangeliums wird darauf nicht Bezug genommen. So liegt es nahe, die Aussage des Davidssohngesprächs wie das Motiv vom Sitzen zur Rechten Gottes in 14,62 auf die Wiederkunft zu beziehen. Das bedeutet dann, daß die Davidssohnschaft die Voraussetzung und Vorstufe für die jetzt noch verborgene Messianität

Jesu ist. Die wenigen anderen Texte, die (ὁ) κύριος enthalten, sind dann in Analogie zu den Messias-Aussagen im Sinne einer proleptischen Verwendung des Titels zu verstehen.

4.2.3 Jesu vollmächtige Verkündigung

4.2.3.1 Die Eigenart der Botschaft

4.2.3.1.1 In 1,14 wird für Jesu Botschaft die Wendung „das Evangelium Gottes verkündigen“ (κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ) verwendet. Sonst wird das absolute „verkündigen“ benutzt (κηρύσσειν, 1,38.39), das mit dem sehr viel häufiger gebrauchten „lehren“ wechselt (διδάσκειν, 1,21.22; 2,13; 4,1.2; 6,2.6.34; 8,31; 9,31; 10,1; 11,17; 12,35; 14,49). Daß die Begriffe „verkündigen“ und „lehren“ bei Markus gleichbedeutend verwendet werden und auch διδάσκειν Verkündigungscharakter hat, will beachtet sein.

4.2.3.1.2 Auffällig ist, daß häufig von Jesu Verkündigung oder Lehre die Rede ist, ohne daß im einzelnen der Inhalt angegeben wird. Auch wenn dabei das Summarium von 1,15 vorausgesetzt ist, liegt dem Evangelisten doch vor allem daran, die Tatsache und die Wirkung der Predigt als solche hervorzuheben. Das gilt gleich für den ersten Bericht über Jesu Predigt in der Synagoge von Kafarnaum, wo es in 1,22 abschließend heißt: „Und sie gerieten außer sich über seine Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“ (καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, vgl. 1,39a; 2,2c; 2,13 u.ö.). Es handelt sich nach der Akklamation in 1,27 um eine „neue Lehre in Vollmacht“ (διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν), die allein durch den vollmächtigen Verkündigungsakt Erstaunen hervorruft und nicht ohne Grund in 1,27d mit den Dämonenaustreibungen parallelisiert wird (vgl. 1,39b; 6,12.13a).

4.2.3.1.3 Eine weitere Besonderheit ist, daß Jesu Verkündigung nach 4,2 ein „Lehren in Gleichnissen“ (διδάσκειν ἐν παραβολαῖς) ist. Nach 4,33.34a hat Jesus den Menschen in „vielen derartigen Gleichnissen“ das Wort verkündigt, und zwar „so, wie sie es hören konnten, und ohne Gleichnis redete er nicht zu ihnen“ (καὶ τοιαύταις παραβολαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν· χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς). Nach dieser programmatischen Aussage ist Jesu Botschaft grundsätzlich Gleichnisrede gewesen, was ein Doppeltes besagt: Einerseits soll durch dieses Lehren in Gleichnissen die Botschaft Jesu verständlich gemacht und den Menschen nahegebracht werden. Anderer-

seits ist es aber das Wesen der Gleichnisrede, daß sie nur dort, wo Menschen zur Umkehr und zum Glauben an das Evangelium bereit sind, also Jünger Jesu werden, in rechter Weise erfaßt werden kann (vgl. 3,23; 7,17; 12,1.12; 13,28).

4.2.3.2 Die Hörer der Botschaft

4.2.3.2.1 Jesu Botschaft gilt dem ganzen Volk. In 6,34 wird gesagt, daß Jesus eine große Menge sah und sich ihrer erbarmte; „denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben; und er begann, sie viel zu lehren“ (εἶδεν πολλὸν ὄχλον καὶ ἐσπλαγγίσθη ἐπ’ αὐτούς, ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς πολλά). Seine Lehre ist Proklamation des Heils, die sich an alle richtet. Wie bei seinen Taten sind die Menschen voll Erstaunen und Bewunderung und kommen aus der ganzen Umgebung zusammen, um Jesus zu hören (2,2.13; 3,7f; 4,1f). Es wird an einigen Stellen sogar gesagt, daß die Menge ihm „nachfolgt“ (ἀκολουθεῖν, 3,7; 5,24). Das weist auf die unmittelbare Betroffenheit der Hörer durch Jesu Botschaft hin. Gleichwohl wird zwischen dieser Betroffenheit und dem Jüngersein im Markusevangelium klar unterschieden. Erstaunen und Betroffenheit, auch wenn sie schon zu einem Nachfolgen Anlaß geben, sind lediglich eine Vorstufe für die wahre Jüngerschaft.

4.2.3.2.2 Wer zu konsequenter Nachfolge und Jüngerschaft bereit ist, erhält nach 4,34b eine besondere „Auflösung“ der in Gestalt der Gleichnisrede ergangenen Botschaft Jesu: „den Jüngern löste er alles auf“ (τοῖς μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα). Es handelt sich um eine die Verkündigung weiterführende und vertiefende Interpretation (vgl. 7,17). Diese spezielle Unterweisung erfolgt, wenn Jesus mit seinen Jüngern oder seinen Vertrauten „allein“ ist (κατ’ ἰδίαν, 4,34; 6,31f; 9,2.28; 13,3; κατὰ μόνας, 4,10) oder wenn er sich mit ihnen in einem „Haus“ aufhält (οἶκος, 7,17; 9,28.33; 10,10). Inhaltlich betrifft diese zusätzliche Unterweisung die Deutung der Gleichnisrede, wofür als Beispiel eine Auslegung des Sämannsgleichnisses aufgenommen ist (4,13–20); insbesondere geht es sodann um die Belehrung über das Leiden, Sterben und Auferstehen des Menschensohnes sowie über die für die Jünger unerläßliche Bereitschaft zur Leidensnachfolge (8,31; 9,31; 10,32–34.41–45, außerdem 8,34–38; 10,24–31). Dennoch kommen die Jünger durch diese zusätzliche Unterweisung noch nicht sofort zu einem vollen Verstehen (vgl. 4.3.2).

4.2.3.2.3 Zu den Hörern Jesu gehören auch Menschen, die seine Botschaft ablehnen und zu Gegnern werden. Das gilt zunächst für die zahlreichen Streitgespräche, bei denen es um den Zuspruch der Sündenverge-

bung, um die Zuwendung zu Ausgestoßenen, um Jesu Verhalten am Sabbat, um die Fasten- und Reinigungsvorschriften oder um die Kaisersteuer und die Totenerweckung geht (2,1–3,6; 7,1–13; 12,13–34). Neben einzelnen direkten Antworten stellt Jesus der ablehnenden Haltung sein Bildwort von dem neuen Flecken, der nicht auf das alte Kleid paßt, und vom neuen Wein, der nicht in alte Schläuche gehört, gegenüber (2,21f). Zu beachten ist, daß an drei Stellen die Auseinandersetzung bewußt in den Zusammenhang mit der Gleichnisrede Jesu gestellt ist (3,22.23–30; 4,11f; 12,1–11.12). Damit wird vom Evangelisten zum Ausdruck gebracht, daß die Gegner Jesu seine Botschaft nicht erfassen können. Sie verstehen zwar nach 12,12, daß sie selbst gemeint sind, aber der wahre Sinn bleibt ihnen verschlossen.

4.2.4 Jesu Machttaten

4.2.4.1 Die Exorzismen spielen im Markusevangelium eine hervorgehobene Rolle, wie gleich die erste Wundererzählung in 1,21–28, das Summarium 3,10–12 und die ausführlichen Erzählungen in 5,1–20 und 9,14–27(28f) zeigen. Die von einem „ unreinen Geist“ (πνεῦμα ἀκάθαρτον) besessenen Menschen handeln nicht mehr selbst, sie sind vielmehr von einem Dämon völlig in Beschlag genommen. Indem Jesus die Dämonen austreibt, befreit er die Besessenen von der sie versklavenden Macht des Bösen. Während das alte Logion in Lk 11,20 die Dämonenaustreibungen mit dem Anbruch der Herrschaft Gottes unmittelbar in Beziehung setzt, betont Markus die Jesus erfüllende Macht des göttlichen Geistes, durch die er die Austreibungen vollzieht. Das Streitgespräch in 3,22–27 bringt dabei zum Ausdruck, daß der Satan durch Jesus überwunden ist und daß die Dämonen, die seine Macht erkennen (vgl. 1,24), vor ihm weichen müssen.

4.2.4.2 Die sonstigen Heilungen in 1,29–31; 1,40–45; 2,1–12; 5,21–43; 7,32–37; 8,22–26; 10,46–52 stehen für Markus ebenfalls in Zusammenhang mit der Macht, die Jesus als geisterfüllter Gottessohn besitzt. Dabei spielt das Motiv der durch Berührung übertragenen Heilkraft eine relativ betonte Rolle, sei es, daß eine Kranke ihn berührt (vgl. 5,28–34) oder daß Jesus einen kranken Menschen anfaßt (vgl. 1,31; 7,33; 8,23). Heilung kann aber auch durch das Wort geschehen, bisweilen in Verbindung mit einer Berührung (so 2,5.9–11; 5,41; 7,34; 10,52). Im einen wie im anderen Fall geht es um die Kraft, die von Jesus als Geiststräger ausgeht.

4.2.4.3 In diesen Zusammenhang gehören schließlich die sogenannten Naturwunder. Es geht hier einerseits darum, daß Jesus als Gottessohn

ebenso wie über die Dämonen auch Macht über die Naturgewalten hat, daher Menschen aus der sie bedrohenden Macht von Naturkräften befreien bzw. ihnen helfen kann. Das gilt für die Erzählung von der Sturmbeschwörung in 4,35–41, für die Erzählung über Jesu Wandeln auf dem See in 6,45–52, und es gilt für die Erzählung von der Totenauferweckung in 5,21–24.35–43. Auch die beiden Erzählungen von der Speisung der 5000 und der 4000 in 6,34–44; 8,1–9 gehören in diesen Zusammenhang; sie machen, abgesehen von ihrem Verweis auf die eucharistische Mahlgemeinschaft, deutlich, daß Jesus aufgrund seiner ihm von Gott verliehenen Macht in der Lage ist, vielen Menschen in Notsituationen zu helfen. Demgegenüber hat die Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaumes in 11,12–14.20 die Funktion einer Gleichnishandlung und deutet auf das Gericht über den Tempel hin.

4.2.4.4 Was bei den Wundererzählungen besonders auffällt, ist die jeweilige Reaktion der Menge. Jesu Taten rufen Verwunderung, Erstaunen und Erschrecken hervor, und sie sind Anlaß zum Lob Gottes (vgl. 1,27; 2,12; 5,15.42). Jesu Ruf verbreitet sich daher weit über Galiläa hinaus (1,28.32–34; 3,7f; 6,53–56). Das Volk strömt bei ihm zusammen, so daß er sich zeitweise zurückziehen muß (1,45; 6,30–32; 7,24; 9,30). Diese Motive betreffen Jesu außergewöhnliches Tun und sind zugleich ein Hinweis auf die Bereitschaft der Menschen, Jesus zu suchen und zu begegnen.

4.2.5 Jesu Leiden, Sterben und Auferstehung

4.2.5.1 Der Evangelist hat sein Werk sehr bewußt auf die Passion hin ausgerichtet. Das kommt schon darin zum Ausdruck, daß er nach den ersten Auseinandersetzungen in 2,1–3,5 bereits in 3,6 von der Absicht der Gegner spricht, Jesus umzubringen. In 3,22 hat sich mit dem Vorwurf der satanischen Besessenheit der Konflikt weiter zugespitzt; es handelt sich nun auch nicht um Gegner aus Galiläa, sondern um Schriftgelehrte, die eigens von Jerusalem herabgekommen sind, also um eine offizielle Untersuchungskommission der jüdischen Oberbehörde. In 7,1 sind es erneut Pharisäer und etliche Schriftgelehrte aus Jerusalem, die Jesus zur Rede stellen. Die ausführliche Erzählung vom Tod Johannes des Täufers in 6,17–29 ist durch die Einleitung in 6,14–16 als Vorausdarstellung des Todes Jesu gekennzeichnet; dasselbe gilt für 9,11–13. Im Mittelteil des Evangeliums wird durch die Leidens- und Auferstehungsweissagungen in 8,31; 9,31; 10,32–34.45 das bevorstehende Geschick Jesu zum zentralen Thema. Ist Jesus nach 8,27 noch in der Gegend von Cäsarea Philippi, nach 9,30 im Bereich

von Galiläa, so ist er nach 10,32 auf dem Weg nach Jerusalem. Mit dem Einzug in diese Stadt, der Tempelaustreibung und der Vollmachtsfrage steht es für die Gegner nach 11,18 und 12,12 fest, daß Jesus festgenommen und verurteilt werden soll. Unter diesem Vorzeichen stehen dann die letzten Auseinandersetzungen und Gespräche in 12,13–37. Nach der Rede über die Endzeit in Kap. 13 beginnt die Passions- und Ostergeschichte.

4.2.5.2 Die Passions- und Ostererzählung läßt ihrerseits noch ein traditionsgeschichtliches Wachstum erkennen, was sich in den verschiedenen Schichten des Erzählungszusammenhangs niedergeschlagen hat. Vom Evangelisten wurde sie aber, wie schon erwähnt, weitgehend unverändert übernommen. Es fehlen hier die typischen redaktionellen Elemente, wenn man von 14,9; 15,38f und 16,8 absieht. Markus hat die ihm vorgegebene, wohl schon im Gottesdienst seiner Gemeinde verwendete Darstellung und deren Konzeption seiner Evangelienschrift zugrunde gelegt.

4.2.5.2.1 Die Passionsgeschichte ist konsequent in Anlehnung an die alttestamentlichen Leidenspsalmen geschildert. Die Texte der Schrift werden in der Regel nicht zitiert, sondern adaptiert; sie stellen die sprachliche und thematische Grundlage für die Erzählung dar. Sie machen deutlich, daß das Leiden Jesu ein von Gott gewolltes Geschehen ist, was durch die Getsemanierzählung noch unterstrichen wird. Damit hängt dann auch zusammen, daß es bei diesem Leiden um die äußerste Niedrigkeit und um die Erfahrung der Gottverlassenheit des Sterbenden geht.

4.2.5.2.2 Durch den Bericht vom Abschiedsmahl in 14,22–25 ist die Passion Jesu unter das Vorzeichen der Selbsthingabe (Brotwort) und der Sühne und Bundesstiftung (Kelchwort) gestellt. Mit der Aussage über das Blutvergießen „für viele“ (ὕπερ πολλῶν) wird das Lösegeld-Wort von 10,45, das betont am Ende des Mittelteils steht, wiederaufgenommen und die soteriologische Dimension des Leidens und Sterbens Jesu hervorgehoben.

4.2.5.2.3 Mit Jesu Selbstbekenntnis vor dem Hohen Rat und seiner Verurteilung durch Pontius Pilatus als „König der Juden“ (βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) ist Jesus als der kommende messianische Herrscher gekennzeichnet. Indem die Prädikation „König der Juden“ in 15,2.9.12.18 (parallel dazu in 15,32 „König Israels“, βασιλεὺς Ἰσραήλ) geradezu das Leitthema der Verhandlung vor Pilatus und seiner Verspottung ist und Jesus nach 15,26 als „König der Juden“ gekreuzigt wird, ist er als der vorherbestimmte, aber noch verborgene Messias dargestellt, der im Sinn von 14,62 am Ende der Tage als himmlischer König und Menschensohn erscheinen wird. Mk 13 rechnet ja nur mit einer kurzen Übergangszeit.

4.2.5.2.4 Die Passionsgeschichte mündet in die Doppelerzählung von Jesu Grablegung und vom Gang der Frauen zu Jesu Grab am Oster-

morgen ein. Dabei wird zwar auf das Leersein des Grabes und in 16,7 auf die bevorstehenden Erscheinungen in Galiläa hingewiesen, aber im Zentrum steht das Wort des Engels in 16,6: „Ihr sucht Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden und nicht hier; seht den Ort, wo man ihn hingelegt hatte“ (Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρητὸν τὸν ἐσταυρωμένον. ἠγγέθη, οὐκ ἔστιν ὧδε. Ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν). Damit ist das österliche Bekenntnis der Gemeinde aufgegriffen, hier aber als eine von Gott selbst vermittelte Botschaft gekennzeichnet. Bezeichnenderweise wird dabei auf Jesu Kreuzestod hingewiesen. Markus ist wie Paulus ein Repräsentant der *theologia crucis*, die auch bei ihm mit der Auffassung vom Sühnetod verbunden ist.

4.3 Nachfolge und Jüngerschaft

4.3.1 Der Ruf in die Nachfolge

4.3.1.1 Die Berufungserzählungen in 1,16–18.19f und 2,14 heben hervor, daß das autoritative Wort Jesu sowie die Bereitschaft des Menschen, sich auf Jesu Wort und Person zu verlassen, Nachfolge ermöglichen. Eine Bindung an irdische Gegebenheiten wie bei dem Reichen in 10,17–22 macht bei aller Anerkennung seiner Gesetzestreue die Nachfolge unmöglich. Nachfolge ist uneingeschränkte Bindung an Jesu Person und seinen Weg. Obwohl in dem programmatischen Summarium 1,15 von dem „Glauben an das Evangelium“ (πιστεῦειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ) die Rede ist und der Evangelist in 11,22–24 mit dem Wort vom bergeversetzenden Glauben auf die Glaubenthematik zurückkommt, ist wie in der Jesustradition das Motiv der Nachfolge grundlegend für das Verständnis von Jüngerschaft.

4.3.1.2 Nachfolge Jesu kann, wie die Nachfolgeworte in 8,34–38 zeigen, auch Leidensnachfolge sein. Als Bereitschaft zum Kreuztragen und zur Hingabe des Lebens hat sie aber die Verheißung zukünftigen Heiles, was in 10,23–31 näher ausgeführt wird. Bei aller Anfechtung und Gefahr werden diejenigen, die durchhalten, nach 13,9–13 das endgültige Heil empfangen: „Wer durchhält bis zum Ende, der wird gerettet werden“ (ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται, 13,13b).

4.3.2 Das Jüngerunverständnis

Ein für Markus sehr bezeichnendes Motiv ist das Jüngerunverständnis. Gerade weil die zur Nachfolge berufenen und bereiten Menschen deutlich

abgehoben werden von dem durch Jesu Wirken beeindruckten und ihm anhängenden Volk (vgl. 1,27f; 2,12 u.ö.), und weil darüber hinaus den Jüngern mehrfach eine eigene Belehrung erteilt wird, die über die Botschaft Jesu unter dem Volk hinausgeht (vgl. nur 4,34), überrascht dieses Motiv. Hinzu kommt, daß in 8,14–21 bei einer Überfahrt über den See sogar Aussagen über die Jünger gemacht werden, die in 4,10–12 über „die Draußen“ gemacht sind (οἱ ἔξω, vgl. 4,13.40f; 6,50–52; 7,18; 9,5f.19; 10,24–27). Hinzu kommt sodann das Versagen der Jünger in Getsemani (14,37f.40f) und bei der Verhaftung (14,50) sowie die Verleugnung des Petrus während des Verhörs vor dem Hohen Rat (14,54.66–72).

4.3.2.1 Auf der einen Seite will der Evangelist verdeutlichen, daß der Jünger immer wieder am Anfang seines Weges in der Nachfolge Jesu steht und daß er deshalb trotz aller Bereitschaft, Jesu Wort anzunehmen, noch nicht zur vollen Jüngerschaft gelangt ist, vielmehr auf die Grundprobleme des Verstehens der Botschaft Jesu und der eigenen Bewährung zurückgeworfen ist. Besonders beachtenswert sind dabei die Wendungen „Habt ihr noch keinen Glauben?“ (οὐπω ἔχετε πίστιν;) in 4,40b und „Versteht und begreift ihr (immer) noch nicht?“ (οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε;) in 8,17b (vgl. 8,21). Bei aller Nähe zu denen, die Jesu Auftrag nicht erkennen und anerkennen, sind die Jünger dennoch auf dem Weg der Nachfolge, wenn auch oft unzureichend in ihrem Verstehen und Handeln.

4.3.2.2 Das Motiv des Jüngerunverständnisses hat noch eine andere Funktion. Das geht aus dem Gespräch beim Abstieg vom Berg der Verklärung in 9,9f hervor. Noch begreifen die Jünger nicht, was es heißt und bedeutet, daß der Menschensohn von den Toten auferstehen wird. Erst von Ostern her werden sie vieles begreifen und verstehen lernen. Das Jüngerunverständnis, das zweifellos eine grundsätzliche Bedeutung für die Jüngerexistenz hat, stellt hier gleichsam den Ostervorbehalt dar. Von Ostern her wird Jesu eigener Weg und der Weg der Jünger klarer erkennbar und verstehbar werden. Es gilt ja, Jesu ganzes irdisches Wirken einschließlich seines Todes und seiner Auferweckung zu erfassen, was zu Jesu Lebenszeit trotz seiner Vorhersagen noch nicht möglich war.

4.3.3 Die Nachfolgemeinschaft

4.3.3.1 Wer von Jesus gerufen ist, steht nicht für sich allein, sondern ist eingegliedert in die Nachfolgemeinschaft. Aus dem Kreis der Jünger hat Jesus „die Zwölf“ (οἱ δώδεκα) ausgewählt, unter denen Simon, dem er den Beinamen Petrus gegeben hat (ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον), an der Spitze steht (3,13–19). Sie repräsentieren das neue Gottesvolk; um

sie scharen sich die Jünger. Die Begriffe „Jünger“ (μαθηταί) und „Zwölf“ (δώδεκα) sind bei Markus nicht miteinander identifiziert, sondern im Sinne eines größeren und offenen Kreises und eines engeren Kreises unterschieden. Markus hat in dieser Hinsicht an der Konzeption der vorösterlichen Jesustradition festgehalten: die Existenzform des Christen ist die Nachfolge und Jüngerschaft, und die Nachfolgegemeinschaft ist das neue Gottesvolk, das sich um die Zwölf sammelt.

4.3.3.2 Dieses Verständnis gilt auch für die Zeit zwischen Ostern und Parusie. Nur an einer Stelle wird ein zusätzlicher Gedanke aufgenommen, wenn in 14,58 das Tempelwort in der Fassung aufgenommen ist, die von dem Bau eines „anderen, nicht mit Händen gemachten Tempels“ spricht, der „nach drei Tagen“ errichtet werden soll (14,58c: καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποιήτον οἰκοδομήσω). Es gibt jedoch bei Markus keine ausgeführte Ekklesiologie. Das hängt damit zusammen, daß auch die Erhöhungsvorstellung bei ihm keine wirkliche Rolle spielt. Wie zu Lebzeiten Jesu haben die Jünger ihre Nachfolge in der Zeit der nachösterlichen Drangsal zu bewähren.

4.3.3.3 Damit korrespondiert, daß es keine ausgeführte Pneumatologie gibt. Zwar wird in 1,8 von Jesus nicht nur als Geiststräger, sondern auch als Geisttäufer gesprochen, und dies ist unverkennbar auf die christliche Taufe der nachösterlichen Zeit bezogen; aber darüber hinaus ist im Blick auf die Jünger nur noch in 13,11c von dem ihnen verliehenen Heiligen Geist die Rede, und zwar im Sinne des Beistandes in der Situation der Verfolgung.

4.3.4 Die Aufgabe der Jünger

4.3.4.1 Nach 3,14f haben die Zwölf eine doppelte Funktion: Sie sollen bei Jesus sein, und er sendet sie aus zur Verkündigung und Dämonenaustreibung (ἵνα ᾧσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρῦσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια). Die ständige Lebensgemeinschaft mit Jesus und der Sendungsauftrag sind somit konstitutiv. Die Zwölf werden beteiligt an Jesu eigenem Auftrag und seinem Wirken. Sie haben daher in nachösterlicher Zeit die Verantwortung für die Weiterführung der Verkündigung. Das wird in 6,7–13 im Rahmen einer Aussendungsrede näher ausgeführt. Neben den Verhaltensregeln geht es um die Übertragung der ἐξουσία, was eine Beteiligung an Jesu eigener „Vollmacht“ bedeutet (vgl. V.7.12.13a). Damit verbunden ist die Leidensbereitschaft um des Evangeliums willen (9,35; 10,29).

4.3.4.2 Dieser Auftrag erhält nach Jesu Tod universale Dimension; nach 13,10 soll „zuerst“ noch, nämlich vor der Parusie, das Evangelium

unter allen Völkern verkündigt werden (καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον), und zwar gerade angesichts der Bedrängnis und Verfolgung, von der die Jünger betroffen sind. In 14,9 wird dieses Motiv von der weltweiten Verkündigung nochmals aufgenommen (vgl. auch das Traditionsstück in dem sekundären Markusschluß 16,15f).

4.3.4.3 Unter der Voraussetzung der weltweiten Evangeliumsverkündigung ist die Überschrift des Markusevangeliums zu verstehen: „Anfang des Evangeliums“ (ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου). Zur Erklärung dieser Wendung gibt es drei Möglichkeiten: entweder ist sie eine Teilüberschrift für den Eingangsabschnitt über Johannes den Täufer und über Jesu Taufe und Versuchung in 1,2–13, oder sie umfaßt zugleich den ganzen Bericht bis zu Jesu Tod und Auferstehung, oder aber sie versteht alles, was in dieser Evangelienschrift dargestellt ist, als den „Anfang des Evangeliums“, dessen Verkündigung weiterzugehen hat. Diese letzte Erklärung ist vorzuziehen, und das bedeutet: Die Gerichts- und Umkehrpredigt Johannes des Täufers und Jesu Verkündigung der anbrechenden Gottesherrschaft sind der „Anfang des Evangeliums“, das bis zu Jesu Wiederkunft nach 13,10 in aller Welt verkündigt werden soll.

4.4 Das Offenbarungsgeheimnis

William Wrede hat erstmals auf das Messiasgeheimnis bei Markus aufmerksam gemacht. Es ist allerdings gefragt worden, ob die Bezeichnung „Messiasgeheimnis“ angemessen sei und nicht besser vom „Gottessohngeheimnis“ oder vom „Gottessohn- und Menschensohngeheimnis“ zu sprechen wäre. Das ist keine echte Alternative. Geeigneter ist die Bezeichnung „Offenbarungsgeheimnis“, weil damit die Besonderheit dieses komplexen Phänomens bei Markus am besten umschrieben werden kann.

4.4.1 Eigenart und Funktion des Geheimnismotivs

Wie schon eingangs festgestellt wurde, handelt es sich um ein Motiv, mit dem der Evangelist die verschiedenen Komponenten seiner theologischen Konzeption zusammenfaßt.

4.4.1.1 Schlüsselstelle ist Mk 4,11, wo vom „Geheimnis der Gottesherrschaft“ gesprochen wird (vgl. 4.4.2.2). Dabei geht es sowohl um das geheimnisvolle Offenbarwerden der Gottesherrschaft in der Gegenwart als auch um das Geheimnis der Person Jesu als des Offenbarers. Er ist als

Mensch Träger des Gottesgeistes und daher „Sohn Gottes“ und bewirkt in seiner Vollmacht als „Menschensohn“ den Anbruch der Gottesherrschaft. Insofern ist das Offenbarungsgeheimnis das zentrale Thema des Markusevangeliums, das ebenso die Gottesherrschaft wie die Christologie umfaßt. Alle Einzelmotive sind diesem Motiv untergeordnet.

4.4.1.2 Das Geheimnismotiv hat sein besonderes Kennzeichen darin, daß es sich um ein Offenbarwerden handelt, das Verborgenheit nicht einfach aufhebt. Es wird nicht völlig aufgedeckt, sondern ist nur unter besonderen Bedingungen erfaßbar. Für Markus steht es unter dem Vorzeichen der Nachfolge; nur in der Zugehörigkeit zu Jesus als dem Anfänger der Gottesherrschaft ist das Geheimnis zu erkennen. Insofern gehören auch Nachfolge und Jüngerschaft in den Zusammenhang des Geheimnismotivs.

4.4.1.3 Bei der Frage nach der Funktion des Offenbarungsgeheimnisses wird häufig auf 9,9 hingewiesen und gesagt, das Geheimnis werde mit Jesu Auferweckung von den Toten aufgelöst. Das trifft aber nicht zu, wengleich schon im Zusammenhang der Passion Jesu das Offenbarungsgeheimnis deutlicher in Erscheinung tritt (11,9f; 14,61f; 15,2.39), und erst recht gilt das für das Osterereignis, ohne daß damit aber der Geheimnischarakter völlig aufgehoben wäre. Die Stelle 9,9, daß die Jünger niemandem etwas von der Verklärung Jesu, die Ostern in gewisser Weise schon vorwegnimmt, berichten sollen, „bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist“ (εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ), hat ihre Bedeutung im Zusammenhang mit der Jüngererkenntnis und ihrem nachösterlichen Verkündigungsauftrag. So sehr das Offenbarungsgeheimnis an Jesu irdisches Wirken und Person gebunden ist, es reicht über die Geschichte Jesu hinaus bis zum Ende der Zeiten. Es geht bei dem „Geheimnis der Gottesherrschaft“ (μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ) nicht ausschließlich um deren Anbruch und um das Geheimnis der Person Jesu, sondern um das Heilsgeschehen im umfassenden Sinn. Eine volle Auflösung des Geheimnisses wird es daher erst bei der Parusie des Menschensohnes geben, von der in 13,24–27; 14,62, aber auch schon in den Bildworten 4,21–23 die Rede ist.

4.4.2 Die Entfaltung des Geheimnismotivs

Bezeichnend für die Konzeption des Markus ist die narrative Entfaltung des Geheimnismotivs.

4.4.2.1 Dies zeigt sich zunächst darin, daß die Dämonen Jesu Wesen und Macht als Geiststräger sofort erkennen, während es den Menschen

noch verschlossen ist (vgl. 1,24f.34; 3,11f; 5,6f; auch 9,20). Indem Jesus die Dämonen austreibt, verhindert er, daß sie ihn bekanntmachen, obwohl ja durch ihre Aussage bereits eine gewisse Kundgabe erfolgt. Ein ähnliches Phänomen begegnet bei anderen Erzählungen; denn wenn Jesus in 1,43–45; 5,43; 7,36 und 8,26 den Geheilten ein Schweigegebot auferlegt, halten sie sich entweder nicht daran, oder das Geschehen selbst kann gar nicht verborgen bleiben. Dieser Widerspruch ist beabsichtigt; dadurch soll sichtbar werden, daß Jesu Wirken eine Offenbarung ist, die trotz wahrnehmbarer Wirkungen verborgen bleibt und bleiben soll, weil sie nicht durch ihre äußere Manifestation zu erfassen ist, sondern nur in der Erkenntnis der Person Jesu. Zu dem Ineinander von Verborgensein und Offenbarwerden gehört auch die mehrfach erwähnte Absicht Jesu, verborgen zu bleiben, was aber aufgrund seiner Verkündigung und seiner Taten gar nicht möglich ist (so in 1,45; 7,24; 9,30f).

4.4.2.2 Besonders Jesu Reden in Gleichnissen steht unter dem Vorzeichen des Geheimnisses. Er verkündigt die „Herrschaft Gottes“ (βασιλεία τοῦ θεοῦ) und macht sie damit offenbar, aber sie bleibt gleichwohl für viele rätselhaft und verborgen. An der Gleichnisrede wird nach 4,11 sichtbar, wer zu den Jüngern Jesu und zu „denen draußen“ gehört: „Ihr seid das Geheimnis der Gottesherrschaft gegeben; jenen draußen aber widerfährt alles in (rätselhaften) Gleichnissen“ (ὁμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεταί). Die Bezeichnung „die draußen“ (οἱ ἔξω) bezieht sich keinesfalls auf das Volk. Jesus redet ja zur Menge, „wie sie es hören können“ (4,33). Es geht vielmehr um diejenigen, die sich der Botschaft verschließen. Im Volk vollzieht sich angesichts der Verkündigung und des Wirkens Jesu eine Scheidung. Während die Jünger die Gleichnisrede erfassen und nach ihrem besonderen Sinn fragen, finden andere keinen Zugang, und für diese gilt das in 4,12 zitierte Wort aus Jes 6,9f über diejenigen, die sehen und doch nicht erkennen und die hören und doch nicht verstehen, die daher auch keine Möglichkeit der Umkehr und Sündenvergebung haben. Dabei geht es jedoch nicht, wie oft behauptet worden ist, um eine „Verstockungstheorie“, vielmehr wird mit dieser Aussage die Tatsache des Verstehens und Nichtverstehens der Botschaft Jesu auf Gottes unergründlichen Willen zurückgeführt.

4.4.2.3 In den Zusammenhang des Offenbarungsgeheimnisses gehört auch das bereits erwähnte Unverständnis der Jünger. Daß sie „noch nicht“ verstehen (8,17b.21), obwohl ihnen Jesus eine „Auflösung“ (ἐπίλυσις) seiner Gleichnisrede gibt (vgl. 4,34b), ist ein Zeichen dafür, daß auch ihnen das Offenbarungsgeheimnis nicht uneingeschränkt zugänglich ist (4,40f). Trotz Offenbarung behält die jetzt schon gegenwärtige Gottes-

herrschaft ihren Geheimnischarakter, womit auch die in der Nachfolge Stehenden konfrontiert sind. Das gilt nicht nur im Blick auf Jesu irdisches Wirken, sondern es gilt trotz vertiefter Erkenntnis durch das Ostergeschehen ganz grundsätzlich für die Verkündigung des Evangeliums und die Existenz der Jünger in dieser Welt.

4.4.2.4 Das von Markus ins Zentrum gerückte Offenbarungsgeheimnis steht zwar mit der Gottesherrschaft und der Christologie in engem Zusammenhang, bezieht sich aber zugleich auf Glaube und Unglaube angesichts des Offenbarungsgeschehens. Die Gottesherrschaft ist seit Jesu Auftreten, Tod und Auferstehung verborgen gegenwärtig und kann im Glauben an das Evangelium und in der Nachfolge erkannt und angenommen werden. Sie ist aber nur unter dieser Voraussetzung zugänglich. So hat Markus eine Konzeption geschaffen, in der vom Offenbarungsgedanken her Gottesherrschaft und Christologie einerseits und Glaube und Unglaube andererseits in einer überzeugenden Weise miteinander in Beziehung gesetzt sind.

4.5 Die Eschatologie

Die Bedeutung der Eschatologie für das Markusevangelium ist in den vorangegangenen Abschnitten schon mehrfach hervorgetreten. Die βασιλεία-Botschaft Jesu, die Menschensohn-Christologie und die Existenz in der Nachfolge sind konsequent zukunftsorientiert.

4.5.1 Die Wiederkunft Jesu

Wegen dieser konsequenten Zukunftsorientierung findet das Evangelium seinen sachlichen Abschluß nicht mit der Ostererzählung, deren Abschluß in 16,8 bewußt offen bleibt, sondern mit der Zukunftsverheißung der eschatologischen Rede Kap.13.

4.5.1.1 Von der Vollendung der Gottesherrschaft handeln bereits die Gleichnisse in Kap.4. Der gegenwärtige Anbruch des Heils steht in unlösbarem Zusammenhang mit der zukünftigen Vollendung, deren Verwirklichung allein in Gottes Hand steht (vgl. 4,28). Insofern ist die Korrespondenz der beiden (einzigen) Reden in Kap.4 und Kap.13 besonders zu beachten.

4.5.1.2 Nach 9,1b handelt es sich um ein Kommen der Gottesherrschaft „in Macht“ (ἐν δυνάμει). Dieses Kommen vollzieht sich nach 13,24f, indem die kosmische und irdische Ordnung aufgehoben und der Men-

schensohn „auf den Wolken mit großer Macht und Herrlichkeit“ erscheinen wird (ἐρχόμενος ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης, 13,26); dann wird er durch seine Engel „die Erwählten aus allen vier Windrichtungen vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels einsammeln lassen“ (ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ, 13,27). Auf jede weitere Beschreibung wird verzichtet. Mehr als die Bildmotive und Gleichnisse zum Ausdruck bringen, braucht nicht gesagt zu werden.

4.5.2 Die Zeit der Drangsal

Markus kennt keine „Zeit der Kirche“. Für ihn ist die Zeit zwischen Ostern und Parusie Vorstufe der Vollendung und insofern Zeit der eschatologischen Drangsal. Gerade an dieser Stelle haben Matthäus und Lukas das markinische Konzept spürbar verändert.

4.5.2.1 Die Zeit der „Drangsal“ (θλιψίς) ist eine Periode der Verführung (13,5f.21f) und eine Periode der Bedrängnis und Verfolgung, in der aber das Evangelium unter allen Völkern zu verkündigen ist (13,9–13). Entscheidend ist das Durchhalten bis zum Ende, das die Verheißung der endgültigen Errettung hat (13,13b). Was die eschatologische Rede besonders kennzeichnet, ist, vergleichbar mit der Johannesoffenbarung (vgl. § 27), der Hinweis auf eine sich steigende Drangsal. Während Kriege und Erdbeben nur ein Zeichen für den „Anfang der Wehen“ sind (ἀρχὴ ὠδίνων, 13,8) und die gegenwärtige Situation durch Verfolgung gekennzeichnet ist, wird es noch zu einer Drangsal kommen, „wie sie seit Anbeginn der Welt nicht gewesen ist“ (θλιψίς οὕα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως, 13,19), verbunden mit der Schändung des Heiligtums (13,14). Diese Zeit der Bedrängnis wird aber um der Auserwählten willen von Gott „verkürzt“ werden (ἐκολόβωσεν κύριος τὰς ἡμέρας, 13,20), bevor der Menschensohn erscheinen wird (13,26).

4.5.2.2 Die Frage nach einer ausgesprochenen Naherwartung des Evangelisten ist aufgrund von 9,1 und 13,30 berechtigt. 9,1 spricht davon, daß einige von denen, die Jesus selbst begegnet sind, nicht sterben werden „bis sie die in Macht angekommene Gottesherrschaft sehen“ (9,1b: ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει). Entsprechend wird in 13,30 auf die in 13,5–29 geschilderten Endereignisse verwiesen und gesagt, daß „dieses Geschlecht“ (ἡ γενεὰ αὕτη) nicht vergehen wird, „bis dieses alles eintritt“ (μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται). Nun ist sicher die Formulierung von 13,30 in einem weiteren Sinn erklärbar als 9,1. Wichtiger ist daneben 13,31, daß Jesu Worte nicht vergehen werden,

solange Himmel und Erde bestehen, und vor allem 13,32, wonach „jener Tag“ und „die Stunde“ der Vollendung allein dem Wissen und Willen Gottes vorbehalten ist (περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῶ οὐδὲ ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατήρ). So kann man sagen, daß Markus zwar eine durchaus lebendige Naherwartung kennt und festhält, sie aber gleichwohl relativiert. Entscheidend sind deshalb für ihn die Aussagen in 13,33–37 mit dem Aufruf zum Wachsamsein und zur steten Bereitschaft.

5. Abschließende Beobachtungen

5.1 Unter den Besonderheiten des Markusevangeliums ist an erster Stelle die Konzeption des Offenbarungsgeheimnisses zu nennen. Damit werden Gottesherrschaft und Christologie in einer spezifischen Weise miteinander verbunden. Zugleich rückt das mit dem Offenbarungsgeheimnis korrespondierende Verständnis von Glaube und Nachfolge in das Zentrum der markinischen Theologie.

5.2 Im Blick auf die Christologie fällt auf, daß die Erhöhungsvorstellung eine ganz untergeordnete Rolle spielt. Das hängt zusammen mit der eschatologischen Konzeption, wonach die Zeit zwischen Ostern und Parusie als eine Zeit der bereits begonnenen eschatologischen Drangsal verstanden wird. Dabei ist die Naherwartung durchaus noch lebendig und durch die konkrete Situation während des Jüdischen Krieges sicher auch reaktiviert worden; aber der Evangelist weiß darum, daß die Erfüllung der Verheißungen allein in Gottes Willen beschlossen liegt.

5.3 Entsprechend fehlt eine eigentliche Ekklesiologie und eine damit in Zusammenhang stehende Pneumatologie. Für den Evangelisten gibt es den Glauben an das Evangelium nur in der Weiterführung der Jüngerexistenz im Sinne der Nachfolge, wobei gleichzeitig die Jüngergemeinschaft als das sich um die Zwölf sammelnde erneuerte Gottesvolk eine Rolle spielt.

5.4 Auch wenn die Christologie nicht vollständig ausgebaut ist und eine eigentliche Ekklesiologie und eine Pneumatologie fehlen, ist festzustellen, daß im Markusevangelium eine beachtliche theologische Konzeption vorliegt, in der der Evangelist die Situation der Jünger und der Jüngergemeinschaft im Zusammenhang mit dem „Anfang des Evangeliums“, dessen Weiterverkündigung und der lebendigen Erwartung der Vollendung beschreibt.

5.5 Die oft gestellte Frage nach dem Verhältnis des Markus zum Judentum läßt sich nur bedingt beantworten, weil der Evangelist sie nicht

eingehend erörtert. Einerseits geht er davon aus, daß die Jünger zu einem großen Teil aus dem Judentum kommen, andererseits hat inzwischen die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden begonnen und ist dort gehört und angenommen worden. Demgegenüber werden Juden, die Jesus verworfen haben und verwerfen, des Heiles nicht teilhaftig. Nach der Gleichniserzählung 12,1-9.10-12 soll der Weinberg anderen gegeben werden (12,9), weil die Bauleute den Eckstein verworfen haben (12,10f). Mit den „anderen“ (ἄλλοι) sind aber nicht die Heiden gemeint, sondern das neue Gottesvolk, das sich aus Juden konstituiert, aber ein für alle Menschen offenes Gottesvolk ist. Darum soll das Evangelium „unter allen Völkern“ (εἰς πάντα τὰ ἔθνη, 13,10) verkündigt werden, bevor das vollendete Heil verwirklicht wird.

§ 30 Das Matthäusevangelium

1. Zur Forschungsgeschichte

1.1 Vorarbeiten zur Redaktionsgeschichte

Schon vor Beginn der redaktionsgeschichtlichen Forschung gab es einige Studien, die diese im Blick auf das Matthäusevangelium vorbereiteten, indem sie Besonderheiten dieses Evangeliums gegenüber den beiden anderen Synoptikern hervorhoben.

1.1.1 Das gilt für *Adolf Schlatter*, der 1929 eine Studie über „Die Kirche des Matthäus“ veröffentlichte. Wichtiger noch war der 1928 erschienene Aufsatz von *Ernst von Dobschütz* unter dem Titel „Matthäus als Rabbi und Katechet“. *George D. Kilpatrick* ging 1946 in seinem Buch „The Origins of the Gospel according to St. Matthew“ stilistischen Besonderheiten der Schrift nach, die er aus dem liturgischen Gebrauch ableitete.

1.1.2 Dazu kam 1954 das vielbeachtete Werk von *Krister Stendahl* über „The School of St. Matthew“, der sich mit der Verwendung der alttestamentlichen Zitate im Matthäusevangelium befaßte und diese auf eine eigenständige schriftgelehrte Schultradition innerhalb der christlichen Gemeinde zurückführte.

1.2 Beiträge der redaktionsgeschichtlichen Forschung

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg wurde dann im Bereich der deutschen exegetischen Forschung die redaktionsgeschichtliche Methode entwickelt und auch auf das Matthäusevangelium angewandt. Damit war eine entscheidende Voraussetzung gegeben zur genaueren Kennzeichnung der matthäischen Theologie.

1.2.1 *Günther Bornkamm* hat 1948 einen kurzen Aufsatz über „Die Sturmstillung im Matthäus-Evangelium“ veröffentlicht, in dem bereits Grundprinzipien der redaktionsgeschichtlichen Forschung zur Anwendung kamen. Wegweisend wurde dann sein Aufsatz „Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium“, der erstmals 1956 erschien. In der

matthäischen Verbindung von Christologie und Ekklesiologie und deren Ausrichtung auf die Eschatologie sah er eine spezifische theologische Konzeption, die dieses Evangelium gegenüber anderen neutestamentlichen Schriften auszeichnet. Dabei hat er die Nähe zur Synagoge betont. Zwei seiner Schüler haben diesen Ansatz fortgeführt: *Heinz-Joachim Held* hat 1960 anhand der Wundererzählungen gezeigt, wie der Evangelist in seiner Bearbeitung der vorgegebenen Tradition das Thema des Glaubens und der Jüngerschaft hervorhebt und die Wundergeschichten konsequent in den Zusammenhang seiner Christologie einordnet. *Gerhard Barth* hat im gleichen Jahr „Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus“ untersucht und gezeigt, daß Matthäus in Abgrenzung gegen Antinomisten die bleibende Gültigkeit des Gesetzes vertritt, zugleich aber eine Konzentration des Gesetzes auf das Liebesgebot durchführt und dies mit dem Wesen des Jüngerseins und der Christologie in Beziehung setzt.

1.2.2 Auch *Eduard Schweizer* hat sich eingehend mit der matthäischen Theologie beschäftigt und neben seinem 1973 erschienenen Kommentar in der Reihe „Das Neue Testament Deutsch“ eine wichtige Studie über „Matthäus und seine Gemeinde“ 1974 herausgebracht. Ihm geht es neben dem Verhältnis zu Israel, das er als ein weitergehendes Ringen um das Gottesvolk versteht, und der Christologie, die Jesus als den vom Alten Testament verheißenen „Messias des Wortes und der Tat“ (im Anschluß an *Julius Schniewind*) begreift, im besonderen um das Verständnis von Jüngerschaft und Gemeinde sowie des Gesetzes. Dabei spielt für Schweizer eine wichtige Rolle, daß die Jünger Jesu zu vollmächtigem Reden und Tun aufgerufen und vor dem Gericht Gottes gewarnt werden. Sie dürfen auf die Vergebung vertrauen, sind aber angehalten, im Sinne des Liebesgebots das Gesetz zu erfüllen und sich vor aller Lieblosigkeit zu hüten. Die Gemeinde, die unter dem guten Gesetz Gottes steht, ist das „Volk, das Früchte bringt“ (Mt 21,43).

1.2.3 Während *Günther Bornkamm* und *Eduard Schweizer* die Nähe des Evangelisten zum Judentum hervorgehoben haben, sieht *Wolfgang Trilling* in seinem erstmals 1958 und neubearbeitet 1964 erschienenen Buch „Das wahre Israel“ in der theologischen Konzeption des Evangelisten eine eindeutige Distanzierung von der Synagoge; denn der Anspruch, Israel zu sein, sei auf die Kirche übergegangen, in der nun auch die Tora wahrhaft erfüllt wird. Ausgehend von Mt 28,18–20 hat er die heidenchristliche Orientierung des Matthäusevangeliums hervorgehoben, für das die Kirche als das wahre Israel eine Kirche aus allen Völkern ist. Die „Herrschaft der Himmel“ (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) ist eine das Alte und Neue Testament übergreifende Größe. Gott hat sie einst Israel gewährt,

aber wieder entzogen, weil es schuldig geworden ist; ein neues Volk ist an dessen Stelle getreten.

1.2.4 Auch *Georg Strecker*, der sich in seinem 1962 erschienenen Buch „Der Weg der Gerechtigkeit“ vor allem mit dem matthäischen Geschichtsverständnis befaßt hat, ist der Auffassung, daß die Trennung vom Judentum bereits vollzogen sei und der Evangelist selbst nicht dem Judentum, sondern dem Heidenchristentum zugerechnet werden müsse. Außerdem läge hier eine bewußt historisierende Tendenz vor, die bei Matthäus speziell in Verbindung mit der Eschatologie und der Ethik stehe. So ergibt sich eine heilsgeschichtliche Sicht, die den in die Zukunft gerichteten Blick auf die Gegenwart zurücklenkt und den ethischen Forderungen eine zentrale Stellung gibt.

1.2.5 *Hubert Frankemölle* hat 1974 in seinem Buch „Jahwebund und Kirche Christi“ die Frage nach dem Geschichtsverständnis noch einmal aufgerollt. Auch er setzt die Trennung von Israel und Kirche voraus. Die Ablösung des alten durch ein neues Gottesvolk ist bereits erreicht. Aber der Evangelist will mit seiner geschichtstheologischen Konzeption, für die die Treue Gottes ein entscheidendes Prinzip ist, an einem übergreifenden Zusammenhang zwischen Israel und Kirche festhalten und so im Anschluß an die Tradition alttestamentlicher Geschichtswerke die Kontinuität der Heilsgeschichte bei aller Diskontinuität hervorheben.

1.2.6 Inzwischen ist die redaktionsgeschichtliche Forschung zugunsten einer stärker synchron orientierten Interpretation zurückgetreten. Ebenso wie beim Markusevangelium ist auch beim Matthäusevangelium die Erzählforschung dabei in Ansatz gebracht worden. Zu nennen sind die Arbeiten von *R.A. Edwards* und *J.D. Kingsbury*. Sie zeigen die Fruchtbarkeit dieses Zugangs und ergänzen bisherige Erkenntnisse durch neue Perspektiven.

1.3 Neuere Kommentare

Der Ertrag der bisherigen Diskussion über die matthäische Theologie ist zusammengefaßt und zugleich weitergeführt worden in den neueren Kommentaren zum Matthäusevangelium, wobei zwei größere Werke besondere Beachtung verdienen.

1.3.1 *Joachim Gnilka* hat in seinem 1986/88 erstmals erschienenen zweibändigen Kommentar abschließend die Grundsatzfragen der matthäischen Konzeption behandelt. Er betont zunächst den Zusammenhang der Geschichte Jesu mit der Geschichte des Gottesvolkes. Es ist der „Weg von Israel zur universalen Kirche“ (II S. 529). Die Schrift des Alten Testa-

ments und die christliche Tradition gehen deshalb eine Synthese ein. Die Gemeinde lebt noch in Verbindung mit der Synagogengemeinde, strebt aber aus dieser heraus. Zentrales Thema der Verkündigung ist die „Herrschaft der Himmel“, wobei sich Matthäus bemüht, „die ekklesiologische Komponente der Basileia zu verdeutlichen“ (II S. 543). Die Kirche ist das wahre Gottesvolk, das auch den Heiden offensteht. Innerhalb der Jüngerethik bleibt das Gesetz in Geltung, kann aber auch kritisiert werden, weil alles an der Nächstenliebe gemessen wird, der die Goldene Regel zur Seite gestellt ist.

1.3.2 *Ulrich Luz* hat in seinem monumentalen vierbändigen Kommentar, der inzwischen vollständig vorliegt (1985/1990/1997/2000), zahlreiche Zusammenfassungen von Teilabschnitten eingebaut und am Ende relativ knapp eine Gesamtschau der matthäischen Theologie vorgelegt. Beachtenswert bleibt daneben seine 1993 erschienene Studie „Die Jesusgeschichte des Matthäus“. Was für seine Auslegung von Anfang an wichtig ist, ist die Verwurzelung des Evangelisten in seiner Gemeinde, deren Gottesdienst und Schriftauslegung. Das Matthäusevangelium stammt, wie in einer einleitenden These formuliert wird, aus einer Situation, „wo diese judenchristliche Gemeinde an einem Wendepunkt stand“, da die Jesusverkündigung in Israel in eine Krise gekommen war, die durch die Zerstörung Jerusalems noch verschärft wurde. Eines der wichtigsten Anliegen des judenchristlichen Evangelisten ist es daher, „die Entscheidung für die Heidenmission in seiner Gemeinde zu vertreten“ (I S. 66f). Geht es einerseits um das Verständnis von Jüngerschaft und die Entstehung der Jünergemeinschaft, so andererseits um die Krise Israels und den Weg der Jünger zu den Heiden (Jesusgeschichte S. 54ff.96ff.133ff). Im übrigen betont Luz, daß Matthäus „die ethische Verkündigung Jesu vom Gottesreich an die Geschichte vom Handeln Gottes mit Jesus gebunden“ hat, wodurch sie „zur Verkündigung der Gnade“ wird (I S. 26). Hinsichtlich der Gattung spricht er mit *Frankemölle* von einem „kerygmatischen Geschichtswerk“ (I S. 28).

2. Die von Matthäus aufgegriffene Tradition und sein eigener Standort

2.1 Das Markusevangelium

2.1.1 Der Evangelist hat, wie die Mehrheit der Exegeten mit guten Gründen voraussetzt, das Markusevangelium gekannt und seiner eigenen Darstellung zugrunde gelegt. Dabei kann offenbleiben, wieweit der dem

Evangelisten verfügbare Text in allen Einzelheiten mit unserem Markustext übereinstimmt; in jedem Fall setzt er den gleichen Aufbau, den gleichen Bestand und den Abschluß in Mk 16,1–8 voraus. Matthäus hat die Abfolge zu einem erheblichen Teil beibehalten. Dennoch liegen gravierende Änderungen vor. Einmal hat er in Kap. 1+2 eine Vorgeschichte aufgenommen, sodann hat er in Kap. 8+9 Wundererzählungen zusammengezogen, die bei Markus an anderen Stellen und in anderer Reihenfolge erscheinen, vor allem aber hat er mit seinen großen Redekompositionen in Kap. 5–7; 10; 13; 18; 24+25 neue Schwerpunkte geschaffen und damit den Aufbau des Markusevangeliums erheblich modifiziert.

2.1.2 Kennzeichnend für Matthäus ist, daß er den Erzählstoff grundsätzlich strafft, so daß die erzählenden Teile, abgesehen von der Passionsgeschichte, im Vergleich zu Markus ein geringeres Gewicht haben. Sie sollen gegenüber den Redekompositionen keineswegs dominieren. Hinzu kommt, daß der Evangelist bei der verkürzenden Bearbeitung des Erzählstoffes, insbesondere der Wundererzählungen, bestimmte, für ihn wichtige Leitmotive berücksichtigt und damit die Erzähltradition gegenüber Markus theologisch etwas anders akzentuiert.

2.1.3 Die markinische Wortüberlieferung wird vom Evangelisten weitgehend übernommen, aber jeweils mit Spruchgut aus anderen Traditionen, der Logienquelle und dem Sondergut, verknüpft. Dabei begegnen die beiden Redekompositionen Mk 4 und Mk 13 erweitert in Mt 13 und Mt 24(f); die drei anderen Reden haben dagegen in der Logienquelle und im Sondergut ihre Voraussetzung.

2.2 Die Logienquelle

2.2.1 Wie aus den mit Lukas gemeinsamen Textabschnitten hervorgeht, hat Matthäus neben Markus die sogenannte Logienquelle verwendet. Er ist mit diesem Überlieferungsgut hinsichtlich der Einordnung noch sehr viel freier umgegangen als mit den Texten des Markusevangeliums. Daß der Evangelist streckenweise dem Q-Aufriß gefolgt sei, ist unwahrscheinlich; lediglich einige Blöcke mit Jesusworten sind übernommen. Den Wortlaut der Logien hat er allerdings in der Regel getreuer als Lukas beibehalten.

2.2.2 Während aus dem Lukasevangelium die ursprüngliche Struktur und Abfolge der Logienquelle in Grundzügen noch erkennbar ist, hat Matthäus konsequent die überlieferten Worte Jesu mit entsprechendem Spruchgut aus dem Markusevangelium und seinem eigenen Sondergut verbunden. Ihm ging es darum, die verfügbaren Worte Jesu in großen

Reden thematisch zusammenzufassen. Dadurch ist zweifellos einiges entfallen, was ursprünglich Bestandteil der Logienquelle war (vgl. nur Mt 8,19–22 mit Lk 9,57–62).

2.3 Das Sondergut

2.3.1 Das Sondergut des Matthäus ist nicht so umfangreich wie das lukanische Sondergut, enthält aber zahlreiche Überlieferungselemente, die das Evangelium mitgeprägt haben (vgl. *Hans Klein*).

2.3.1.1 Zum Sondergut gehört die Vorgeschichte in Mt 1+2. Ob hier eine geprägte Vorlage oder nur Einzelmaterial verfügbar war, ist umstritten. In jedem Fall ist der Abschnitt von matthäischen Leitgedanken bestimmt, wie neben der heilsgeschichtlichen Periodisierung des Stammbaums und der alttestamentlich motivierten Jungfrauengeburt die Mose-Typologie zeigt (vgl. dazu *Raymond E. Brown*).

2.3.1.2 Eine besondere Rolle spielen alte, zweifellos ursprüngliche Worte und Gleichnisse Jesu, die der Evangelist aus dem Sondergut übernehmen konnte. Dazu kam Spruchgut, das bereits durch die Gemeindefradition mitgeprägt war, was beispielsweise für die Antithesen der Bergpredigt gilt.

2.3.1.3 Während die Änderungen in der Passionsgeschichte wohl weitgehend auf den Evangelisten zurückgehen, hat er in der Ostergeschichte unverkennbar Sondergut aufgegriffen, wie etwa die Tradition von den Grabeswächtern zeigt.

2.3.2 Was das matthäische Sondergut besonders auszeichnet, sind Elemente einer ausgesprochen judenchristlichen Tradition. Dabei überlagern sich bei diesem Sondergut ältere partikularistische Anschauungen wie in 10,5b.6 und 15,24 oder die Aussagen über die Gesetzesobservanz in 5,18f, und jüngere, die auf das Herzukommen der Heiden bezogen sind, wie das vor allem in 28,18–20 der Fall ist.

2.4 Der Evangelist als Repräsentant judenchristlicher Tradition

2.4.1 Der Evangelist selbst ist Repräsentant der in seinem Sondergut begegnenden judenchristlichen Tradition, in dem partikulare und universale Aspekte begegnen. Die judenchristliche Prägung zeigt sich vor allem in der starken Orientierung am Alten Testament und in dem Bemühen um ein genuin jesuanisches bzw. christliches Gesetzesverständnis. Matthäus sieht den Anfang der Heilsverwirklichung in Jesu irdischem Wirken, das

durch konsequente Ausrichtung auf Israel gekennzeichnet ist; ihr folgt dann aber mit Jesu Auferstehung und Erhöhung eine Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern.

2.4.2 Der Evangelist hat zusammen mit authentischer Jesusüberlieferung unverkennbar alte judenchristliche Tradition aufgegriffen. Er gehört selbst aber nicht dem aramäisch sprechenden Judenchristentum an, sondern, wie die teilweise Verwendung der Septuaginta und vor allem die Öffnung zum Heidentum erkennen läßt, einem Kreis des hellenistischen Judenchristentums, das sich um Kontinuität zum frühen Judenchristentum bemüht, aber bereits neue Wege beschritten hat. Es handelt sich wahrscheinlich um einen Gemeindeverband, dem bereits viele Heidenchristen angehörten.

2.5 Entstehungsort und -zeit

2.5.1 Über den Entstehungsort ist nichts Konkretes zu sagen. Es handelt sich um eine judenchristliche Gemeinde im hellenistischen Raum, die vermutlich in einer gewissen Nähe zu Palästina lebt.

2.5.2 Eindeutiger sind Beobachtungen, die über die Entstehungszeit zu machen sind. In 22,7 wird unverkennbar die Eroberung und Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. vorausgesetzt. Auf diese Ereignisse nimmt auch die eschatologische Rede in 24,15–28 Bezug. Die Rede ist im Unterschied zu Mk 13 nicht aus der unmittelbaren Erfahrung des Jüdischen Krieges konzipiert, doch dürften die Ereignisse des Jahres 70 noch nicht allzu weit zurückliegen.

3. Formale Probleme

3.1 Die Gattung des Werkes

3.1.1 Matthäus verwendet im Eingangsvers nicht wie Markus den Begriff „Evangelium“ (εὐαγγέλιον), sondern den Begriff „Buch“ (βιβλος). Dabei ist zwar strittig, ob die Wendung „Buch der Herkunft Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ (βιβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ) in 1,1 sich nur auf den Stammbaum in 1,2–17 bezieht, oder auf das ganze Werk. Im Blick auf die alttestamentliche Tradition dieser Eingangswendung (vgl. Gen 5,1 u.ö.) und die programmatische Funktion des Stammbaumes wird man aber sagen können, daß „Buch“ hier eine das Gesamtwerk betreffende Kennzeichnung der

Schrift ist. Dabei ist γένεσις mit „Herkunft“ oder „Abstammung“, nicht mit „Geburt“ zu übersetzen. Das bedeutet, daß Matthäus nicht wie Markus den Anfang der Evangeliumsverkündigung beschreiben will; ihm geht es einerseits um den Zusammenhang mit der Geschichte des alten Bundes, andererseits betont er sehr bewußt, daß sich mit der zusammenfassenden Verschriftlichung der Jesustradition die Gestaltwerdung zu einem „Buch“ vollzieht. Daher versteht er sein Werk in Analogie zu den Heiligen Schriften des Alten Testaments, das zur Verlesung im Gottesdienst bestimmt ist.

3.1.2 Bei Matthäus wird durchgängig der lehrhafte Charakter der Botschaft Jesu betont. Dabei ist zu beachten, daß Matthäus im Unterschied zu Markus die Begriffe κηρῦσσειν, „verkündigen“, und διδάσκειν, „lehren“, nicht synonym verwendet, sondern daß κηρῦσσειν bei ihm die missionarische Predigt, διδάσκειν die Belehrung der Jünger bezeichnet. Diese Belehrung wird von ihm im Sinne der innergemeindlichen Predigt und Unterweisung verstanden.

3.1.3 Von daher ergibt sich für die Form des Matthäusevangeliums, daß die von Markus geschaffene Gattung beibehalten, aber nicht unerheblich modifiziert worden ist. Geht es bei Markus primär um die Evangeliumsverkündigung, die mit einer zusätzlichen Unterweisung der Jünger verbunden ist, so bei Matthäus zwar ebenfalls um die Proklamation der Heilsbotschaft, vor allem aber um die für die Jünger bestimmte Lehre, und diese liegt in dem für die Gemeinde maßgebenden „Buch“ nun als Heilige Schrift vor (I,I).

3.2 Die Gliederung des Werkes

3.2.1 Die Gliederung des Matthäusevangeliums ist umstritten. Es zeigen sich in den erzählenden Teilen keine so eindeutigen Zäsuren wie im Markus- oder im Lukasevangelium. Als geschlossen erweist sich lediglich der Zusammenhang der Passions- und Ostergeschichte in Mt 26–28. Die Geburts- und Kindheitsgeschichte in Mt 1+2 wird vielfach mit dem Bericht über Jesu Anfänge zusammengenommen, daher werden Mt 1,1–4,16 (*Schweizer* und *Gnilka*) oder Mt 1,1–4,22 (*Luz*) als Einheit angesehen. Von da an wird sehr unterschiedlich eingeteilt: Mt 4,17–11,30; 12,1–16,12; 16,13–20,34; 21–25 (*Schweizer*); Mt 4,17–16,20; 16,21–25,46 (*Gnilka*); Mt 4,23–11,30; 12,1–16,20; 16,21–20,34; 21,1–25,46 (*Luz*).

3.2.2 Es gibt aber noch eine andere Gliederungsmöglichkeit, die von *Stendahl* vorgeschlagen worden ist und m.E. den Vorzug verdient. Für Matthäus spielen die fünf großen Redekompositionen, die er jeweils

durch stereotype Abschlußwendungen hervorgehoben hat (vgl. 7,28f; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1a), eine wesentliche Rolle. Geht man von ihnen aus, dann ergibt sich neben der Kindheitsgeschichte in Mt 1+2 und der Passions- und Ostergeschichte in Mt 26–28, die den Eingangs- und Schlußteil darstellen, ein Mittelteil mit fünf Doppelabschnitten, bei denen jeweils eine Erzähleinheit einer Rede vorangeht: Mt 3,1–4,25 berichten über das Wirken Johannes des Tüfers und das erste Auftreten Jesu; dem schließt sich in Mt 5,1–7,29 die Bergpredigt an. Mt 8,1–9,34 schildern zusammenfassend das Wunderhandeln Jesu; dem folgt in 9,35–11,1 die Bevollmächtigung und Aussendung der Jünger. Mt 11,2–12,50 enthalten Jesu Aussagen über Johannes den Täufer und Auseinandersetzungen mit Gegnern; damit verbunden ist die Gleichnisrede von der Himmels Herrschaft in 13,1–53. Mt 13,54–17,27 erzählen von Jesu Wirken in Galiläa und im Umkreis von Galiläa; daran schließt sich die Gemeinderede in 18,1–19,1 an. Mt 19,2–23,39 berichten von Jesu Weg nach Jerusalem, seinen Auseinandersetzungen und den Weherufen über die Pharisäer; dem folgt die große eschatologische Rede in 24,1–25,46 (vgl. 26,1a). Daraus ergibt sich:

- I. Mt 1,1–2,23;
- II.1 Mt 3,1–4,25; 5,1–7,29;
- II.2 Mt 8,1–9,34; 9,35–11,1;
- II.3 Mt 11,2–12,50; 13,1–53;
- II.4 Mt 13,54–17,27; 18,1–19,1;
- II.5 Mt 19,2–23,39; 24,1–25,46;
- III. Mt 26,1–28,20.

4. Die matthäische Theologie

4.1 Die Verheißung der Schrift und ihre Erfüllung

4.1.1 Indem der Evangelist in 1,1–17 nach der Überschrift „Buch der Herkunft Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ mit einem an Abraham, David und dem Exil orientierten Stammbaum beginnt, stellt er Jesu Geburt und Wirken in den Zusammenhang der alttestamentlichen Verheißungsgeschichte. Mit der abschließenden Aussage in 1,17 über die dreimal vierzehn Generationen weist er auf den Heilsplan Gottes hin. Entsprechend deutet er in 1,18–25 und 2,1–12 die Geburt Jesu im Lichte alttestamentlicher Verheißungstexte und stellt die Kindheitsgeschichte Jesu in 2,13–23 in typologischer Entsprechung zur Geschichte des Mose dar. Ob der fünfteilige große Mittelabschnitt des Evan-

geliums in bewußter Analogie zu den fünf Büchern der Tora gestaltet ist, ist nicht eindeutig zu erkennen; in der Bergpredigt wird immerhin mit den Ausführungen über das Gesetz in 5,17–48 sehr bewußt auf die Gesetzgebung durch Mose Bezug genommen. In ähnlicher Weise wird die Tradition von Elija und seiner Wiederkunft in 11,14 und 17,10–13 aufgegriffen.

4.1.2 Eine besondere Rolle spielen im Matthäusevangelium die vielen alttestamentlichen Zitate, die häufig mit einer relativ stereotypen Formel eingeleitet sind und deshalb als „Reflexionszitate“ bezeichnet werden; vgl. 1,23; 2,6.15.18.23b; 4,15f; 8,17; 12,18–21; 13,35; 21,5; 27,9f. Entscheidend ist stets, daß das bei den Propheten oder anderswo im Alten Testament Verheißene sich in der Geschichte Jesu verwirklicht hat; es ist gesagt, „damit erfüllt werde“ (ἵνα πληρωθῆ). Mit diesen Reflexionsziten wird der innere Zusammenhang zwischen dem alten Bund und dem mit Jesu Wirken sich ereignenden Heil unmißverständlich hervorgehoben. Das bedeutet, daß Jesu Person und Auftreten im Lichte der alttestamentlichen Geschichte und Verheißung gesehen werden, aber ebenso, daß die alttestamentliche Tradition von diesem Erfüllungsgeschehen her verstanden wird. Gott selbst ist es, der die Verheißung durch die Propheten gegeben hat, und Gott ist es, der Jesus gesandt und beauftragt hat. So spannt sich ein großer Bogen von der Erwählung Abrahams über Jesus bis zur endzeitlichen Vollendung.

4.2 Die Herrschaft (βασιλεία τῶν οὐρανῶν)

4.2.1 Wie bei Markus ist die Botschaft von der Gottesherrschaft bzw. Herrschaft das Leitthema für die matthäische Theologie. Allerdings zeigen sich gegenüber Markus charakteristische Verschiebungen. Zunächst fällt auf, daß die Botschaft von der Herrschaft, verbunden mit dem Ruf zur Umkehr, nicht nur zentrales Thema der Verkündigung Jesu ist, sondern auch schon der Verkündigung Johannes des Täufers. Sowohl in 3,2 als auch in 4,17 begegnet die Formulierung: „Kehrt um; denn die Herrschaft der Himmel ist nahegekommen“ (μετανοεῖτε ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν). Obwohl dieses Leitthema in 3,2 mit dem Zitat vom Rufer in der Wüste aus Jes 40,3 und in 4,14–16 mit dem Zitat von dem aufstrahlenden Licht aus Jes 8,23–9,1 verbunden ist, um die unterschiedliche heilsgeschichtliche Stellung des Täufers und Jesu zu kennzeichnen, bleibt doch zu beachten, daß schon Johannes Bote der nahegekommenen βασιλεία τῶν οὐρανῶν ist. Das hängt damit zusammen, daß der Täufer hier nicht nur als Vorläufer Jesu gesehen wird, sondern daß seine Gerichtsbotschaft integraler Bestandteil der Botschaft

von der Himmelsherrschaft ist, wie ja durchweg bei Matthäus die Gerichtsthematik neben der Heilsankündigung eine wichtige Rolle spielt. Das Wort des Johannes von dem Kommenden, der mit Heiligem Geist und mit Feuer taufen wird, ist in Mt 3,11 ja zweifellos so verstanden, daß Jesus als Heilbringer und als Richter erscheinen wird.

4.2.2 Wenn Matthäus statt „Herrschaft Gottes“ (ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ) mit wenigen Ausnahmen in 12,28; 19,24; 21,31.43 in der Regel „Herrschaft der Himmel“ (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) sagt, so ist das nicht nur eine judenchristliche Sprachgewohnheit, die der Umschreibung des Gottesnamens dient. Vielmehr hat für den Evangelisten die βασιλεία einen wesentlich stärker jenseitigen und zukünftigen Charakter. Der Begriff tendiert daher bei ihm auch stärker von „Herrschaft“ zu „Reich (Gottes, der Himmel)“. Zwar kann der Evangelist im Zusammenhang mit den Dämonenaustreibungen in 12,28 und im Zusammenhang mit Gleichnissen, vor allem in 13,24–30.44.45f, von der gegenwärtigen Kraft der Gottes- bzw. Himmelsherrschaft sprechen, aber insgesamt dominiert die Zukunftserwartung, wie aus der Vaterunser-Bitte in 6,10, den zahlreichen Worten vom „Eingehen in die Himmelsherrschaft“ (5,20; 7,21; 18,3; 19,23f; vgl. auch 7,13; 18,8f; 19,17) und nicht zuletzt auch aus der Bevollmächtigung zur Sündenvergebung in 16,19 hervorgeht (vgl. 4.5.2.3). So beziehen sich auch zahlreiche Gleichnisse über die Himmelsherrschaft aus dem matthäischen Sondergut wie 18,23–35 (Schalksknecht); 20,1–16 (Arbeiter im Weinberg); 22,1–14 (Hochzeitsmahl); 25,1–12.14–30 (kluge und törichte Jungfrauen, anvertraute Pfunde) auf das zukünftige Rechenschaftsablegen bzw. das göttliche Gerichtsurteil.

4.2.3 Daß in Mt 3,2 und 4,17 die Aussage „Nahegekommen ist die Himmelsherrschaft“ (ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) nicht wie in Mk 1,15 mit „Erfüllt ist die Zeit“ (πεπλήρωται ὁ καιρὸς) verbunden ist, weist ebenfalls darauf hin, daß die Zukunftsdimension im Vordergrund steht und das ἤγγικεν weniger im Sinne des Anbruchs als des Nahegekommenseins der Himmelsherrschaft verstanden sein will. Damit ist die Relevanz für die Gegenwart nicht aufgehoben: Indem die nahegekommene Himmelsherrschaft verkündigt wird, wird bereits etwas von ihrer Heilsmacht erfahrbar, und es gilt nach 6,33, diese βασιλεία zu „suchen“ (ζητεῖν). Daß ihr Kommen bereits jetzt verkündigt wird, hat eine heilstiftende Funktion. Es ist insofern nicht überraschend, daß Matthäus die Verkündigung des Evangeliums als ein „Verkündigen des Evangeliums der Herrschaft“ bzw. „des Reiches“ versteht (κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, 4,23; 9,35; 24,14; analog auch 26,13).

4.3 Die Christologie

Drei Sachverhalte zeichnen die Christologie des Matthäusevangeliums besonders aus: Die Bindung an die alttestamentlich-jüdische Heilbringererwartung, die hoheitsvolle Darstellung Jesu, verbunden mit dem Zurücktreten des Geheimnismotivs, und die Lehrfunktion Jesu.

4.3.1 Funktion und Bedeutung der Vorgeschichte

4.3.1.1 Neben Stammbaum und Mosetypologie (vgl. 4.1.1) sind vor allem die Aussagen über Jesu Empfängnis und Geburt von Bedeutung. In Mt 1,18–25 ist Jes 7,14 in der Fassung der Septuaginta herangezogen, wonach eine „Jungfrau“ (παρθένος) ein Kind gebären wird (V.22f). Das wird expliziert mit der Aussage: „Was sie empfangen hat, ist vom Heiligen Geist“ (τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου, V.20c). An die Stelle der Geistverleihung bei der Taufe (so Mk 1,9–11) tritt die Zeugung durch den Geist Gottes (γεννᾶν im Sinn von „zeugen“, nicht von „gebären“). Bei der Taufe erfolgt im Unterschied zu Mk 1,9–11 nur noch eine Bestätigung der Geistträgerschaft Jesu und eine öffentliche Proklamation seiner Gottessohnschaft (Mt 3,13–17; hinzu kommt der nur hier begegnende Einwand des Johannes in V.14f).

4.3.1.2 Verbunden mit der geistgewirkten Empfängnis ist die durch einen Engel veranlaßte Adoption des Kindes durch Josef (Mt 1,18–21). Damit wird Jesus im Sinne jüdischer Tradition rechtsgültig in die Nachkommenschaft Davids eingegliedert. Insofern liegt innerhalb des Stammbaums trotz des Hinweises auf die jungfräuliche Geburt in 1,16 kein Bruch vor; Jesus gehört zu den Nachkommen Davids.

4.3.1.3 In Mt 1,21 wird zu Josef gesagt: „Sie wird einen Sohn gebären, und du sollst ihm den Namen Jesus geben“ (τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν), und im Sinn einer Erläuterung des Jesusnamens ist programmatisch hinzugefügt: „denn er wird sein Volk von ihren Sünden retten“ (αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν). Damit wird die soteriologische Funktion Jesu gleich am Anfang seiner irdischen Geschichte hervorgehoben. Das wird durch die Mosetypologie in 2,13–23 noch unterstrichen; im Hintergrund steht die Vorstellung vom ersten und zweiten Erlöser (vgl. Apg 7,35).

4.3.1.4 Mit 2,1–12 wird die Geburt Jesu in einen weltweiten Zusammenhang gestellt und der Schluß des Evangeliums vorbereitet. Ein Zeichen am Sternenhimmel hat die sternkundigen „Magier“ (μάγοι) als Repräsentanten der Heidenwelt nach Bethlehem geführt. Während Hero-

des angesichts der in Mi 5,1.3 vorhergesagten Geburt eines königlichen Nachfahren Davids erschrickt, verehren die von weither gekommenen Menschen das Kind als den neugeborenen „König der Juden“ und Heilbringer für die Welt.

4.3.2 Die Hoheitstitel

4.3.2.1 Der Titel Χριστός, „Christus“, steht für Matthäus in engem Zusammenhang mit der messianischen Tradition des Alten Testaments. Das zeigt sich bereits bei der ausdrücklichen Einführung des Titels in 1,16: „... Maria, von der geboren ist Jesus, der Messias/Christus genannt wird“ (Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός, so auch in 27,17.22). Entsprechend wird dann ὁ χριστός immer wieder titular gebraucht (1,17; 2,4; 11,2; 22,42; 23,10; 24,5.23f; das bloße Χριστός kommt nicht vor, nur die Verbindung Ἰησοῦς Χριστός in 1,1.18 und als varia lectio in 16,21). Zu beachten ist die Wendung „Werke des Christus“ (ἔργα τοῦ Χριστοῦ) für Jesu Taten und Verkündigung in 11,2, ferner die Bezeichnung angeblicher Heilbringer mit ὁ Χριστός in 24,5.23f. Parallel zu Χριστός wird βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων bzw. Ἰσραήλ in 2,2; 27,11.29.37 gebraucht. Das bedeutet für Matthäus, daß Jesus bereits in seinem irdischen Leben der messianische König ist und nicht erst nach seiner Auferstehung dazu eingesetzt wird.

4.3.2.2 Auch der Titel ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, „Gottessohn“, ist für den Evangelisten trotz der Empfängnis durch den Heiligen Geist und der jungfräulichen Geburt eng mit der messianischen Funktion verbunden. Jesu Geistträgerschaft wird dabei offensichtlich im Zusammenhang mit der Messiasverheißung Jes 11,2 bzw. 61,1f verstanden (ohne daß einer dieser Texte zitiert wird). Daß die Gottessohnschaft mit der Messianologie verbunden ist, zeigt die Versuchungsgeschichte in Mt 4,1–11, wo neben Wundertun und wunderbarer Errettung die Weltherrschaft eine entscheidende Rolle spielt. Die Zusammengehörigkeit mit der Messianologie wird weiter erkennbar aus der Fassung des Petrusbekenntnisses in 16,16: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes“ (σὺ εἶ ὁ χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος). Entsprechend lautet die Hohepriesterfrage in der matthäischen Fassung in 26,63: „... daß du uns sagst, ob du der Messias, der Sohn Gottes bist“ (... ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Unter diesem Vorzeichen sind auch entsprechende Stellen in Wundererzählungen und in der Verklärungsgeschichte zu verstehen, wengleich dort stärker die Macht des vom Geist Gottes durchdrungenen Gottessohnes hervorgehoben wird (8,29; 14,33; 17,1f.5). Eine Sonderstellung nimmt das absolute ὁ υἱός, „der Sohn“, ein. Es steht in 11,27 in

Zusammenhang mit der Offenbarungsvollmacht Jesu; in diesem Sinn wird es in 24,36 und in 28,18–20 wieder aufgenommen.

4.3.2.3 Die Bezeichnung Jesu als υἱὸς Δαυὶδ, „Davidssohn“, steht gleichfalls in Verbindung mit der Messianologie. Am stärksten ist in den Evangelien die Konzeption der Davidssohnschaft bei Matthäus ausgebaut. Das betrifft neben Stammbaum, Adoption durch Josef und Geburt Jesu in der Davidsstadt Bethlehem die mehrfache Anrufung Jesu als υἱὲ Δαυὶδ in Heilungserzählungen (in Mt 20,30f im Anschluß an Mk 10,47f; unabhängig davon aber auch in Mt 9,27; 15,22) sowie die Frage und Akklamation seitens des Volkes (Mt 12,23; 21,9.15). Besonders wichtig ist das Gespräch über die Davidssohnschaft in Mt 22,41–46, weil dieser Hinweis auf Ps 110,1 anders als in Mk 12,35–37 nicht für sich steht, sondern mit den Erhöhungsaussagen in Mt 26,64 (ἀπ’ ἄρτι κτλ.) und in 28,18–20 betont aufgenommen und weitergeführt wird.

4.3.2.4 Eine geringere Rolle spielt die Bezeichnung κύριος, „Herr“. Zwar kommt häufig die Anrede κύριε vor und wird ähnlich wie die Anrede „Sohn Davids“ im Zusammenhang von Bitten um Heilung und Hilfe gebraucht (7,21f; 8,2.6.8.21.25 u.ö., vgl. 15,22). Aber das titulare ὁ κύριος begegnet nur in 21,3 und 28,6; dazu kommt einmal ὁ κύριος ὑμῶν, „unser Herr“, in 24,42.

4.3.2.5 Hinsichtlich der Aussagen über Jesus als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, „Menschensohn“, findet sich bei Matthäus dieselbe Grundkonzeption wie bei Markus. Der Evangelist hat aber weitere Texte aufgenommen.

4.3.2.5.1 Bei den Aussagen über den irdischen Jesus als Menschensohn geht es nicht allein um seine Vollmacht, sondern in 8,20 um seine Heimatlosigkeit, in 11,19 um sein Essen und Trinken, in 13,37 um seine Funktion als Sämann; besonders aufschlußreich sind die beiden Stellen in 12,32, wo von der vergeblichen Lästerung gegenüber dem irdischen Jesus als Menschensohn die Rede ist, und 16,13, wo Jesus im Blick auf seine Person die Jünger fragt: „Für wen halten die Menschen den Menschensohn?“ (τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;). Hier ist zweifellos eine Ausweitung im Sinn einer allgemeinen Bezeichnung des irdischen Jesus erfolgt.

4.3.2.5.2 Hinsichtlich des Leidens des Menschensohnes wird in 17,10–13 auf die Analogie zum Leiden des Täufers als des wiedergekommenen Elija hingewiesen, was gegenüber Mk 9,11–13 verdeutlicht ist. Sodann werden in 12,38–40 Leiden und Auferstehung Jesu als des Menschensohnes in einen typologischen Zusammenhang mit dem Geschick des Propheten Jona gebracht.

4.3.2.5.3 Von der Parusie des Menschensohnes ist zusätzlich in 10,23 und in 16,28 (hier in Abänderung von Mk 9,1) die Rede, ferner in

24,27.37.39.44. Interessanterweise taucht in 24,27.37.39 der sonst in der Evangelientradition fehlende Begriff *παρουσία* („Erscheinung, Ankunft, Wiederkunft“) in Verbindung mit dem Menschensohn-Titel auf (vgl. 24,3 mit 24,30). Beachtenswert sind darüber hinaus noch folgende Stellen: In 24,30 wird von dem der Parusie vorangehenden „Zeichen des Menschensohnes“ (*σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*) gesprochen, mit dem offensichtlich eine Himmelserscheinung gemeint ist. In 13,41f und vor allem in 25,31–46 geht es um das vom Menschensohn durchgeführte Gericht. Schließlich wird in 19,28 vom Sitzen des Menschensohnes auf dem „Thron der Herrlichkeit“ und der Mitbeteiligung der zwölf Jünger an der Herrschafts- und Richterfunktion gesprochen (vgl. 25,31).

4.3.2.5.4 Besondere Beachtung verdient schließlich Mt 13,41, wo wie in Mk 13,27//Mt 24,31 von der Aussendung der Engel durch den zur Parusie kommenden Menschensohn gesprochen ist. Hier sind die Engel aber nicht mit der Einsammlung der Erwählten, sondern der Ungerechten beauftragt, die aus dem „Reich des Menschensohnes“ ausgesondert werden (*συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ κτλ.*). Mit dieser Vorstellung vom „Reich des Menschensohnes“ kann nichts anderes gemeint sein, als das, was in 28,18.20b über die Herrschaft des Auferstandenen und Erhöhten gesagt ist. Entsprechendes ist in 1 Kor 15,24f im Anschluß an Ps 110,1 über den erhöhten Christus und seine Herrschaft ausgesagt. Daß die Erhöhungsvorstellung im Unterschied zu Markus bei Matthäus eine wichtige Stellung einnimmt, geht auch aus dem Bekenntnis Jesu vor dem Hohen Rat Mt 26,64 hervor, in dem gegenüber der rein futurischen Fassung der Aussage in Mk 14,62 „von jetzt an“ (*ἀπ’ ἄρτι*) hinzugefügt ist, womit das gegenwärtige Sitzen des Erhöhten zur Rechten Gottes von seinem künftigen Kommen auf den Wolken des Himmels unterschieden wird.

4.3.2.6 Insgesamt ist bei diesen traditionsgeschichtlichen Beobachtungen festzustellen, daß mit den von Matthäus verwendeten Titeln die Hoheit des irdischen und des erhöhten Jesus deutlicher herausgestellt wird als bei Markus, ohne daß deshalb das Motiv des Leidens und das Gewicht der Passionsgeschichte fehlt. Dagegen tritt das Geheimnismotiv zurück. Sicher gibt es Menschen, für die die Person Jesu rätselhaft bleibt, aber Jesu Vollmacht tritt offen in Erscheinung und kann bei einer Bereitschaft zur Nachfolge wahrgenommen werden. Wenn in Mt 13,11 statt vom „Geheimnis“ von den „Geheimnissen der Himmelsherrschaft“ gesprochen wird, die den Jüngern „zu erkennen [!] gegeben ist“ (*ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*), dann geht es hier nicht um das Offenbarungsgeheimnis als solches, sondern um Einzelkenntnisse, die mit der Himmelsherrschaft zusammenhängen.

4.3.3 Jesu Leiden, Auferstehung und Erhöhung

4.3.3.1 Matthäus hat mit den Menschensohnworten und mit der Passionsgeschichte Leidensaussagen aus seinen Vorlagen übernommen. Das Leiden Jesu steht für ihn wie für Markus im Zusammenhang mit dem Heilswillen Gottes und hat nach Mt 20,28 (Mk 10,45) und Mt 26,26–29 (Mk 14,22–25) Sühnefunktion. Das entspricht für den Evangelisten dem Leitgedanken des Eingangsmotivs von 1,21, wo von der Rettung des Volkes „von ihren Sünden“ gesprochen ist.

4.3.3.2 Stärker als bei Markus ist das Auferstehungsgeschehen betont. Abgesehen von den Auferstehungsweissagungen wird dies bei der matthäischen Fassung der Aussage über das Jonazeichen in 12,38–40 erkennbar; hervorgehoben wird es vor allem durch die Doppelerzählung von den Grabeswächtern in Mt 27,62–66; 28,11–15 sowie durch die Erscheinungsberichte in Mt 28,8–10 und 28,16–20. Auch der erweiterte Text über die Zeichen bei Jesu Tod in 27,52f weist auf das Auferstehungsgeschehen hin.

4.3.3.3 Eine wichtige Funktion besitzt bei Matthäus, wie schon erwähnt, die Erhöhungsvorstellung. Dabei geht es um die bleibende Bedeutung der Geschichte und Worte Jesu. Was durch die Vollmachtsaussage in Mt 11,27 und durch die Antworten auf die Davidssohnfrage und die Hohenpriesterfrage in 22,41–46; 26,64 vorbereitet ist, findet in 28,18–20 seinen Höhepunkt und Abschluß. Dem zur Rechten Gottes sitzenden Auferstandenen ist alle Macht im Himmel und auf Erden übertragen. Deshalb gibt er die Zusage: „Siehe ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit“ (ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος). Wo er von der Gemeinde oder Einzelnen angerufen wird, wird er deshalb nach 18,20 „mitten unter ihnen“ (ἐν μέσῳ αὐτῶν) sein.

4.4 Jesu Lehre

Eine besondere Rolle spielt im Matthäusevangelium Jesu Lehre. In 28,20a wird darauf abschließend nochmals hingewiesen: „Lehret sie halten alles, was ich euch geboten habe“ (διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλαμην ὑμῖν).

4.4.1 Die Redekompositionen

4.4.1.1 Beispielhaft wird Jesu Lehre in der Bergpredigt 5,1–7,29 entfaltet. Dabei ist zu beachten, daß Matthäus die Schlußbemerkung

7,28b.29 aus Mk 1,22 übernommen hat, die dort für sich steht, hier aber durch die vorangehende Rede inhaltlich gefüllt ist. Die Bergpredigt ist in ihren zentralen Abschnitten 5,13–7,23 an die Jünger gerichtet (mit Überleitung in 5,11f), die nach 5,1 nahe zu ihm herantreten sind. Aber die Volksmenge, die nach 4,24f zu ihm geströmt ist, hört seine Worte, sie vernimmt die Einladungen in Gestalt der Seligpreisungen 5,3–10 und wird in dem Schlußabschnitt 7,24–27 wieder mit einbezogen, weswegen in 7,28f auch eine Reaktion seitens der Menge erfolgt. Inhaltlich ist Jesu Lehre hier Anweisung zum wahren Jüngersein und zum rechten Verhalten angesichts der nahegekommenen Himmelherrschaft. Alle Menschen sollen diese Lehre hören und sind gerufen, sich der Jüngerschaft anzuschließen.

4.4.1.2 Zur Jüngerschaft gehört auch der Auftrag und Dienst, von dem die Aussendungsrede 9,35–11,1 handelt. Wesentlicher Bestandteil der Lehre ist sodann das in der Mitte der fünf Reden stehende Gleichnis-kapitel über die Himmelherrschaft in 13,1–53. Die beiden letzten Reden lenken wieder zu dem Jüngersein zurück, indem in 18,1–19,1 von dem rechten Zusammenleben in der Jüngergemeinschaft gesprochen und in 24,1–25,46 zur Wachsamkeit angesichts der bevorstehenden Parusie und des Gerichtes aufgerufen wird.

4.4.1.3 Die in den fünf Redekompositionen gesammelten Worte Jesu sind Grundlage für die Existenz in der Nachfolge und der Nachfolge-gemeinschaft. Andere Redeabschnitte treten noch hinzu, haben aber nicht das gleiche Gewicht, so die Rede über Johannes den Täufer in 11,7–19 oder die Nachfolgeworte in 16,24–28; 19,23–30, ferner die Gleichnis-erzählungen in 20,1–16; 21,28–32; 22,1–14. Eine Sonderstellung nimmt die mit Wehe-Rufen durchsetzte Rede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten in 23,1–39 ein. So wichtig sie für den Evangelisten ist, er hat sie trotz der Einleitung in V.1–12 bewußt nicht den fünf an die Jünger gerichteten Reden gleichgestellt.

4.4.2 Das Verständnis von Gesetz, Gerechtigkeit und Liebe

Innerhalb der in den großen Reden entfaltenen Lehre spielen die Themen Gesetz und Gerechtigkeit und im Zusammenhang damit das Liebesgebot eine besondere Rolle.

4.4.2.1 Der programmatische Abschnitt Mt 5,17–20

4.4.2.1.1 Bei der zweifellos redaktionellen Stelle 5,17 darf keinesfalls übersehen werden, daß es sich nicht einseitig um das Gesetz, sondern um Gesetz und Propheten zugleich handelt: „Meint nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (μη νομίσητε ότι ἦλθον καταλύσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλύσαι ἀλλὰ πληρῶσαι). Die Parallelisierung von Gesetz und Propheten kehrt an drei wichtigen Stellen wieder, nämlich in 7,12; 11,13 und 22,40. Weder Gesetz noch Propheten werden also durch das Kommen Jesu „aufgelöst“, d.h. aufgehoben, sondern „erfüllt“ (καταλύσαι – πληρῶσαι). Zum rechten Verständnis ist von den in 4.1 besprochenen Aussagen über die Erfüllung der prophetischen Verheißungen auszugehen: Es handelt sich nicht um eine formale Bestätigung oder apologetische Beweisführung, sondern die Reflexionszitate dienen dazu, das Christusgeschehen in engstem Zusammenhang mit der alttestamentlichen Verheißungsgeschichte zu sehen, wobei sich die prophetischen Texte und die Tora auf der einen Seite und die Geschichte und Worte Jesu auf der anderen Seite wechselseitig erschließen.

4.4.2.1.2 Die Tora wird nach der judenchristlichen Tradition in 5,18f in ihrem vollen Bestand vorausgesetzt, aber es geht nicht einfach um ihren Wortlaut oder den durch falsche Auslegung verstellten ursprünglichen Sinn (vgl. 15,3–9; 23,13), vielmehr ist durch die Offenbarung in Christus für den νόμος eine neue Bedeutung erschlossen. Die Erfüllung des Gesetzes ist also ebenso wie die Erfüllung der Prophetenworte an die Person und Geschichte Jesu Christi und seine Botschaft von der Himmelherrschaft gebunden. Es tritt daher eine Neuinterpretation hinzu, die über den Buchstaben des Gesetzes hinausführt. In diesem Sinn sind die sogenannten „Antithesen“ in 5,21–48 zu verstehen. Die Erfüllung des Gesetzes ist die eschatologische Verwirklichung des Willens Gottes, welchen auch die Tora bezeugt, der aber erst jetzt wirklich realisiert werden kann. Ist die Tora die Lebensordnung für die Zeit der Sünde, so Jesu Auslegung des Willens Gottes die Lebensordnung für die beginnende Heilszeit.

4.4.2.1.3 Aufgrund der Erfüllung des Gesetzes und der Propheten gibt es nach 5,20 auch ein Tun, das über das der Schriftgelehrten und Pharisäer hinausgeht und Voraussetzung für das „Eingehen in die Himmelherrschaft“ ist: „Wenn eure Gerechtigkeit die der Schriftgelehrten und Pharisäer nicht weit übertrifft, werdet ihr nicht in die Himmelherrschaft eingehen“ (ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν

οὐρανῶν). Aus diesem Grunde spielt das Handeln der Jünger im Matthäusevangelium eine entscheidende Rolle.

4.4.2.2 Das matthäische Verständnis des Begriffs „Gerechtigkeit“

Hinsichtlich des δικαιοσύνη-Begriffs bei Matthäus ist zu beachten, daß ihn der Evangelist in doppelter, aber eng aufeinander bezogener Weise verwendet. Er spricht sowohl von der heilschaffenden Gerechtigkeit Gottes als auch von der geforderten Gerechtigkeit der Jünger.

4.4.2.2.1 In 5,6 werden diejenigen seliggesprochen, die „hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit“ (οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην), was nur in Bezug auf die heilschaffende Gerechtigkeit Gottes verstanden sein kann. Entsprechend heißt es in 6,33 ausdrücklich: „Suchet zuerst die Herrschaft Gottes und seine Gerechtigkeit“ (ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, wobei das Personalpronomen auf θεοῦ zurückbezogen ist). Eine geradezu heilsgeschichtliche Dimension gewinnt der Begriff der Gerechtigkeit als Gerechtigkeit Gottes, wenn nach 3,15 mit der Taufe Jesu durch Johannes „alle Gerechtigkeit erfüllt werden“ soll (auch hier begegnet der Begriff πληρῶσαι). Der Johannes dem Täufer und Jesus erteilte Auftrag Gottes muß realisiert werden, worauf 21,32 nochmals hinweist, wenn es dort heißt, daß Johannes der Täufer „auf dem Weg der Gerechtigkeit“ (ἐν ᾧδῳ δικαιοσύνης) gekommen sei.

4.4.2.2.2 Mit dieser Gerechtigkeit wird der „Wille des Vaters“ offenbar (vgl. 7,21; 12,50; 18,14; 21,31), so daß es zu einer Verwirklichung der von Gott gewährten δικαιοσύνη durch die Jünger kommen kann, was in 5,10.20 und 6,1 vorausgesetzt ist. Die Gerechtigkeit der Jünger beruht darauf, daß sie Jesu Worte nicht nur hören, sondern auch tun. Das wird in dem Doppelgleichnis vom Hausbau am Ende der Bergpredigt 7,24–27 veranschaulicht; daran wird aber auch häufig in den Ermahnungen des Matthäusevangeliums erinnert.

4.4.2.3 Das Liebesgebot und die Antithesen

4.4.2.3.1 Was die Erfüllung des Gesetzes inhaltlich bedeutet, wird von Matthäus an mehreren Stellen ausdrücklich gesagt. Die Bergpredigt enthält in 5,43–48 eine Auslegung des Liebesgebotes im Sinn der Feindesliebe. In einem späteren Streitgespräch mit den Pharisäern wird in 22,34–40 das Gebot der Gottesliebe aus Dtn 6,5 als das „größte Gebot im

Gesetz“ (ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ) bezeichnet, aber das Gebot der Nächstenliebe aus Lev 19,18 diesem gleichgestellt; hinzugefügt ist der wichtige, nur bei Matthäus bezeugende Satz 22,40: „An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten“ (ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται). Entsprechend wird am Ende des mit 5,17 beginnenden großen Mittelteils der Bergpredigt in 7,12 die positiv formulierte Goldene Regel aufgenommen, die vom Evangelisten im Sinne des Gebots der Nächstenliebe verstanden wird, da er wiederum hinzufügt: „Dies ist das Gesetz und die Propheten“ (οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται). So ist das Liebesgebot das Herzstück der Tora, von dem her alle Einzelgebote zu verstehen sind.

4.4.2.3.2 Das wird in den Antithesen beispielhaft ausgeführt. Die Unterscheidung zwischen Geboten, die verschärft, und anderen, die aufgehoben werden (vgl. die 1., 2. und 6. Antithese mit der 3., 4. und 5.), ist für Matthäus nicht ausschlaggebend. Es geht darum, daß in allen Fällen ein neuer Sinn aufgezeigt und für das Verhalten der Jünger Jesu als richtungweisend angesehen wird. So geht es bei den sechs Beispielen um eine Interpretation der Tora unter der Voraussetzung der durch Jesus vermittelten Heilsteilhabe. Was in den Antithesen ausgeführt wird, gilt entsprechend für die Streitfragen in 15,1–20 und 19,3–9; gefordert ist ein Handeln, das tatsächlich aus dem Herzen kommt und das die Herzhartigkeit überwindet.

4.4.3 Die Kritik an den Schriftgelehrten und Pharisäern

Die Auseinandersetzungen Jesu konzentrieren sich bei Matthäus konsequent auf die Pharisäer und deren Schriftgelehrte; darin spiegelt sich die Situation zur Zeit des Evangelisten. Pharisäer und Schriftgelehrte sind es, die Jesu Verständnis von Gesetz, Gerechtigkeit und Liebe nicht anerkennen, daher scharfer Kritik unterzogen werden.

4.4.3.1 Das Handeln der Jünger muß sich nach 5,20 grundsätzlich von dem der jüdischen Schriftgelehrten und der Pharisäer unterscheiden. Wie jede „Ungesetzlichkeit“ verworfen wird (der Begriff ἀνομία begegnet innerhalb der Evangelien nur bei Matthäus in 7,23; 13,41; 23,28; 24,12), so wird auch jede heuchlerische Gesetzesfrömmigkeit, die sich lediglich an der formalen Erfüllung der Gebote orientiert, von Jesus mit Entschiedenheit abgelehnt. Das geht aus den verschiedenen Streitgesprächen deutlich hervor.

4.4.3.2 Eine besondere Rolle bei der Auseinandersetzung spielt der Hauptteil der Pharisäerrede in 23,13–36. Die überaus scharfe Polemik

dieses Abschnitts steht unter einem doppelten Leitgedanken: Einmal geht es nach 23,2f darum, daß diejenigen, die auf dem „Stuhl Moses“ (καθέδρα Μωϋσέως) sitzen, das gar nicht tun, was sie sagen; dabei ist vorausgesetzt, daß ihre Schriftauslegung bedenkenswert bleibt, sofern sie nicht bloß auf Äußerlichkeiten gerichtet ist und nicht der Selbstrechtfertigung dient. Sodann wird in Weiterführung dieses Gedankens festgestellt, daß die Schriftgelehrten und Pharisäer nach 23,23 die „gewichtigeren Forderungen des Gesetzes“, nämlich „das Recht, die Barmherzigkeit und die Treue“, überhaupt außer acht lassen (ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν). Insofern „verschließen“ (κλείειν) sie die Himmelsherrschaft für die Menschen und haben selbst keine Möglichkeit, in sie hineinzukommen (23,13). Mit dieser Trias „Recht, Barmherzigkeit und Treue“ ist wiederum auf das Zentrum des Gesetzes hingewiesen, von dem her alle Einzelforderungen ihre Deutung erhalten müssen. Alle Beispiele, die in diesem Kapitel angeführt werden, stehen unter diesem Vorzeichen. Die Schärfe der Polemik in Mt 23 ist allerdings zeitbedingt und darf nicht antijüdisch verallgemeinert werden. Sie ist zugleich eine Warnung an die Jünger, keinesfalls selbst einer solchen Haltung zu verfallen; nicht zufällig ist der Eingangsabschnitt in V.3–12 unmittelbar an die Jüngerschaft gerichtet.

4.5 Die Ekklesiologie

4.5.1 Die Jüngergemeinschaft als neues Gottesvolk und Bruderschaft

Matthäus orientiert sich wie Markus an der Nachfolge und der Jüngerexistenz. Deutlicher ist aber bei ihm eine ekklesiologische Konzeption zu erkennen. Das hängt nicht nur daran, daß er als einziger unter den Evangelisten den Begriff ἐκκλησία, „Gemeinde“ bzw. „Kirche“, verwendet (16,18; 18,17a.b), seine Aussagen über die Jüngergemeinschaft sind durchweg ekklesiologisch orientiert.

4.5.1.1 Daß Matthäus sich am Modell der Jüngerschaft orientiert, wird beim Missionsbefehl in 28,19a besonders deutlich, wenn es dort heißt: „Geht hin und macht zu Jüngern alle Völker“ (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη). Die 24,14 erwähnte Verkündigung des εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας „in der ganzen bewohnten Welt“ (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ), hat zum Ziel, daß die Völker in die „Jüngerschaft“ eingegliedert werden. Dafür bleibt der Ruf in die Nachfolge konstitutiv (vgl. 4,18–22; 16,24–28 u.ö.). Matthäus hat allerdings Aussagen über „Glaube, glauben“ (πίστις/πιστεύειν) enger als Markus mit dem Nachfolgedanken verbunden, ohne beides zu identifizieren, wie das im Johannes-

evangelium geschehen ist. So wird auch vereinzelt vom Glauben gesprochen, ohne daß dies mit der Nachfolge verbunden ist. Das zeigen Aussagen wie 8,10: „Bei niemandem in Israel habe ich solchen Glauben gefunden“ (παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὑρον), oder die Wendung in 18,6: „Die Kleinen, die an mich glauben“ (οἱ μικροὶ οἱ πιστεύοντες εἰς ἐμέ, vgl. auch 8,13; 9,28f; 15,28). Hinzu kommt bei Matthäus die explizite Rede vom „Kleinglauben“ (ὀλιγοπιστία, 17,20; ὀλιγόπιστος, 6,30; 8,26; 14,31; 16,8). Glaube ist in jedem Fall ein Akt des Vertrauens auf Gottes oder Jesu Macht, Nachfolge ist das Verbundensein mit ihm.

4.5.1.2 Von besonderer Bedeutung ist bei Matthäus die Vorstellung der „zwölf Jünger“ (δώδεκα μαθηταί). Er hat die „Jünger“ mit den „Zwölf“ identifiziert, anders als das bei Markus und Lukas der Fall ist, wo die Jünger einen weiteren, die Zwölf einen zahlenmäßig begrenzten Kreis darstellen. Die „zwölf Jünger“ werden damit zu Repräsentanten der Gesamtgemeinde, und sie werden in 10,2 auch noch mit den „Aposteln“ (ἀπόστολοι) gleichgesetzt. Diese Bindung an die Tradition der „Zwölf“ zeigt, daß für Matthäus die Vorstellung vom neuen Gottesvolk konstitutiv ist. In diesem Sinne ist auch der ἐκκλησία-Begriff in 16,18 verstanden.

4.5.1.3 Die Auffassung vom neuen Gottesvolk wird noch zugespitzt, indem in der Bearbeitung des Gleichnisses von den bösen Winzern in Mt 21,33–46 nicht nur gesagt wird, daß der Weinberg anderen gegeben werden soll (Mk 12,9b); vielmehr wird abgesehen von der Erweiterung in Mt 21,41 über die Weingärtner, die die Früchte zur rechten Zeit abliefern, in 21,43 noch hinzugefügt: „Darum sage ich euch: Die Herrschaft Gottes wird von euch genommen und einem Volk gegeben werden, das ihre Früchte tut“ (διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνη ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς). Damit ist ein Trennungsstrich gezogen zwischen den Juden, die Jesus verwerfen und die in ihrer Verblendung das Wort der Selbstverfluchung 27,25 sprechen, und den anderen Juden, die bei Anerkennung Jesu als des Gottessohnes die „Früchte der Gottesherrschaft“ bringen. Auch dies darf nicht anti-jüdisch verallgemeinert werden; es handelt sich um eine innerjüdische Polemik, allerdings von Seiten eines Judenchristentums, das die Integrität der Heidenchristen bejaht.

4.5.1.4 Das neue Gottesvolk wird als Bruderschaft verstanden, wie aus dem fundamentalen Satz in 23,8 hervorgeht: „Einer ist euer Meister, ihr aber seid alle Brüder“ (εἷς γὰρ ἐστὶν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε). Diese Aussage hebt alle Unterschiede unter den Brüdern auf, was in 23,9–12 mit der Ablehnung aller Ehrenbezeichnungen ausdrücklich unterstrichen wird. Umgekehrt bedeutet dies, daß die Jünger nicht nur ganz eng an Jesus als ihren Meister gebunden bleiben, sondern

auch auf seiner Seite stehen. Bei aller Warnung vor Kleinglauben spielt daher das Unverständnis und das Versagen der Jünger längst nicht dieselbe Rolle wie im Markusevangelium. Das Jüngerbild ist sehr viel positiver gezeichnet. Aber das gilt eben dann, wenn die Jünger das, was ihnen von Jesus gesagt und geboten ist, auch wirklich tun (vgl. 5,20 und 7,24–27).

4.5.1.5 Was im einzelnen für die Existenz des Jüngers und der Jünger-gemeinschaft kennzeichnend ist, wird innerhalb der Bergpredigt in den Antithesen 5,21–48, in den Anweisungen über die Unterstützung der Armen, das Gebet und das Fasten 6,1–18, über das Nicht-Sorgen 6,19–34 und über den Verzicht auf das Richten 7,1–5 sowie die vertrauensvolle Bitte in 7,7–11 erläutert (zum Gesetzesverständnis vgl. 4.4.2). Dabei wird deutlich, daß die Verwirklichung der Gerechtigkeit durch die Jünger nicht nur das Handeln, sondern auch die rechte innere Haltung und die im Gebet sich vollziehende Bindung an Gott umfaßt. Nicht zufällig steht das Vaterunser in der Mitte der Bergpredigt.

4.5.2 Die Verheißung an Petrus

Die an Petrus gerichtete Verheißung in 16,18f nimmt bei Matthäus eine besondere Stellung ein. Man muß aber sehr genau beachten, was der Evangelist damit aussagt und was nicht. Es ist hilfreich, V.18 und V.19 getrennt zu besprechen.

4.5.2.1 Simon ist der erste der von Jesus berufenen Jünger, der bei Matthäus von Anfang an den Beinamen „Petrus“ trägt (vgl. 4,18 mit Mk 1,16; 3,16). Er steht als „Erster“ der Zwölferliste voran (πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος, 10,2). Er ist nach 16,18 der „Fels“ im Sinn des Fundaments (πέτρα) für die Sammlung des Gottesvolkes und insofern für den Bau der „Kirche“ (ἐκκλησία), die von den Mächten der Unterwelt nicht überwältigt und vernichtet werden kann: „Du bist Petrus, und auf diesem Felsen werde ich meine Kirche erbauen, und die Pforten des Hades werden sie nicht überwältigen“ (σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ἕδου οὐ κατισχύουσιν αὐτῆς). Erwähnung verdient, daß dahinter eine aramäisch formulierte Benennung steht, bei der *kefa* sowohl den Felsen bezeichnete wie als Name verwendet werden konnte. Im Griechischen mußte sprachlich differenziert werden; obwohl hier mit πέτρα der gewachsene Fels, mit πέτρος der Felsblock bezeichnet wird, sind beide bedeutungsgleich verwendet, nur machte die Verwendung als Name die maskuline Form notwendig. Wie das Futur „ich werde meine Kirche erbauen“ zeigt, ist mit dieser Aussage an die nachösterliche Glaubensgemeinschaft gedacht. Hin-

ter dem ἐκκλησία-Begriff steht wie in der Septuaginta die Bezeichnung *qahal*; es handelt sich also um eine Weiterführung der Gottesvolkvorstellung. Entscheidend ist, daß es um die gesamte Jünergemeinschaft geht. Die Bedeutung des Petrus und seine Autorität beruhen darin, daß er als der Erstberufene die geschichtliche Gestalt ist, um die sich die anderen Glieder des Zwölferkreises und mit ihnen das Gottesvolk sammeln. Seine Stellung hat eine theologisch-heilsgeschichtliche Relevanz, weil mit ihm das in Erscheinung getreten ist und sein Fundament erhalten hat, was fortan als „Kirche“, nämlich als Gesamtgemeinschaft der Jünger, existiert.

4.5.2.2 Ist die Stellung des Petrus als „Fels“ eine einmalige und unwiederholbare, so ist die in 16,19 erwähnte Übergabe der „Schlüssel der Himmelsherrschaft“ (κλεῖδες τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν), verbunden mit der Vollmacht zum „Binden und Lösen“, eine erstmalige Funktion, wie 18,18 erkennen läßt; denn nach 18,18 ist diese Vollmacht allen Jüngern und somit der ganzen Gemeinde übergeben. Bei diesem „Binden und Lösen“ (δέω, λύω) handelt es sich nicht nur um die Vergebung von Sünden, so wichtig diese für das innergemeindliche Leben auch ist (vgl. 18,15–17), es geht grundsätzlich um die Vollmacht, das Heilsangebot weiterzugeben (vgl. 10,11–13; 23,13). Die Aussage in 16,19 ist ekklesiologisch insofern noch besonders aufschlußreich, als hiernach das, was „auf der Erde“ (ἐπὶ τῆς γῆς) gebunden oder gelöst ist, „in den Himmeln“ (ἐν τοῖς οὐρανοῖς) Gültigkeit haben soll. Da es um die „Schlüssel der Himmelsherrschaft“ geht, bedeutet dies, daß das, was in der ἐκκλησία geschieht, mit der Entscheidung in der βασιλεία τῶν οὐρανῶν in Beziehung gesetzt wird. Damit ist eine sehr bewußte Verselbständigung der ἐκκλησία als der gegenwärtigen Gestalt der Heilswirklichkeit gegenüber der künftigen Himmelsherrschaft vollzogen.

4.5.3 Elemente einer Gemeindeordnung

4.5.3.1 Eine besondere Funktion, wenn auch keine Vorrangstellung in der Gemeinde haben die Propheten. Daß es christliche Propheten gab, die in der matthäischen Kirche Anerkennung fanden, geht aus 10,41 und 23,34 hervor, wo von der Sendung und der Annahme von (christlichen) Propheten die Rede ist. Umgekehrt wird in 7,15–23 und in 24,24–28 vor Falschpropheten (ψευδοπροφῆται) gewarnt. Besonders interessant im Blick auf die Frühgeschichte des Christentums ist die Tatsache, daß es in der Gemeinde des Matthäus – und nur hier für uns erkennbar – christliche Schriftgelehrte gab; vgl. 13,52 und 23,34. Daher ist in 13,52a die Rede von einem „Schriftgelehrten, der Jünger der Himmelsherrschaft gewor-

den ist“ (γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν). Hier ist unverkennbar judenchristliche Tradition festgehalten. Allerdings soll nach 23,8.10 keiner von ihnen den Titel „Rabbi“ oder „Lehrer“ (καθηγητής) beanspruchen; denn in dieser Gemeinschaft gilt nach 23,11: „Der größte unter euch sei euer Diener“ (ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος).

4.5.3.2 In der Rede 18,1–19,1 besitzen wir Grundzüge einer Gemeindeordnung, in der es aber nicht wie in den Pastoralbriefen, dem Jakobus-, Hebräer- und 1. Petrusbrief um die beginnende Ausbildung von Ämtern geht. Von vornherein wird hier in 18,1–5 jeder Rangstreit abgewehrt und in 18,6–9 vor Ärgernis, gleich welcher Art, gewarnt. Als Grundprinzip des gegenseitigen Verhaltens wird in 18,21f die unbegrenzte Bereitschaft zur Vergebung hervorgehoben und mit dem Gleichnis vom Schalksknecht in 18,23–35 unterstrichen. Dabei soll den Gefährdeten und Verirrten eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, wie 18,10–14 erkennen läßt. Wenn innerhalb der konkreten „Gemeinde“, die hier als ἐκκλησία bezeichnet wird (18,17), ein Bruder „sündigt“ (ἁμαρτάνειν), sich also der Heilsbotschaft und der Gemeinschaft gegenüber falsch verhält, soll er von anderen „überführt“ werden (ἐλέγχειν); dafür wird in 18,15–20 eine Verfahrensregelung festgelegt, bei der das vollmächtige Binden und Lösen seitens der Gemeinde anzuwenden ist (18,18), was gegebenenfalls einen Ausschluß aus der Gemeinde nach sich ziehen kann (18,17).

4.5.3.3 Bei dieser Regelung kann es sich nur um eklatante, die Gemeinde schädigende Vorfälle gehandelt haben; denn vom Evangelisten ist unüberhörbar vorausgesetzt, daß die Gemeinde ein *corpus permixtum* ist. Das zeigt das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen und seine Deutung in 13,24–30.36–43; erst am Ende der Zeiten wird es zu einer Scheidung zwischen wahren und falschen Jüngern kommen (vgl. auch Mt 7,24–27). Mit einer im ganzen Neuen Testament singulären Aussage wird in 22,14 entsprechend zwischen den „Berufenen“ und den „Erwählten“ unterschieden: „Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt“ (πολλοὶ γὰρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί). Es kann daher trotz der Regelung über den Umgang mit dem Sünder in 18,15–17 keineswegs darum gehen, eine vollkommene Gemeinde zu schaffen; nur anstößige Fälle müssen bereinigt werden. Die definitive Scheidung ist dem zukünftigen Gericht vorbehalten (vgl. 4.6.1).

4.5.4 Der Missionsauftrag

4.5.4.1 Von hoher Bedeutung ist im Zusammenhang der matthäischen Ekklesiologie der Missionsauftrag. Die Jünger sollen nicht nur darum

bitten, daß der Herr der Ernte Arbeiter in seine Ernte schickt (9,35–38), sie sind selbst von Jesus beauftragt und bevollmächtigt zu solcher Erntearbeit. Handelt es sich bei der Aussendungsrede 10,1–16, wie vor allem die jüdenchristliche Tradition in 10,5b.6 zeigt, um eine Sendung an Israel, so ist mit 24,14 und 28,18–20 der Auftrag zur Verkündigung unter allen Völkern erteilt. Während der Sendungsauftrag an Israel in 10,1–16 durch den irdischen Jesus ergeht, ergeht der universale Sendungsauftrag in 28,18–20 durch den auferstandenen und erhöhten Herrn, was auch in 24,14 vorausgesetzt ist. Das bedeutet nicht, daß die Mission unter den Heiden die Mission unter Israel ablöst; es sind gleichsam zwei konzentrische Kreise, die dem Wirken des irdischen Jesus und des erhöhten Herrn entsprechen. Das besagt, daß auch die Verkündigung des Evangeliums unter Israel weiterzugehen hat, nicht zuletzt deswegen, weil πάντα τὰ ἔθνη in 28,19a im Sinn von „alle Völker“ unter Einschluß Israels zu verstehen ist.

4.5.4.2 Zu beachten ist, daß Matthäus Worte Jesu über die Bereitschaft zur Annahme von Verfolgung, Leiden und Tod und zum furchtlosen Bekenntnis zu Jesus in den Zusammenhang der Aussendungsrede, nämlich 10,17–39, gestellt hat. Was in 16,24–28 über die Kreuzesnachfolge und in 19,23–30 über die Verheißung der Nachfolge gesagt ist, stellt eine Wiederaufnahme der Aussagen dar, die bereits im Zusammenhang der Aussendungsrede begegnen. Demgegenüber hat der Evangelist in 24,9–14 die Ermahnungen aus Mk 13,9–13 verkürzt; das zuvor Gesagte wird jedoch auch hier vorausgesetzt bzw. kurz eingeleitet.

4.6 Die Eschatologie

4.6.1 Das endzeitliche Gericht

4.6.1.1 Wie kein anderes Evangelium ist das Matthäusevangelium durchzogen vom Gerichtsgedanken (vgl. *Daniel Marguerat*). Dieser bestimmt schon die Predigt Johannes des Täufers in 3,7–12, wird von Jesus am Schluß der Bergpredigt in 7,13–27 aufgegriffen und in Einzellogien wie 8,11f; 10,14f; 11,20–24; 12,31–37 weitergeführt; das Gerichtsmotiv bestimmt sodann die Pharisäerrede, wie insbesondere 23,33 zeigt. Auch in Gleichnissen begegnet sehr häufig die Warnung vor dem künftigen Gericht; vgl. 13,(30)39b–43.47–50; 18,32–35; 21,40f; 22,11–14; 25,24–30. Abschließend folgt dann in 25,31–46 die mit gleichnishaften Elementen durchzogene Rede vom Weltgericht.

4.6.1.2 Wichtig ist bei diesen Texten ein Doppeltes: Es geht auf der einen Seite beim Jüngsten Gericht nicht nur um ein Urteil über diejenigen,

die Jesus verworfen haben, sondern ebenso um ein Urteil über die Glieder der Gemeinde, wieweit sie sich als Jünger bewährt oder nicht bewährt haben; das macht insbesondere das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen und seiner Deutung in 13,24–30.36–43 deutlich. Auf der anderen Seite zeigt die Rede vom Weltgericht in 25,31–46, daß der Ausgang des Gerichtes ebenso offen wie unerwartet sein wird. Hier werden Menschen verurteilt werden, die nicht damit gerechnet haben (vgl. 7,21–23), und umgekehrt werden andere aufgrund ihres dem Willen Gottes und der Botschaft Jesu entsprechenden Verhaltens und Handelns angenommen werden. So wenig die Gemeinde als *corpus permixtum* im voraus zu reinigen ist, so wenig kann die endgültige Entscheidung im Gericht vorausgesehen werden. So dient die breit ausgeführte Gerichtsthematik bei Matthäus dazu, die Jünger zu rechtem Glauben und Handeln, zu Verantwortung und Wachsamkeit anzuhalten. Ist der Gerichtsgedanke als solcher aus der Tradition übernommen, so ist er im Sinn der Botschaft Jesu gleichwohl tiefgreifend modifiziert.

4.6.1.3 Bei der Rede vom Weltgericht in 25,31–46 ist noch zu beachten, daß es um ein Gericht über alle Völker geht (V.32), wobei alle Menschen an dem Verhalten gegenüber Jesu eschatologischer Botschaft gemessen werden. Wo es nicht zu einer direkten Annahme des Evangeliums gekommen ist, ist ausschlaggebend, wie sich Menschen gegenüber „meinen geringsten Brüdern“ (οἱ ἀδελφοί μου οἱ ἐλάχιστοι, V.40, vgl. 18,6.10.14) verhalten haben. Das besagt, daß Anerkennung und Beistand, die den Glaubenden zuteil wurden, zur Rettung im Gericht führen können. So werden auch Menschen, die nicht zur Gemeinde gehören, Heil erfahren.

4.6.2 Die Heilsvollendung

4.6.2.1 Aussagen über das künftige Heil durchziehen ebenso wie die Gerichtsaussagen das ganze Evangelium. Dazu gehören die Worte über das „Eingehen“ (εἰσερχεσθαι) in die Himmelsherrschaft, in das Leben oder die Freude des Herrn; so 5,20; 7,13f.21; 18,3.8.9; 19,17.23.24; 25,10.21.23 (vgl. auch die negative Fassung in 23,13). Entsprechend kann von einem „Ererben“ (κληρονομεῖν) der Gottesherrschaft bzw. des ewigen Lebens gesprochen werden; vgl. 19,29; 25,34. In den Nachfolgeworten 10,39 und 16,25f ist außerdem von einem „Gewinnen“ (κερδαίνειν) des Lebens die Rede.

4.6.2.2 Auf den ersten Blick überraschend ist, daß Matthäus mehrfach vom künftigen „Lohn“ (μισθός) redet; so 5,12.46; 6,1.2.5.16; 10,41a.b.42.

Dabei geht es aber nicht um eine selbsterworbene, wohlverdiente Entschädigung, sondern um eine Anerkennung der Menschen, die die gesuchte und empfangene Gerechtigkeit Gottes in ihrem Handeln bewahrt haben. Wichtig ist in diesem Zusammenhang das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg in 20,1–16, wonach es nur einen einzigen für alle gleichen Lohn gibt, nämlich die Teilhabe an der künftigen Vollendung. Im einzelnen wird diese Teilhabe nicht ausgemalt, lediglich mit Bildmotiven darauf verwiesen; unter diesen ist das Bild von der Hochzeitsfeier in 22,1–14 und 25,1–13 vom Evangelisten hervorgehoben. Die himmlische βασιλεία ist nach 25,34 seit Erschaffung der Welt vorbereitet für diejenigen, die im Gericht bestehen werden und teilbekommen an der endzeitlichen Gottesherrschaft.

5. Besonderheiten des Matthäusevangeliums

5.1 Zu den Besonderheiten des Matthäusevangeliums gehört in jedem Falle die Verwendung der Reflexionszitate und damit der sehr bewußte Rückbezug auf das Alte Testament und die Verheißungsgeschichte. In gleicher Weise hat der Evangelist auch das Gesetzesverständnis unter das Vorzeichen des Erfüllungsgedankens gestellt. Das bedeutet Kontinuität in der Geschichte wie in den Weisungen Gottes, zugleich aber das Aufstrahlen neuer Dimensionen und die beginnende Verwirklichung des endzeitlichen Heils.

5.2 Ebenso kennzeichnend ist die Ausbildung einer eigenständigen Ekklesiologie im Sinn der gegenwärtigen Gestalt der Heilswirklichkeit, bei der das Motiv des erneuerten Gottesvolkes als der Kirche Jesu Christi eine entscheidende Rolle spielt. Beachtenswert ist dabei, daß der Gedanke der Bruderschaft auch dort konsequent durchgehalten ist, wo es um die Frage der Autorität des Petrus und um notwendig gewordene Ansätze zu einer Kirchenordnung geht.

5.3 Die Christologie ist im Blick auf den irdischen Jesus durch Betonung seiner Hoheit gekennzeichnet. Hinzu kommt im Zusammenhang mit der Auferstehung und gegenwärtigen Wirksamkeit die Berücksichtigung der Erhöhungsvorstellung. Die Eschatologie ist sehr stark vom Gerichtsgedanken mitbestimmt. Hinsichtlich der eschatologischen Erwartung stellt sich die Frage des Nachlassens der Naherwartung. Hat Markus die im Zusammenhang der Ereignisse des Jüdischen Krieges wohl wiederbelebte Naherwartung grundsätzlich beibehalten, aber durch 13,32–37 doch eingeschränkt und relativiert, so hat Matthäus trotz 16,28 mit seinen mehrfachen Aufrufen zur Wachsamkeit und vor allem mit dem

Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen in 25,1–13 die Notwendigkeit des Wartens hervorgehoben.

5.4 Im Unterschied zum Markusevangelium ist das Matthäusevangelium sehr viel bewußter als „Buch“ konzipiert und für die Verlesung im Gottesdienst bestimmt (vgl. Joh 20,30; Offb 1,11; 22,7.18f). Damit verbindet sich die starke Hervorhebung der Lehre Jesu, die gegenüber Markus eine primär innergemeindliche Funktion hat. Zugleich dient der Sendungsauftrag dazu, daß fortan unter allen Völkern das „Evangelium der (Gottes-)Herrschaft“ (εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας) verkündigt wird.

§ 31 Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte

1. Zur Forschungsgeschichte

1.1 Lukasforschung im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert

1.1.1 Das Interesse an der theologischen Eigenart des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte erwachte im 19. Jahrhundert bei *Ferdinand Christian Baur* im Rahmen seiner „Tendenzkritik“. Er sah das Lukasevangelium als von Paulus beeinflusst und die Apostelgeschichte als „Vermittlungsversuch und Friedensvorschlag eines Pauliners“ (S. 128), einer Vermittlung, die schließlich zum Johannesevangelium als dem reinsten Ausdruck der aus diesem „Entwicklungsprozess hervorgegangenen höheren Form des christlichen Bewußtseins“ führte (S. 169). Als bald überwog aber das Interesse an Lukas als Historiker, was einerseits bei *Adolf von Harnack* in mehreren Studien und andererseits in dem von *F.J. Foakes Jackson* und *Kirsopp Lake* herausgegebenen fünfbandigen Werk „The Beginnings of Christianity“ 1920–33 seinen wichtigsten Niederschlag fand.

1.1.2 Vorarbeiten für eine redaktionsgeschichtliche Erforschung des Lukasevangeliums sind am ehesten im Zusammenhang mit der Analyse der Logienquelle durchgeführt worden, sofern anhand ihrer formalen Struktur Eigenarten der ehemals mündlichen Überlieferung erkannt wurden und gleichzeitig die sehr unterschiedliche Verarbeitung bei Lukas und Matthäus in das Blickfeld trat. Bei der Apostelgeschichte ist *Martin Dibelius* mit seinen seit 1923 erschienenen Studien zu einem Wegbereiter für eine neue Beurteilung geworden, indem er Tradition und Redaktion unterschied und nach der Intention der jeweiligen lukanischen Bearbeitung fragte.

1.2 Die redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen

1.2.1 Ein Neuansatz in der Erforschung des Lukasevangeliums ergab sich im Zusammenhang mit der redaktionsgeschichtlichen Methode. Es war vor allem *Hans Conzelmann*, der mit seinem 1954 erstmals erschie-

nenen Buch „Die Mitte der Zeit“ das Interesse an der theologischen Konzeption dieser Evangelienschrift weckte. Auch *Erich Gräßer* und *W.C. Robinson* haben grundlegende Beiträge zu dieser Betrachtungsweise vorgelegt. Dabei dominierte ein Bild der lukanischen Theologie, das vornehmlich von der Parusieverzögerung veranlaßt war und durch eine Umsetzung in heilsgeschichtliche Perioden gekennzeichnet ist.

1.2.2 Was *Conzelmann* für das Lukasevangelium geleistet hat, hat *Ernst Haenchen* unabhängig von ihm für die Apostelgeschichte durchgeführt. Sein 1956 erstmals erschienener Kommentar hat einen neuen Abschnitt in der Erforschung dieser Schrift eingeleitet. Es handelte sich um eine Methode, die eher als kompositionsgeschichtliche Analyse zu bezeichnen ist, zumal der Autor nur sehr eingeschränkt mit vorgegebenem Material gerechnet hat. Es schlossen sich einige wichtige Untersuchungen an, von denen insbesondere die Monographien von *Günter Klein* und *Ulrich Wilckens* zu nennen sind. Die Ausgangslage war hier eine andere als beim Evangelium. Ging es dort primär um Ergebnisse, die aus dem synoptischen Vergleich resultierten, so bei der Apostelgeschichte um eine Interpretation des Gesamtentwurfs und seiner Zielsetzung, wobei das Interesse an dem verarbeiteten Traditionsgut eine untergeordnete Rolle spielte.

1.2.3 Die redaktionsgeschichtliche Erforschung der lukanischen Theologie stand weitgehend unter dem Vorzeichen einer sehr massiven Kritik an Lukas, die vor allem durch *Philipp Vielhauer* und *Ernst Käsemann* in Gang gesetzt worden war: Lukas wurde als Repräsentant eines „Frühkatholizismus“ verstanden, dessen Theologie die genuin urchristlichen Grundlagen bereits verlassen und einer bedenklichen Weiterentwicklung den Weg geebnet hat. So stand Lukas unter der „Anklage der heutigen Theologie“, wie *Werner Georg Kümmel* formuliert hat. Treffend hat *W.C. van Unnik* die damalige Situation mit seiner Überschrift für einen Aufsatz gekennzeichnet: „Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship“.

1.3 Gegenwärtige Tendenzen der Lukasforschung

1.3.1 Fragt man nach der neueren Entwicklung innerhalb der sehr umfangreichen Literatur zum Lukasevangelium und zur Apostelgeschichte, so lassen sich folgende Tendenzen erkennen: Einmal wird stärker als zu Beginn der redaktionsgeschichtlichen Forschung nach der Eigenart des lukanischen Doppelwerkes insgesamt gefragt (vgl. z.B. *Robert Maddox*); sodann spielt die Eruierung und Gewichtung des Traditionsgutes in ihrem

Verhältnis zur lukanischen Redaktion erneut eine größere Rolle anstelle einer einseitig redaktionellen Beurteilung (*Gerd Lüdemann*); schließlich wird neben der Erörterung der lukanischen Theologie auch der Frage nach dem Geschichtswert der lukanischen Darstellung wieder höhere Bedeutung beigemessen (*Martin Hengel, Eckhard Plümacher*).

1.3.2 *Robert C. Tannehill* hat darüber hinaus die Aufgabe in Angriff genommen, das lukanische Doppelwerk, „the longest and most complex narrative in the New Testament“, nach Gesichtspunkten der Erzählforschung zu untersuchen. Ähnliches gilt für die Arbeit von *Karl Löning*. Auf diesem Wege können ebenso wie bei der Markus- und Matthäusanalyse wichtige zusätzliche Aspekte erschlossen werden, die die Eigenart der lukanischen Komposition deutlich erkennen lassen. Dazu gibt es inzwischen auch eine Reihe von Einzelstudien.

1.4 Neuere Kommentare

Die monographischen Arbeiten zu Lukas haben sich in jüngerer Zeit zunehmend dem Doppelwerk zugewandt. In Kommentarreihen werden dagegen bis in die Gegenwart die Auslegungen des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte an verschiedene Autoren vergeben. Eine Ausnahme stellt neuerdings nur die Anchor Bible dar, in der eine gemeinsame Bearbeitung der beiden Schriften durch *Joseph A. Fitzmyer* vorliegt. Dagegen mußte *Gerhard Schneider* seine Kommentierungen in verschiedenen Reihen erscheinen lassen, wobei allerdings die Auslegung des Lukasevangeliums sehr knapp gehalten ist und nur die Apostelgeschichte eingehend behandelt wurde.

1.4.1 Unter den neueren Kommentaren zum Lukasevangelium ragt das zweibändige, 1981 und 1985 erschienene Werk von *Joseph A. Fitzmyer* heraus. Der Verfasser will unter Berücksichtigung der Rückfrage nach Jesus, der traditionsgeschichtlichen und literarkritischen Fragen den Text vor allem im Sinn des Evangelisten und seiner Theologie interpretieren. Er zeigt, wie geographische und historische Aspekte in den Dienst der theologischen Konzeption gestellt sind und beschreibt die eigenständige lukanische Ausprägung der Christologie, der Ekklesiologie und der Pneumatologie (vgl. zusammenfassend I S. 143–270). Von den beiden anderen großangelegten Kommentaren ist das 1969 von *Heinz Schürmann* begonnene Werk unvollendet geblieben; *François Bovon* hat von seiner noch un abgeschlossenen Auslegung bisher 1989 und 1996 zwei Bände vorgelegt. Während *Schürmann* vor allem die Treue des Verfassers gegenüber der ihm vorgegebenen apostolischen Tradition betont, die dieser „als ein

kanonisch verbindliches Ganzes“ der Kirche seiner Zeit vorlegt (I S. 17), hebt *Bovon* hervor, daß das Lukasevangelium die „hellenistische Form des Christentums“ in Gestalt eines „Paulinismus der zweiten und dritten Generation“ darstellt (I S. 25). Es dient der Verteidigung der für Heidenchristen offenen Kirche gegenüber jüdischer Polemik (S. 23). Erwähnung verdient auch der umfangreiche, 1978 erschienene Kommentar von *I. Howard Marshall*, der eine sehr ausgewogene Interpretation vorgelegt hat.

1.4.2 Zur Apostelgeschichte liegen neben dem immer noch beachtenswerten, wenn auch einseitigen Werk von *Ernst Haenchen* als größere Kommentare aus den achtziger Jahren die Werke von *Rudolf Pesch* und *Gerhard Schneider* vor. Während *Pesch* die Bindung des Verfassers an Tradition betont, geht es *Schneider* vor allem um den Charakter als Geschichtswerk und um die heilsgeschichtlich konzipierte lukanische Theologie. In jüngster Zeit sind drei großangelegte Kommentare von *Jacob Jervell*, *Charles Kingsley Barrett* und *Joseph A. Fitzmyer* erschienen. *Jervell* betont neben der historischen Zuverlässigkeit aufgrund guten Quellenmaterials vor allem die jüdische Prägung der lukanischen Theologie. *Barrett* widmet sich einer überaus sorgfältigen Detailinterpretation, ohne dabei die Leitlinien aus dem Auge zu verlieren. *Fitzmyer* führt konsequent die Aufgabenstellung seines Lukaskommentars fort und schafft damit erstmals eine einheitliche fortlaufende Auslegung des lukanischen Doppelwerks.

2. Die von Lukas aufgegriffene Tradition und ihre Verarbeitung

Um die Eigenart der lukanischen Theologie genauer bestimmen zu können, ist es notwendig, der synchronen Darstellung einen traditions- geschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Abschnitt voranzustellen. Auf diese Weise sollen die Voraussetzungen für die anschließende Darstellung der lukanischen Konzeption sichtbar werden.

2.1 Die traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen des Lukasevangeliums

2.1.1 Das Markusevangelium

2.1.1.1 Ebenso wie Matthäus hat Lukas das Markusevangelium seiner Evangeliendarstellung zugrunde gelegt. Dabei hat er seine Vorlage in mehr-

facher Hinsicht verändert. Einmal hat Lukas die Kindheitsgeschichten vorangestellt. Sodann hat er abschließend eine Reihe von Erscheinungsberichten hinzugefügt. Außerdem hat er durch die kleine Einschaltung in 6,20–8,3 und vor allem durch die große Einschaltung in 9,51–18,14, die im wesentlichen Material aus der Logienquelle und dem Sondergut enthalten, den Aufbau total abgewandelt. Dadurch ist ein ganz neuer Teil, der sogenannte „Reisebericht“, entstanden, der die Markusdarstellung zwischen 9,50 und 10,1 unterbricht.

2.1.1.2 Hinzu kommt eine sehr bewußte stilistische Umgestaltung, die den bei Markus noch gut erkennbaren Unterschied zwischen vorgegebenen Erzählungsstücken und Spruchgruppen einerseits und dem redaktionellen Rahmen andererseits weitgehend aufhebt. Dem Verfasser lag daran, eine sprachlich einheitliche Darstellung zu erreichen. Darüber hinaus gibt es zahlreiche sachliche Veränderungen, die im Zusammenhang mit der Theologie des Lukas zu besprechen sind.

2.1.2 Die Logienquelle

2.1.2.1 Die Stoffe der Logienquelle begegnen in den beiden Einschaltungen und sind dort in ihrer ursprünglichen Abfolge weitgehend erhalten geblieben (vgl. § 9); anders als Matthäus hat Lukas keine thematische Zusammenfassung der Parallelüberlieferungen aus Markus, Q und Sondergut angestrebt. Wohl aber hat er in den beiden Einschaltungen Q-Stoff und Sondergut miteinander verbunden.

2.1.2.2 Aus diesem Grunde ist bisweilen gefragt worden, ob hier eine vorlukanische Verbindung vorliege, in die das Markusevangelium erst nachträglich eingearbeitet worden sei (so die auf *B.H. Streeter* zurückgehende Proto-Lukas-Theorie; ähnlich *Adolf Schlatter*). Doch dies ist extrem unwahrscheinlich; die Verklammerung des nichtmarkinischen Traditionsgutes und dessen Eingliederung in den Aufriß des Markusevangeliums geht auf den Verfasser des Evangeliums zurück.

2.1.3 Das Sondergut

2.1.3.1 Das lukanische Sondergut ist unterschiedlicher Art, wobei vor allem zwischen den stark alttestamentlich geprägten Kindheitsgeschichten, den Erscheinungsberichten und den sonstigen umfangreichen Sondertraditionen zu unterscheiden ist (auch innerhalb der Passionsgeschichte). Wieweit dieses Traditionsgut schon gesammelt war und möglicherweise

wie die Stoffe aus Markus und Q von Lukas an verschiedenen Stellen, aber doch in ursprünglicher Reihenfolge festgehalten worden ist, läßt sich nicht mehr sagen.

2.1.3.2 Das Sondergut stellt keine geschlossene Einheit dar, ist auch in unterschiedlichem Maße durch genuine Jesusüberlieferung und nachösterliche Tradition bestimmt, läßt jedoch gemeinsame Intentionen erkennen. Dabei steht die Zuwendung zu Armen, Elenden und Ausgestoßenen, zu Zöllnern und Samaritanern deutlich im Vordergrund (vgl. *Hans Klein*). Daß diese Thematik bei Lukas selbst eine wesentliche Rolle spielt, dürfte auf diese Traditionsschicht zurückgehen, die ähnlich wie die Logienquelle ihren Ursprung im Bereich der palästinischen Gemeinde gehabt hat.

2.2 Das Traditionsgut der Apostelgeschichte

Lukas hat für die Apostelgeschichte mündliches Traditionsgut und möglicherweise auch literarische Quellen zur Verfügung gehabt. Dieses Material ist allerdings sehr viel schwerer zu eruieren als im Evangelium, weil keine Vergleichsmöglichkeiten bestehen und auch hier ein stilistischer Einschmelzungsprozeß vollzogen worden ist. So wenig sich aus dem Evangelium des Lukas das Markusevangelium rekonstruieren ließe, so wenig sind aus der Apostelgeschichte Vorlagen in ursprünglicher Gestalt zu erheben. Sie lassen sich nur in Umrissen aufgrund ihrer Tendenz erkennen.

2.2.1 Antiochenische Traditionen

Für große Teile der Apostelgeschichte ist Lukas auf antiochenische Traditionen angewiesen. Das zeigt sich daran, daß die Perspektive der Darstellung deutlich durch Antiochien als Missionszentrum der „Hellenisten“ geprägt ist.

2.2.1.1 Für die Darstellung der Jerusalemer Anfänge in Apg 1–5 hat Lukas keine unmittelbare Quelle zur Verfügung gehabt. Es handelt sich um mündliches Erzählungsgut, das er aus der antiochenischen Gemeinde übernehmen konnte und seinerseits ausgestaltet hat. Dasselbe gilt für die Petrusabschnitte in 9,32–10,48 und den Bericht in 12,1–25.

2.2.1.2 Anders liegen die Dinge in Apg 6,1–15,35. Zwar läßt sich hier keine literarische Vorlage rekonstruieren, aber dem Verfasser stand offensichtlich eine fortlaufende Erzähltradition zur Verfügung, die er zugrunde

gelegt und ausgebaut hat. Von einer „antiochenischen Quelle“ läßt sich sicher nicht reden, aber eine zusammenhängende „antiochenische Tradition“ für die Geschichte der Hellenisten dürfte vorhanden gewesen sein, auch wenn das nach wie vor umstritten ist.

2.2.2 Paulustraditionen

2.2.2.1 Auf mündliches Überlieferungsgut war der Verfasser auch bei den Paulusteilen angewiesen. Zweifellos stand ihm eine ganze Reihe von Einzelerzählungen zur Verfügung, wie z.B. die Grundlage der Bekehrungserzählung in 9,1–31 oder die Berichte über die Ereignisse in Philippi 16,11–40. Es sind vielfach ortsgebundene Traditionen. Hinzu kommt kerygmatische Überlieferung, die er vor allem in den Reden verwendet hat.

2.2.2.2 Analog zu der antiochenischen Tradition in 6,1–15,35 wird man auch bei der Darstellung der Reisen des Apostels Paulus in 15,36–21,14 mit einem vorgegebenen fortlaufenden Bericht rechnen können. Die Hypothese eines „Itinerars“ ist nicht von vornherein von der Hand zu weisen. Sehr schwierig ist es dagegen nachzuweisen, was alles zu dieser Vorlage gerechnet werden kann. Es war vermutlich mehr als ein bloßer Stationsbericht, aber keinesfalls ein Text mit ausführlichen Erzählungen. Lukas hat diese Quelle zugrunde gelegt, aber durch mündliche Traditionen ergänzt und durch eigene redaktionelle Arbeit erheblich modifiziert. Die „Wir-Stücke“ dürften dagegen keinen eigenen Quellenwert besitzen (s.u. 2.5).

2.2.2.3 Sehr viel schwieriger zu beurteilen ist die Frage der Voraussetzungen im Schlußteil Apg 21,15–28,31. Grundzüge eines Berichtes über den Prozeß des Paulus dürften dem Verfasser bekannt gewesen sein, aber er hat gerade diesen Teil durch umfangreiche Reden und einen Seefahrtsbericht ausgestaltet.

2.3 Die redaktionelle Bearbeitung

2.3.1 Anders als Matthäus hat Lukas keine wesentlichen Umstellungen und Neuordnungen vorgenommen, wie aus der Behandlung des Markusevangeliums und der Logienquelle zu erkennen ist. Ihm lag, wie das Evangelium und die Apostelgeschichte zeigen, an einem übersichtlichen Aufbau. Um das zu erreichen, hat er die vorhandenen Materialien in der Regel blockweise miteinander verschränkt. Auf diese Weise ist es ihm gelungen, einen geschlossenen Handlungsablauf zu erzielen.

2.3.2 Lukas hat in seinem Evangelium viele Eingriffe und Ergänzungen vorgenommen, aber sich im Vergleich zur Apostelgeschichte eher zurückgehalten. Die redaktionelle Bearbeitung der Stoffe ist in der Apostelgeschichte sehr viel freier. So hat er beispielsweise die Erzählung über die Aufnahme des gottesfürchtigen Hauptmanns Kornelius in die christliche Gemeinde und deren Verteidigung in Jerusalem 10,1–11,18 erheblich ausgebaut. Dasselbe gilt für die zahlreichen Reden, in denen Lukas zwar kerygmatisches oder biographisches Material verwendet (sowohl in den Missionspredigten als auch in den Verteidigungsreden), sich vermutlich auch an ein gängiges Predigtschema anlehnt, sie aber insgesamt doch im Sinne seiner eigenen Theologie frei gestaltet (vgl. *Dibelius* und *Wilckens*).

2.3.3 Besonders zu erwähnen ist die angestrebte sprachliche Vereinheitlichung, bei der gleichwohl noch gewisse Eigenarten der übernommenen Stoffe zu erkennen sind (am deutlichsten in der Vorgeschichte des Evangeliums). Lukas bedient sich einer gehobenen Koine-Sprache, bei der er sich spürbar an den Sprachstil der Septuaginta anlehnt. Bei der Beurteilung seines Doppelwerkes ist von dem in der alexandrinischen Fassung überlieferten Text auszugehen, demgegenüber der sogenannte westliche Text eine spätere Bearbeitung darstellt.

2.4 Entstehungsort und -zeit

2.4.1 Hinsichtlich des Entstehungsortes läßt sich für Lukas nichts Exaktes ausmachen. Nur soviel ist deutlich: Er selbst ist Repräsentant einer an das Judenchristentum gebundenen, aber heidenchristlich ausgerichteten Gemeindefradition. Ferner ist festzustellen, daß er im Bereich der antiochenischen und von Paulus weitergeführten Mission im Mittelmeerraum steht, da diese Traditionslinie für ihn maßgebend ist. So ist vor allem die Situation zwischen dem syrischen Antiochien und Rom für ihn entscheidend, ohne daß man einen genauen Ort für die Abfassung festlegen kann.

2.4.2 Hinsichtlich der Entstehungszeit ist aufgrund der historisierenden Umgestaltung von Lk 21,20–24 (gegenüber Mk 13,14–20) und des parallelen Hinweises in 19,43f auf die Zerstörung Jerusalems eindeutig an die Zeit nach 70 n. Chr. zu denken. Aus der Apostelgeschichte ist das Bemühen um ein friedliches Auskommen mit den staatlichen Instanzen erkennbar, so daß die Not- und Verfolgungssituation unter Kaiser Domitian noch nicht angebrochen sein kann. Man wird daher mit einer Entstehung des Doppelwerkes in den 80er Jahren des 1. Jahrhunderts zu rechnen haben.

2.5 Der Verfasser

2.5.1 In den im 2. Jahrhundert beigelegten Überschriften zu den neutestamentlichen Büchern wird beim dritten Evangelium Lukas als Verfasser genannt. Seit alters wurde angenommen, daß es sich um den in Kol 4,14; Phm 24 und 2 Tim 4,11 genannten Arzt und Paulusbegleiter Lukas handle (so Irenäus, Haer III 14,1; Kanon Muratori). Das bereitet aber Schwierigkeiten, einmal wegen der zweifellos vorhandenen Differenzen gegenüber der paulinischen Verkündigung und Theologie; sodann wegen der nur bedingten Kenntnis der Gemeindeprobleme zur Zeit des Paulus; schließlich ist bei den Heilungserzählungen keinerlei spezifisch ärztliche Terminologie zu erkennen.

2.5.2 Vielfach wurde für die Herleitung von einem Paulusbegleiter auf die „Wir-Stücke“ Bezug genommen, wonach der Verfasser den Apostel Paulus zumindest von Troas bis Mazedonien (Apg 16,10–17), bei der Kollektenreise nach Jerusalem (20,5–15; 21,1–17) und auf der Schiffsreise nach Rom (27,1–28,16) begleitet hätte. Doch verweisen die „Wir-Stücke“ kaum auf eine Quelle, sondern dürften eine Stilform sein, mit der die Authentizität der Berichterstattung unterstrichen werden soll. Das Problem wird derzeit wieder eingehend erörtert (vgl. *Wehnert, Koch* u.a.).

2.5.3 So muß die Frage nach dem Verfasser anders als in der Tradition beantwortet werden. Es besteht durchaus die Möglichkeit, daß er tatsächlich den Namen Lukas trug, ohne mit dem Paulusbegleiter identisch zu sein. Es ist aber ebenso damit zu rechnen, daß es sich um eine Fiktion in Anlehnung an die genannten Stellen im Corpus Paulinum handelt. In jedem Fall ist der Autor des Doppelwerks ein Repräsentant der nachpaulinischen Zeit. Er verweist auf eine zurückliegende Phase der Geschichte des Christentums, die für den christlichen Glauben und die Mission eine entscheidende Bedeutung behält.

3. Formale Probleme

3.1 Die Gattung des lukanischen Doppelwerkes

3.1.1 Es ist aufschlußreich, daß Lukas nicht den Begriff „Evangelium“ (εὐαγγέλιον) wie Markus oder „Buch“ (βιβλος) wie Matthäus an den Anfang stellt, sondern den Begriff „Bericht“ (διήγησις). Ihm geht es um einen Geschichtsbericht, der sowohl das Leben Jesu als auch die Anfangsgeschichte der Kirche umfaßt. Wie er sein Werk versteht, geht aus dem Prolog und dem Aufbau seines Werkes hervor.

3.1.2 In dem literarischen Prolog Lk 1,1–4, der in Apg 1,1f wiederaufgenommen wird, ist von vornherein auf das Doppelwerk Bezug genommen, indem in Lk 1,2 nicht nur von den „Augenzeugen“ des Lebens Jesu die Rede ist, sondern zugleich darauf hingewiesen wird, daß diese in nachösterlicher Zeit „Diener des Wortes“ geworden sind (οἱ ἀπ’ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρεταὶ γενόμενοι τοῦ λόγου). Lukas erinnert in 1,1 an die zahlreichen Bemühungen, über die „Geschehnisse“ zu berichten, „die sich unter uns (ereignet und) erfüllt haben“ (διήγησις περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων), und er hält es selbst nach 1,3 für notwendig, allem nochmals „von Anfang an nachzugehen, um es sorgfältig der Reihe nach aufzuschreiben“ (ἔδοξε κάμοι παρηκολουθηκότει ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς ... γράψαι), und zwar für einen Widmungsträger namens Theophilos, der nach 1,4 in der christlichen Lehre „unterwiesen worden ist“ und durch diese Darstellung die „Zuverlässigkeit“ dieser Lehre erkennen soll (ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν). Mit diesem Prolog und seiner Zielsetzung verbindet Lukas eine doppelte Absicht: Einerseits will er im Sinn der antiken Historiographie einen sorgfältigen, auf Quellen beruhenden und überprüften Bericht über Ereignisse geben; auf der anderen Seite soll dieser Bericht im Dienste der christlichen Unterweisung stehen.

3.1.3 Man wird der Zielsetzung des Lukas nicht gerecht, wenn man entweder nur den Charakter als Geschichtswerk oder den Charakter als Lehrgrundlage hervorhebt. Beides gehört für ihn zusammen. Daher genügt es nicht, nur von „Geschichtswerk“ oder „historischer Monographie“ zu sprechen, vielmehr handelt es sich um eine geschichtliche Darstellung über die Heilsverkündigung durch Jesus und seine Zeugen. Es liegt insofern ein „Bericht“ mit kerygmatischer Zielsetzung vor, durch den im Blick auf die Lehre „Zuverlässigkeit“ (ἀσφάλεια) vermittelt werden soll. Dabei geht es nicht um eine an geschichtlichen Fakten orientierte „Sicherheit“, sondern um eine auf der Kontinuität der Verkündigung beruhende „Gewißheit“.

3.1.4 Obwohl Lukas seinen „Bericht“ so angelegt hat, daß er mit der Geburtsgeschichte beginnt und mit der Bezeugung des Evangeliums in Rom endet, hat er das Werk doch in zwei Teilen abgefaßt, um die Geschichte Jesu und das Wirken seiner Zeugen voneinander abzusetzen. In jedem Fall handelt es sich um ein Doppelwerk. Der Verfasser hat in Lk 24 einen Abschluß geschaffen, auf den er in veränderter Weise in Apg 1 zurückgreift. Trotz dieser Zusammengehörigkeit stellt sich die Frage nach der je besonderen Art der ersten und der zweiten Schrift. Die Trennung ist natürlich auch durch den Charakter seiner Quellen und Traditionen mitbestimmt. Zunächst lehnt sich Lukas bewußt an die von Markus geschaf-

fene Gattung des Evangeliums an, dann gestaltet er seinerseits neu die Gattung eines Berichtes über die Verkündigung und Taten der Apostel.

3.2 Der Aufbau des Doppelwerkes

3.2.1 Das Lukasevangelium: Im Interesse einer fortlaufenden Darstellung hat Lukas seinem Evangelium einen unkomplizierten Aufbau zugrunde gelegt. So ergibt sich folgende Gliederung:

- 1,5–2,52 Kindheitsgeschichten als Einleitung
- 3,1–9,50 Jesu Wirken in Galiläa als erster Hauptteil
- 9,51–19,27 Jesus mit seinen Jüngern auf dem Weg nach Jerusalem als Mittelteil („Reisebericht“)
- 19,28–24,53 Jesus in Jerusalem als Schlußteil

3.2.2 Auch der Apostelgeschichte liegt in Entsprechung zum Evangelium eine einfache Gliederung zugrunde:

- 1,1–26 Überleitung von der Geschichte Jesu zur Geschichte der Apostel
- 2,1–5,42 Die Urgemeinde in Jerusalem als erster Hauptteil
- 6,1–15,35 Der Übergang zur Heidenmission durch Petrus und die Mission der Hellenisten als zweiter Hauptteil
- 15,36–28,31 Das missionarische Werk des Paulus als Schlußteil.

Für die Apostelgeschichte ist die programmatische Funktion von Apg 1,8 zu beachten (vgl. Lk 24,46–49), wo es heißt: „Ihr werdet die Kraft des auf euch herabkommenden Geistes empfangen und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde“ (*λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*). Der Zeugendienst „bis an das Ende der Erde“ ist im Sinn des Lukas erfüllt, nachdem die Botschaft des Evangeliums durch verschiedene Länder bis nach Rom, der Hauptstadt des Weltreiches, gebracht worden ist.

4. Die Theologie des lukanischen Doppelwerkes

4.1 Gott als Schöpfer und Herr der Geschichte

4.1.1 Das Geschichtsverständnis

4.1.1.1 Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Lukas heilsgeschichtlich denkt. Nur muß der Begriff der Heilsgeschichte entsprechend der

Intention des Verfassers verstanden werden. Es geht nicht um eine Kontinuität des Heilshandelns Gottes, die irdisch aufweisbar wäre; es geht allein um die Kontinuität des göttlichen Heilswillens und die immer wieder ergehende Bezeugung des göttlichen Heils in der Geschichte der Menschheit. Das gilt im besonderen für das Volk Israel, es gilt aber auch für die Nichtjuden. Darüber hinaus hat Gott sich in der Geschichte Jesu bezeugt und sein Heil in der christlichen Gemeinde verwirklicht. Und alle Geschichte läuft auf ein Ziel zu, das in der Zukunft seine Vollendung erfahren wird.

4.1.1.2 Daß die Geschichte des alten Gottesvolkes als Verheißungsgeschichte auf Gottes eigenes Wirken zurückgeht, zeigt die häufige Verwendung der alttestamentlichen Zitate im Lukasevangelium und der Apostelgeschichte. So heißt es Apg 2,17 in der Einleitung zu Joel 3,1–5: „Gott sagt“ (λέγει ὁ θεός). Aber auch alles, was durch David oder die Propheten gesagt ist, gilt als Gottes eigenes Wort; vgl. Apg 3,24f. Es ist „der eine Gott“, der als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ der „Gott unserer Väter“ ist; vgl. Lk 18,19; Apg 3,13. Von einem „Engel des Herrn“ wird die Geburt Johannes des Täufers und die Geburt Jesu angekündigt, und „Gott in der Höhe“ wird bei der Geburt Jesu von den himmlischen Heerscharen gepriesen (vgl. Lk 1,11.26; 2,14).

4.1.1.3 Auch die Geschichte der Nichtjuden steht unter dem Vorzeichen der göttlichen Heilsgeschichte. So hat Gott sich nach Apg 14,(15f)17 in seinem Schöpferhandeln nicht unbezeugt gelassen, vielmehr die von ihm geschaffenen Menschen nach Apg 17,27 dazu befähigt, daß sie ihn suchen können, zumal er keinem von uns fern ist. Auf Gottes universales Handeln wird im übrigen nicht nur in den beiden an Heiden gerichteten Predigten in Apg 14,15–17 und 17,24–31 Bezug genommen, sondern es ist ebenso im Evangelium vorausgesetzt, wie etwa der Abschnitt über das Nicht-Sorgen in 12,22–28 (par Mt 6,25–31) zeigt. Immerhin ist es nicht zufällig, daß Gottes Schöpferium gerade gegenüber Heiden ausdrücklich thematisiert wird.

4.1.1.4 Wieweit Lk 16,16 für eine Periodisierung der Geschichte Gottes mit den Menschen herangezogen werden kann, ist umstritten (vgl. *Kümmel* gegen *Conzelmann*). Unverkennbar ist jedenfalls, daß Lukas in Perioden denkt, auch wenn diese Perioden sich nicht einfach ablösen, sondern Neuanfänge sind, bei denen das Vorangegangene zum Teil noch weiterläuft. Zumindest von fünf geschichtlichen Epochen kann man bei Lukas sprechen: Es geht um die Schöpfung, um die Zeit der Verheißung, um die Zeit des Lebens und Wirkens Jesu, um die Zeit der Kirche und um die Vollendung. Gottes geschichtliches Handeln ist ein zielgerichtetes Geschehen, das konkrete irdische Haftpunkte hat, ohne in dem Geschichtsablauf einfach aufzugehen.

4.1.2 Die Gottesherrschaft

4.1.2.1 Wie Johannes der Täufer in Lk 3,1–20 Gottes bevorstehendes Gericht ankündigt, so ist es Jesus, der in 4,16–21 die Erfüllung der Verheißung Jes 61,1f proklamiert und dann in 4,43b.c von sich sagt: „Ich muß das Evangelium von der Gottesherrschaft kundtun; denn dazu bin ich gesandt“ (εὐαγγελίσασθαι με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην). Die Formulierung „das Evangelium von der Gottesherrschaft kundtun“ (εὐαγγελίζεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) ist typisch lukanisch; sie kehrt wieder in Lk 8,1; 16,16; vgl. Apg 8,12. Entsprechend wird die Wendung „die Gottesherrschaft verkündigen“ (κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) in Lk 9,2 und Apg 28,31 gebraucht (vgl. ferner Lk 9,11.60; Apg 1,3; 19,8; 20,25; 28,23). Dabei ist zu beachten, daß Lukas nicht nur Jesu eigene Verkündigung, sondern auch die Verkündigung der Zeugen in nachösterlicher Zeit unter das Leitthema der Proklamation der Gottesherrschaft stellt.

4.1.2.2 Fragen wir angesichts der beobachteten Verschiedenheit im Verständnis der Gottesherrschaft bei Markus und bei Matthäus nach dem lukanischen Verständnis, dann ist von Lk 17,20f auszugehen. Hier wird eine sehr aufschlußreiche negative und eine ebenso wichtige positive Aussage gemacht. Zunächst heißt es in 17,20b: „Das Reich Gottes kommt nicht mit einem beobachtbaren Zeichen“ (οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως). Man kann die Gottesherrschaft also nicht an äußeren Merkmalen feststellen; sie ist keine Wirklichkeit, die mit dem Irdisch-Vorfindlichen vergleichbar wäre. Gleichwohl gilt, daß die Gottesherrschaft mit Jesu Wirken ihre gegenwärtige heilstiftende Kraft erweist, weswegen in 17,21b gesagt wird: „Siehe, die Herrschaft Gottes ist mitten unter euch“ (ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν); das ἐντὸς ὑμῶν bringt dabei zum Ausdruck, daß sie sich unter Menschen Raum verschafft und daß Menschen davon erfaßt werden. Nach dem alten in Lk 11,20 zitierten Jesuslogion „Die Gottesherrschaft ist zu euch gelangt“ (ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) wird sie als erneuernde und rettende Kraft erfahren, durch die Dämonen und damit Mächte des Bösen ausgetrieben werden. Aber gerade solche Ereignisse bleiben nach dem vorangehenden Streitgespräch in Lk 11,14–19 zweideutig und setzen eine Erkenntnis der durch Jesus offenbar werdenden Heilsmacht der Gottesherrschaft voraus.

4.1.2.3 Lukas stimmt mit Markus überein, daß die Gottesherrschaft eine in die Gegenwart eingreifende Wirklichkeit ist, und er berührt sich mit Matthäus darin, daß die βασιλεία τοῦ θεοῦ eine jenseitige Wirklichkeit ist, die auf Erden bereits erfahren werden kann. Entscheidend ist, daß

es sich um eine im Himmel vorhandene Wirklichkeit handelt, die in der Erzählung vom Schächer am Kreuz Lk 23,42f mit dem Paradies gleichgesetzt ist, in das Jesus bei seinem Tode eingeht (vgl. dazu 4.8.2). Dieser Sachverhalt hebt jedoch die Zukünftigkeit der Gottesherrschaft nicht auf. Das „Evangelium von der Gottesherrschaft“ ist eine heilstiftende Kraft; es läßt die Gottesherrschaft in der Gegenwart erfahren, verweist aber zugleich auf die noch ausstehende himmlische Vollendung. Das geht aus den Verheißungsworten beim letzten Mahl Jesu in Lk 22,16.18 hervor (vgl. Mk 14,25), ebenso aus der Verdeutlichung, die Lukas in 21,31 im Vergleich mit Mk 13,29 vorgenommen hat, wo es anstelle des Bildmotivs, wonach ein Ereignis „nahe vor der Tür“ steht, jetzt heißt: „Erkennt, daß die Herrschaft/das Reich Gottes nahe ist“ (γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ).

4.2 Die Christologie

4.2.1 Die geistgewirkte Geburt Jesu

4.2.1.1 Geht man bei der Christologie von den Reden der Apostelgeschichte aus, dann wird dort ein Thema überraschenderweise nicht berücksichtigt, das im Evangelium eine wichtige Rolle spielt: die geistgewirkte Geburt aus der Jungfrau Maria. In Mt 1,18.20 wird erwähnt, daß die Empfängnis „aus dem Heiligen Geist“ (ἐκ πνεύματος ἁγίου) erfolgt sei. Entscheidend ist dort die Erfüllung der Verheißung aus Jes 7,14 LXX und die Namensverleihung durch Josef. Bei Lukas ist das Thema anders gestaltet. Er nimmt nur indirekt auf jenen alttestamentlichen Text Bezug, stattdessen wird auf die messianischen Herrschaftsaussagen angespielt. Nach der Verheißung des Engels in Lk 1,31–33 wird Maria ein Kind empfangen, dem sie den Namen Jesus geben soll; dieses Kind wird „Sohn des Höchsten“ (υἱὸς ὑψίστου) heißen und den Thron seines Vaters David einnehmen. Die wunderbare Empfängnis und Geburt wird anschließend in 1,34f näher umschrieben. Auf die Rückfrage der Jungfrau Maria: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ (πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;), antwortet der Engel mit dem Hinweis auf das Wirken des Geistes: „Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten dich überschatten“ (πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι). Im Unterschied zu Markus ist der irdische Jesus nicht erst Geistträger von seiner Taufe an, sondern ebenso wie bei Matthäus, aber aufgrund einer anderen Erzähltradition, ist sein gesamtes Menschsein von der Empfängnis an

geistgewirkt und geistbestimmt. In dem Stammbaum 3,23–38 wird dann Jesu Vorgeschichte über die messianischen Verheißungsgestalten hinaus zurückgeführt bis auf Adam. Die ganze vorangegangene Geschichte ist ein Hinweis auf sein Kommen; implizit ist er der neue Adam als der wahre Mensch.

4.2.1.2 In Lk 1 wird die jungfräuliche Geburt Jesu der ebenfalls wunderbaren, aber natürlichen Geburt Johannes des Täufers gegenübergestellt. Die Verklammerung der Kindheitsgeschichte des Johannes in 1,5–25.57–80 mit der Kindheitsgeschichte Jesu in 1,26–38; 2,1–52 einschließlich des Verbindungsstückes in 1,39–56 über die Begegnung der beiden Mütter dient dazu, Zusammengehörigkeit und Unterschiede zwischen Johannes und Jesus hervorzuheben. Während Johannes ein „Prophet des Höchsten“ sein wird (προφήτης ὑψίστου, 1,76), wird Jesus als „Sohn des Höchsten“ (υἱὸς ὑψίστου, 1,32) und bei seiner Geburt als „Heiland“ (σωτήρ, 2,11) bezeichnet. Von dem alten Simeon wird er als „Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung seines Volkes Israel“ (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἔθνων καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ, 2,32) gepriesen.

4.2.2 Das Wirken des Vorläufers

4.2.2.1 Die enge Bindung Jesu an Johannes den Täufer wird in dem Täuferabschnitt Lk 3,1–22, sodann in Jesu Antwort an den gefangenen Johannes 7,18–23 und in seiner Rede über den Täufer 7,24–35 hervorgehoben. Auch in Apg 10,37f und 13,24f wird die Zusammengehörigkeit Jesu mit Johannes ausdrücklich erwähnt. Johannes ist mit seiner Gerichts- und Umkehrpredigt wie mit seiner Taufe der unmittelbare Vorläufer Jesu, was der Verfasser in Lk 3,4–6 mit dem hier sehr viel ausführlicher zitierten Text aus Jes 40,3–5 LXX unterstrichen hat.

4.2.2.2 Trotz dieser Zusammengehörigkeit setzt Lukas eine sehr viel deutlichere Zäsur zwischen dem Wirken des Johannes und dem Auftreten Jesu, als dies bei Markus und Matthäus der Fall ist. In Lk 3,21f wird die Erzählung von der Taufe Jesu in höchst auffälliger Weise erst berücksichtigt, nachdem in 3,19f bereits die Gefangennahme Johannes des Täufers durch Herodes berichtet ist. Das paßt zu der Aussage in Lk 16,16, in der Johannes eindeutig der Zeit des Gesetzes und der Propheten zugeordnet und von der Evangeliumsbotschaft Jesu und seiner Jünger abgehoben wird: „Das Gesetz und die Propheten (reichen) bis zu Johannes; von da an wird das Evangelium von der Gottesherrschaft verkündigt“ (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται).

4.2.3 Das öffentliche Wirken Jesu

4.2.3.1 Bei der Taufe wird Jesus durch das sichtbare Erscheinen des Geistes in der „leibhaften Gestalt“ einer Taube (bei Lukas ist in 3,22 ausdrücklich hinzugefügt: *σωματικῶ εἶδει*) und durch die Himmelsstimme als Geiststräger und Gottessohn bestätigt. Das hat er bei der Versuchung durch den Satan zu bewähren (Lk 4,1–13). Anstelle des Summariums der Predigt Jesu aus Mk 1,15//Mt 4,17 steht bei Lukas die sogenannte „Antrittspredigt“ in Nazaret 4,16–21 am Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu. Nicht zufällig wird hier Jes 61,1f LXX zitiert, wo es einerseits heißt: „Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat“ (*πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμὲ οὐ εἴνεκεν ἔχρισέν με*, 4,18a), und andererseits auf den Sendungs- und Verkündigungsauftrag hingewiesen wird: „Er hat mich gesandt, den Armen das Evangelium zu verkündigen“ (*εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με*, 4,18b, vgl. V.18c.d.19). Nachdem Jesus die Verlesung des Bibelabschnittes beendet hat, wird von ihm konstatiert: „Heute ist diese Schrift, die ihr gehört habt, erfüllt“ (*σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσίν ὑμῶν*, V.21).

4.2.3.2 Unter dem Vorzeichen des Geistbesitzes und der Geistesmächtigkeit steht bei Lukas das gesamte öffentliche Wirken Jesu. „Erfüllt vom Heiligen Geist“ (*πλήρης πνεύματος ἁγίου*) wird Jesus nicht nur in die Wüste geführt (4,1; verändert gegenüber Mk 1,12), er kehrt auch „in der Kraft des Geistes“ (*ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος*) nach Galiläa zurück (4,14), um seinen Auftrag auszuführen. Entsprechend „jubelt er im Heiligen Geist“ (*ἠγαλλίασατο ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*, 10,21; anders Mt 11,25) darüber, daß seine Botschaft zwar den Weisen und Verständigen verborgen, aber den Unmündigen offenbart ist. Seine Machttaten sind nach Apg 10,38 Zeichen dafür, daß ihm der Geist verliehen und daß Gott mit ihm ist (vgl. auch Apg 2,22). Auch das letzte Kreuzeswort Lk 23,46 „Ich befehle meinen Geist in deine Hände“ steht, obwohl es sich um ein Zitat aus Ps 31,6 handelt, in diesem Zusammenhang. Noch deutlicher als bei Markus hat somit bei Lukas die Geistchristologie Ausdruck gefunden.

4.2.3.3 Von daher sind auch die Hoheitsprädikate, die von Lukas für den irdischen Jesus gebraucht werden, zu verstehen. Er verwendet nicht nur wie seine Tradition „Gottessohn“ im Sinn der Geistträgerschaft und in Verbindung damit „Menschensohn“ im Blick auf Jesu Vollmacht, sondern in verstärktem Maße den Christus- und den Kyrios-Titel. Demgegenüber tritt sogar der Gottessohn-Titel etwas zurück, der in der Apostelgeschichte nur noch in 9,20; 13,33 (und in 8,37 *varia lectio*) auftaucht.

4.2.3.3.1 Neben der geläufigen Wortverbindung „Jesus Christus“ (*Ἰησοῦς Χριστός*) verwendet Lukas die Bezeichnung „der Gesalbte“ (*ὁ*

χριστός) bewußt titular, und zwar ebenso für den irdischen Jesus wie für den auferstandenen (Lk 4,41; 24,26.46; Apg 2,36; 3,18; 8,5; 9,22; 17,3; 26,23); das gilt auch für die nur bei ihm vorkommende Wendung „der Gesalbte Gottes“ (ὁ χριστός τοῦ θεοῦ), womit der messianologische Charakter des Titels deutlich unterstrichen wird, was vor allem beim Petrusbekenntnis in Lk 9,20 auffällt. Diese Formulierung begegnet aber auch bei der Verspottung des Gekreuzigten in 23,35. Entsprechend ist „der Gesalbte des Herrn“ (ὁ χριστός κυρίου) in der Simeonerzählung Lk 2,26 verwendet (vgl. Apg 4,26).

4.2.3.3.2 Für den irdischen Jesus hat Lukas neben der Anrede „Herr“ (κύριε) häufig die Bezeichnung „der Herr“ verwendet (ὁ κύριος, Lk 7,13.19; 10,1.39.41; 11,39 u.ö., auch in der Apostelgeschichte). Κύριος ist weitgehend mit Χριστός parallelisiert (vgl. Lk 2,11). So wird in der Darstellung des Evangeliums die Hoheit des irdischen Jesus im Sinne der messianischen Würde und der Herrschaft stark betont, und das Zitat aus Jes 61,1f in Lk 4,18f läßt erkennen, daß auch die Geistbegabung im messianischen Sinne verstanden wird. Daneben wird κύριος gemäß urchristlicher Tradition natürlich auch für den Erhöhten verwendet (vgl. Apg 2,34–36; 8,16; 9,5 u.ö.).

4.2.3.3.3 Überraschend ist die Verwendung von „Retter“ (σωτήρ) für den irdischen Jesus in der Geburtsgeschichte Lk 2,11, was in Apg 13,23 wiederaufgenommen wird. Offensichtlich handelt es sich dabei wie in Mt 1,21 um eine vom Jesus-Namen abgeleitete Bezeichnung. Demgegenüber ist in Apg 5,31 „Retter“ zusammen mit „Anführer“ (ἀρχηγός) auf den Erhöhten bezogen.

4.2.4 Der Tod Jesu

4.2.4.1 Daß Jesus leiden und sterben muß, begegnet nicht nur in den aus dem Markusevangelium übernommenen Leidensweissagungen, sondern auch in zwei für die lukanische Christologie wichtigen Texten. So heißt es in 24,26: „Mußte der Gesalbte nicht dieses leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?“ (οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ;) und in 24,46: „So steht geschrieben, daß der Gesalbte leiden und am dritten Tage von den Toten auferstehen wird“ (οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ). Auch sonst spielt im Blick auf die Notwendigkeit seines irdischen Lebensweges der Zusammenhang mit dem Schriftzeugnis eine Rolle (vgl. Apg 3,18; 17,3; 26,23). Daß Jesu Tod nach dem Willen und Vorauswissen Gottes geschehen ist, sagt Apg 2,23a, und das wird in ähnlicher Weise in

Apg 3,18; 7,52; 8,32–35 (Zitat aus Jes 53,7f) sowie in 13,27.29 zum Ausdruck gebracht. Besonders hervorgehoben wird allerdings von Lukas auch die Tatsache, daß es die feindlich gesonnenen Menschen waren, die Jesus getötet haben (so in Apg 2,23b.36; 3,13b–15a; 4,10; 5,30b; 7,52; 10,39b; 13,28).

4.2.4.2 Für das lukanische Doppelwerk ist besonders bemerkenswert, daß abgesehen von den Einsetzungsworten in Lk 22,19f keinerlei soteriologische Aussagen mit Jesu Tod verbunden werden. Daß das Lösegeldwort Mk 10,45 in dem inhaltlich parallelen Abschnitt Lk 22,24–27 fehlt, ist ebenso auffällig wie das Fehlen des mit Jesu Tod verbundenen Vergeltungsmotivs in den Missionsreden der Apostelgeschichte. Auch das gelegentliche Auftauchen des Titels „Knecht Gottes“ (παῖς θεοῦ) in Apg 3,13.26; 4,27.30 bietet dafür keinen Ersatz. Lediglich die Stelle Apg 20,28 in der Abschiedsrede von Milet, wo vom „Blut des eigenen (Sohnes)“ die Rede ist (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου), setzt eine soteriologische Funktion des Todes Jesu voraus und zeigt neben Lk 22,19f, daß Lukas diese Tradition immerhin gekannt hat. Er selbst folgt allerdings einer anderen christologischen Konzeption, nach der die Soteriologie nicht mit dem Sterben Jesu, sondern mit der Auferweckung und Erhöhung Jesu verbunden ist.

4.2.5 Die Auferweckung und Erhöhung Jesu

4.2.5.1 Die Auferweckung Jesu ist wie der Tod Jesu für Lukas gemäß dem alttestamentlichen Schriftzeugnis eine heilsgeschichtliche Notwendigkeit; vgl. nur Lk 9,22; 24,46. Zugleich ist die Auferweckung Jesu durch Gott eine Bestätigung seines irdischen Wirkens und Auftrags; das geht aus den zuvor erwähnten Kontrastformeln über die Tötung durch Menschen und die Auferweckung durch Gott hervor. Sie ist vor allem aber Zeichen für die Überwindung der Macht des Todes und damit das entscheidende soteriologische Geschehen in der Geschichte des Heils. Nach Apg 2,24 hat Gott mit der Auferweckung Jesu „die Wehen des Todes“ (ἠδύνες τοῦ θανάτου, vgl. 2,25–32) überwunden, und nach 2,25–28 ist damit die Verheißung von Ps 16,8–11 in Erfüllung gegangen. In Apg 13,34–37, wo davon die Rede ist, daß Jesus nicht der „Verwesung“ (διαφθορά) preisgegeben wurde, wird gesagt, daß damit die Verheißung Jes 55,3 LXX in Erfüllung gehe: „Ich will euch die an David ergangenen zuverlässigen Heilszusagen gewähren“ (δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά, 13,34b), was besagt, daß die Glaubenden an dieser Todesüberwindung Anteil erhalten. Der Durchbruch durch die Macht des Todes ist das entscheidende Heilsergebnis für Lukas.

4.2.5.2 Für die lukanische Konzeption ist es sehr bezeichnend, daß der zuletzt erwähnte Text Apg 13,34–37 mit der Aussage 13,32f verbunden ist, in der unter Bezugnahme auf Ps 2,7 auf Jesu Erhöhung hingewiesen wird. Auferweckung und Erhöhung gehören für Lukas aufs engste zusammen. Das geht neben der christologisch verstandenen Davidssohnverheißung in Lk 20,41–44 (vgl. Mk 12,35–37a; Mt 22,41–46) eindeutig aus der Umformung des Bekenntnisses Jesu vor dem Hohen Rat in 22,69 hervor, wo es heißt: „Von nun an wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft Gottes“ (ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ, vgl. Mk 14,62 und Mt 26,64). In dem bekenntnisartigen Satz Lk 24,26 wird das aufgegriffen mit der Formulierung: „Mußte nicht der Christus leiden und eingehen in seine Herrlichkeit?“, denn das „Eingehen in die Herrlichkeit“ (εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ) ist gleichzeitig das Eingehen in die himmlische Machtstellung. Dem entspricht in der Pfingstpredigt des Petrus der Abschluß in Apg 2,33–36, wo ausdrücklich von der „Erhöhung zur Rechten Gottes“ (τῆ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς) unter Bezugnahme auf Ps 110,1a LXX gesprochen wird und es abschließend heißt: „Das ganze Haus Israel soll mit Gewißheit erkennen, daß Gott ihn zum Herrn und Gesalbten gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“ (ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε). Das Motiv der Einsetzung zur Rechten Gottes wird in Apg 5,31 wieder aufgenommen und in 7,55f wie in Lk 22,69 mit der Menschensohn-Vorstellung verbunden, innerhalb derer es ursprünglich keinen Platz hatte. Auch die Himmelfahrt steht mit dieser Inthronisation in Verbindung, sie ist aber nach Apg 1,9–11 primär auf die Wiederkunft ausgerichtet.

4.2.5.3 Die soteriologische Dimension von Auferweckung und Erhöhung wird bei Lukas vor allem dadurch hervorgehoben, daß es nach Apg 2,33 der Erhöhte ist, „der die verheißene Gabe des Heiligen Geistes vom Vater empfangen und diesen ausgegossen hat“ (τῆ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς, τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐξέχεεν τοῦτο). Die Geistausgießung durch den Erhöhten ist nach Lk 24,47–49; Apg 1,8 die Grundbedingung für die Verkündigung der Heilsbotschaft in aller Welt und ist nach 5,31; 13,38f die Ermöglichung der Umkehr und der Vergebung der Sünden. Der gesamte missionarische Dienst und die Sammlung der Heilsgemeinde stehen unter der Voraussetzung des Wirkens des Erhöhten durch den Heiligen Geist. Deshalb sollen die Jünger ja auch Zeugen dieses rettenden Gotteshandelns sein (vgl. Lk 24,48; Apg 1,8.22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31).

4.2.5.4 So unverkennbar das gesamte Handeln Gottes seit der Erschaffung der Welt und des Menschen auf die Geschichte Jesu zuläuft, alles

weitere Geschehen von dort herkommt und in der Kraft des Geistes sich bis zum Ende der Welt erstreckt, die entscheidende Mitte ist Jesu Auferweckung und Erhöhung. Was sich im irdischen Leben Jesu schon erfahrbar abzeichnet, findet hier als rettendes Ereignis und als Grundlage des weitergehenden Heilsgeschehens seine Verwirklichung. Es ist daher bei Lukas schwerpunktmäßig von einer *theologia resurrectionis et exaltationis* zu sprechen, die er im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Gesamtkonzeption entfaltet.

4.2.6 Jesu endzeitliches Handeln

4.2.6.1 Von der Parusie des Menschensohnes wird in den beiden eschatologischen Reden Lk 17,24–31 und 21,25–27 gesprochen, wo gleichzeitig auch in 17,32–37 und 21,34–36 zur Wachsamkeit aufgerufen wird. Auf die Wiederkunft wird sodann in Gleichnistexten Bezug genommen, so in Lk 12,35–40 (wachender Knecht); 18,1–8 (Richter und Witwe) und 19,11–27 (anvertrautes Gut). Daß die Himmelfahrtsgeschichte Apg 1,9–11 auf die Wiederkunft verweist, wurde bereits erwähnt.

4.2.6.2 Eine weitere wichtige Aussage über Jesu endzeitliche Funktion findet sich in dem offensichtlich aus der Tradition übernommenen Abschnitt Apg 3,19–21: Der Ruf zu Umkehr und Buße ist hier verbunden mit dem Hinweis auf die kommenden „Zeiten der Erquickung“ (καιροὶ ἀναψύξεως) und die Sendung des „für euch bestimmten Christus Jesus, den der Himmel aufnehmen muß bis zu den Zeiten der Wiederherstellung von allem“ (τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν χριστὸν Ἰησοῦν, ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων, V.21a). Die Wiederherstellung von allem hat nichts mit der seit der Alten Kirche zeitweise immer wieder vertretenen Apokatastasis-Lehre im Sinn einer Erlösung sämtlicher Menschen zu tun. Vielmehr geht es um die mit der Parusie sich verwirklichende Heilsvollendung, die hier nach einer alten messianologischen Tradition mit dem Motiv der Wiederherstellung des Davidsreiches umschrieben wird (vgl. Am 9,11). In Apg 10,42f ist dann noch von Jesus als demjenigen die Rede, den Gott zum „Richter der Lebenden und Toten“ bestimmt hat (ὁ ὀρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν). Entsprechend heißt es in Apg 17,30f, daß der „Erdkreis“ (οἰκουμένη) in Gerechtigkeit gerichtet werden soll „durch einen Mann, den er (Gott) dazu bestimmt und vor allen Menschen dadurch ausgewiesen hat, daß er ihn von den Toten auferweckte“ (ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὤρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν).

4.2.6.3 Über Jesu endzeitliches Handeln wird im Vergleich zu Markus und Matthäus zweifellos weniger gesagt. Daß die Verlagerung auf die Zeit zwischen Ostern und Parusie mit der Parusieverzögerung zusammenhänge, ist oft behauptet worden; Lukas habe als Ersatz für die ausgebliebene Parusie eine Geschichtskonzeption entwickelt, in der die Kirche die erwartete Heilsvollendung ersetze und das Ende der Welt in weite Ferne rücke. Das ist nur bedingt richtig; denn so sehr es in der Urchristenheit eine höchst angespannte Parusieerwartung gab, ist doch von Anfang an die Existenz der Glaubensgemeinschaft in der Welt und deren Auftrag zur Evangeliumsverkündigung bewußt gewesen. Hat Markus das im Zusammenhang mit der Zeit der Drangsal entfaltet, so hat schon Matthäus die Erhöhungsvorstellung betont und von der nachösterlichen Kirche gesprochen. Diese Ansätze sind von Lukas ausgebaut worden, ohne daß dabei die Enderwartung preisgegeben wurde; sie hat allerdings eine andere Stellung im Gesamtgefüge seiner Theologie erhalten. Dennoch ist das endzeitliche Handeln Jesu ebenso wie die definitive Verwirklichung der Gottesherrschaft nach wie vor von konstitutiver Bedeutung.

4.3 Die Anthropologie

4.3.1 Der Mensch als Sünder

4.3.1.1 Die lukanische Anthropologie ist weitgehend vom Alten Testament her geprägt und setzt im wesentlichen ein ganzheitliches Menschenverständnis voraus. Von „Sünde“ (*ἁμαρτία*) wird fast nur im Plural gesprochen, was bedeutet, daß vor allem das konkrete Fehlverhalten damit bezeichnet wird, das sich sowohl auf Gott wie auf die Mitmenschen bezieht. Zwar wird vereinzelt auch von „Gerechten“ gesprochen (*δίκαιοι*, z.B. Lk 1,6; 5,32), grundsätzlich aber sind alle Menschen zur Umkehr gerufen (vgl. nur Lk 24,47; Apg 5,31; 11,18).

4.3.1.2 Als problematisch wird immer wieder das lukanische Motiv der „Unwissenheit“ (*ἄγνοια*) angesehen, das die vorchristlichen Menschen kennzeichnet, sowohl die Juden als auch die Heiden; vgl. Apg 3,17; 13,27; 17,23.30. Zweifellos kennt Lukas nicht das radikale Sündenverständnis, das uns bei Paulus begegnet, auch wenn er um die Macht des Satans weiß, wie im Blick auf Jesus Lk 4,1–13, auf Judas 22,3 und im Blick auf die Menschen Apg 26,18 deutlich machen. Trotz Sünde und Verfehlung geht Lukas aber davon aus, daß der Mensch als Geschöpf in einer bleibenden Beziehung zu Gott steht. Das gilt in besonderer Weise für

die Juden oder die Gottesfürchtigen, die um die Offenbarung Gottes im alten Bund wissen; es gilt aber in eingeschränkter Weise auch für die Heiden. Es besteht jedoch kein Anlaß, im Blick auf die lukanische Anthropologie zu sagen, der Mensch sei „kein salvandus, sondern ein corrigendus“ (Jens-W. Taeger, S. 225). Zwar gehört zur Unwissenheit nach der Areopagrede in Apg 17,22–31 ein undeutliches Ahnen der Wirklichkeit Gottes, worauf der dem „unbekannten Gott“ (ἄγνωστος θεός) geweihte Altar verweist, aber sie ist nicht bloß mangelndes Wissen, sondern sie ist fehlende Erkenntnis und Anerkennung Gottes, also Unglaube. Deshalb geht es bei der Heilsbotschaft auch nicht um Überwindung von Unwissen, sondern um eine Erkenntnis, die mit der Umkehr zu Gott verbunden ist. Die Unwissenheit dient auch nicht zur Entschuldigung, es sollen den Menschen vielmehr die Augen dafür geöffnet werden, daß sie aus mangelnder Gotteserkenntnis gehandelt haben, was aufgrund der Auferweckung und Erhöhung Jesu vergeben werden kann. Trotz dieser Feststellungen ist natürlich zu sagen, daß Lukas sich in dieser Hinsicht deutlich von Paulus unterscheidet, für den die ausweglose Verstrickung in schuldhaftes Handeln und die Abhängigkeit von der Macht der Sünde im Vordergrund stehen. Lukas beschränkt sich auf die Tatsache der Sünde und stellt darüber hinaus fest, daß Gott gleichwohl den Menschen nicht fern ist (Apg 17,27c) und ihnen Umkehr ermöglicht.

4.3.2 Nachfolge und Glaube

4.3.2.1 Der Ruf zur „Umkehr“ (μετάνοια), der im Lukasevangelium sowohl durch Johannes den Täufer als auch durch Jesus ergeht (vgl. z.B. Lk 3,3.8; 13,3.5; 15,7.10), findet in Entsprechung zur sonstigen Jesustradition seine Antwort in der Bereitschaft zum Nachfolgen (ἀκολουθεῖν), ein Terminus, den Lukas auf das Evangelium beschränkt hat. Der Begriff „Glaube, glauben“ (πίστις, πιστεύειν) ist der Nachfolge zugeordnet; er wird wie sonst in der Jesustradition als ein Strukturelement der Nachfolge verstanden. Immerhin wird er an einigen Stellen hervorgehoben, so in der Deutung des Gleichnisses vom Sämann Lk 8,12f, am Ende des Gleichnisses von Witwe und Richter 18,8b oder in der Verheißung an Petrus 22,32. Beachtenswert ist auch die Einleitung zum Wort von der Glaubensstärke mit der Bitte der Jünger: „Mehre unseren Glauben!“ (πρόσθεε ἡμῖν πίστιν, 17,5f).

4.3.2.2 In der Apostelgeschichte treten andere Begriffe in den Vordergrund, so ἀκούειν und (ἀπο)δέχεσθαι τὸν λόγον, „hören“ und „annehmen des Wortes“, sodann das mit μετανοεῖν weithin synonyme

ἐπιστρέφειν für „umkehren“, vor allem aber πιστεύειν, „glauben“, im Sinne des Christwerdens und πίστις, „Glaube“, im Sinne des Christseins. Die Bezeichnung οἱ μαθηταί, „die Jünger“, für die Glaubenden findet sich mehrfach von Kap.6 an (vgl. zu den einzelnen Begriffen die Konkordanz). Durch Jesu Wort und durch die Verkündigung seiner Zeugen wird Umkehr und Glaube ermöglicht, und so kommt es zu einer Erkenntnis, die die „Unwissenheit“ überwindet.

4.4 Die Pneumatologie

4.4.1 Geistaussagen im Lukasevangelium

4.4.1.1 Sieht man von der speziellen Verwendung in Lk 1+2 ab, so ist im Blick auf die vorösterliche Zeit wie in allen anderen Evangelien nur von Jesus selbst als Geiststräger die Rede; vgl. 3,22; 4,1.14.18; 10,21; 23,46. Die auf die Jünger bezogenen Aussagen in Lk 11,13; 12,10.11f verweisen auf die nachösterliche Zeit: In 11,13 ist von der Bitte um den Heiligen Geist die Rede (vgl. 11,2 *varia lectio*), in 12,10 von der Lästung des Heiligen Geistes und in 12,11f von dem Beistand des Geistes in der Verfolgungssituation.

4.4.1.2 Besonders zu beachten ist Lk 3,16. Gemäß der Verkündigung Johannes des Täufers wird von dem gesprochen, der mit „Heiligem Geist und mit Feuer taufen wird“ (βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ). Was ursprünglich eine Aussage über Gottes Handeln war, ist bei Matthäus auf Jesu Amt als Heilbringer und Richter bezogen; im lukanischen Kontext verweist es auf die Geistverleihung an Pfingsten. In diesem Sinn ist wohl auch das Wort vom Feuer, das Jesus anzünden will, in Lk 12,49f zu deuten; die Voraussetzung dafür ist das im Sinn einer Taufe verstandene Leiden. In Apg 2,1–4 wird dann die Erfüllung der Verheißung Lk 3,16 geschildert, wenn dort der Geist in Gestalt von „Feuerzungen“ (γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός) den Jüngern erscheint und sie ergreift. Auch bei Markus ist das Logion in 1,8 auf die spätere Geistverleihung bezogen, allerdings ist hier das Feuermotiv entfallen (ebenso Joh 1,33).

4.4.2 Das Wirken des Geistes nach der Apostelgeschichte

4.4.2.1 Die Pfingstgeschichte wird durch die Beauftragung der Jünger in Lk 24,49 und Apg 1,8 vorbereitet. Der nach Apg 2,33 vom Erhöhten ausgegossene Geist wird in 2,38f jedem zugesagt, der zur Umkehr bereit

ist und sich taufen läßt „im Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden“. Der Empfang der „Gabe des Heiligen Geistes“ (δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος) wird von Lukas aber nicht unmittelbar mit der Taufe verbunden, vielmehr erhalten die Getauften die Verheißung des Geistempfangs (λήμψεσθε!) und werden damit in den Bereich hineingestellt, in dem sie das Wirken des Geistes erfahren sollen. In diesem Sinne ist auch das scheinbare Auseinanderfallen von Wassertaufe und Geistverleihung in 8,16f; 10,44–48 und 19,3–6 zu verstehen. Zur Taufe gehört die Geistesgabe, aber die Unverfügbarkeit des Geistes wird auf diese Weise hervorgehoben (was jedoch keine prinzipielle Trennung von Wasser- und Geisttaufe zuläßt).

4.4.2.2 Der Geist ist es, der Kraft und Vollmacht zur Verkündigung verleiht. Deshalb wird bei den Zeugen des Evangeliums immer wieder gesagt, daß sie vom Geist erfüllt sind; so Petrus 4,8; die Sieben 6,3; Stephanus 6,5.10; 7,55.59; Paulus 9,17; 13,9; vgl. auch Agabus 11,28; 21,10f. Die Zeugen handeln nicht nur in derselben Vollmacht wie Jesus (vgl. Lk 9,1f; 10,9), sie sind auch in gleicher Weise mit dem Heiligen Geist ausgestattet. Während aber Jesus der messianische Heilbringer ist, stehen sie in seinem Dienst.

4.4.2.3 Was in der Apostelgeschichte besonders auffällt, ist das bisweilen geradezu selbständige Wirken des Geistes. Das gilt nicht nur für die Pfingstgeschichte in 2,3f, sondern begegnet ebenso in der Erzählung über Philippus 8,29.39; in der Petruserzählung 10,19.44f; 11,15 sowie in der Geschichte des Paulus 13,2.4; 16,6f; 20,23.28; 21,11. Es ist jeweils der unverfügbare Geist, der als Subjekt in das Geschehen eingreift und die Missionare in ihrem Dienst leitet.

4.4.2.4 Einen besonderen Akzent setzt noch die Stelle Apg 15,28: „Denn der Heilige Geist und wir haben beschlossen“ (ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν κτλ.): Die Beschlußfassung bei dem Apostelkonvent kam dadurch zustande, daß der Heilige Geist die Apostel geleitet hat; sie haben ihre Entscheidung kraft des wirkenden Geistes getroffen. Der Geist ist es schließlich, durch den nach 20,28 die Presbyter als Aufseher und Hirten der Gemeinde eingesetzt werden.

4.5 Die Ekklesiologie

4.5.1 Das Kirchenverständnis

Pneumatologie und Ekklesiologie gehören eng zusammen. Die „Zeit des Geistes“ ist für Lukas zugleich die „Zeit der Kirche“, die Zeit zwi-

schen Pfingsten und Parusie. Die bewußte Verselbständigung dieser Epoche im Sinne einer längeren Zwischenzeit zwischen dem irdischen Wirken Jesu und seiner Wiederkunft ist kennzeichnend für Lukas und bestimmt wesentlich sein Geschichtsbild.

4.5.1.1 Für die Kirche verwendet Lukas verschiedene Begriffe. Neben der Bezeichnung „die Glaubenden“ (οἱ πιστεύοντες, οἱ πιστεύσαντες, οἱ πεπιστευκότες) begegnet in der Apostelgeschichte häufig der Begriff „Kirche“ (ἐκκλησία). Lukas greift ihn im Anschluß an die Gottesvolk-Tradition auf (so unverkennbar in Apg 20,28). Er kann auch von der „ganzen Kirche“ sprechen (ὅλη ἡ ἐκκλησία, vgl. 5,11; dem Sinn nach ebenso 8,3). In der Regel verwendet er aber ἐκκλησία für die einzelne „Gemeinde“, weswegen auch der Plural αἱ ἐκκλησίαι vorkommt (vgl. 16,5, entsprechend die Wendung κατ' ἐκκλησίαν in 14,23). In Apg 11,26 begegnet erstmals die Bezeichnung „die Christen“, οἱ Χριστιανοί (vgl. 26,28).

4.5.1.2 Da Lukas an die Vorstellung vom eschatologischen Gottesvolk anknüpft, spielen die Zwölf für ihn nicht nur eine wichtige Rolle zu Lebzeiten Jesu, sondern ebenso in der Anfangszeit der Kirche (vgl. die Namenslisten in Lk 6,13–16 und Apg 1,13). In den Zwölfen ist die Gemeinde Jesu Christi repräsentiert. Aus diesem Grunde wird in Apg 1,15–26 der Kreis der Zwölf, nachdem Judas ausgeschieden ist, durch die Nachwahl des Matthias ergänzt. Für Lukas sind es deshalb auch die „Zwölf“ (δώδεκα), die allein den Namen und die Funktion der „Apostel“ (ἀπόστολοι) erhalten; vgl. Lk 6,13; Apg 1,15–26. Daher ist überall, wo im Evangelium und in der Apostelgeschichte von den „Aposteln“ die Rede ist, der Zwölferkreis gemeint. Eine Ausnahme bildet nur der Sprachgebrauch in Apg 14,4.14, wo Paulus und Barnabas als „Abgesandte“ der Gemeinde von Antiochien verstanden werden. Den „zwölf Aposteln“ obliegt die Verantwortung für die entstehende christliche Kirche.

4.5.1.3 Entscheidend für das Zusammenleben der Gemeinde ist nach dem programmatischen Satz in Apg 2,42 das „Festhalten an der Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft, am Brotbrechen und am Gebet“ (ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς). Dabei bezieht sich der neben Lehre, Brotbrechen und Gebet gennante Begriff der „Gemeinschaft“ auf die uneingeschränkte gegenseitige Verantwortung, wie sie in der Gütergemeinschaft praktiziert wurde (vgl. dazu 4.6.2). In diesem vierfachen Sinn wird das Leben der ältesten Gemeinde in Jerusalem von Lukas modellhaft in Apg 2,42–47; 4,23–31; 4,32–37; 5,12–16 geschildert. Gerade das so geprägte Zusammenleben war es, das in starkem Maße ausstrahlte und Voraussetzung für das Wirken der Apostel war.

4.5.2 Herrenmahl und Taufe

4.5.2.1 Das Herrenmahl wird in Lk 22,15–20 konsequent in den Zusammenhang einer Passafeier gestellt und als Erneuerung des Passamahles verstanden. Die Einsetzungsworte in V.19f stimmen hier nicht mit Mk 14,22–24, sondern weitgehend mit 1 Kor 11,23–25 überein (die in Handschriften begegnende Kurzfassung ist sekundär). Lukas übernimmt hier die soteriologische Deutung des Todes Jesu, aber das Mahl steht für ihn vor allem in der Kontinuität zur alttestamentlich-jüdischen Tradition und besitzt die Gestalt einer christianisierten Passafeier; zugleich verweist es auf die künftige himmlische Mahlgemeinschaft, wie V.16.18 hervorheben. In der Apostelgeschichte wird mehrfach auf die Herrenmahlsfeier hingewiesen, und zwar mit dem Terminus „Brotbrechen“ (κλάσις τοῦ ἄρτου, κλᾶν ἄρτον, 2,42 bzw. 2,46; 20,7.11). Damit ist nicht ein anderer Ritus oder ein anderes Verständnis vorausgesetzt, wie gelegentlich vermutet wurde; Lukas verwendet hier lediglich einen altertümlichen Ausdruck (vgl. 1 Kor 10,16). Er mag ihn bevorzugt haben, weil es ihm vor allem um den Charakter der gemeinschaftlichen Mahlfeier geht, wofür schon in jüdischer Tradition das Brotbrechen besondere Bedeutung hatte.

4.5.2.2 Die Taufe wird im Unterschied zu Mt 28,18–20 im lukanischen Missionsbefehl Lk 24,44–49 bzw. Apg 1,6–8 nicht erwähnt. Dagegen wird sie, wie Apg 2,37–41 berichtet, gleich an Pfingsten als Taufe „auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden“ (ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν) eingeführt und fortan allgemein praktiziert. In der Regel wird sie umgehend als Bestätigung für die Annahme des Evangeliums und die Bereitschaft zur Umkehr gespendet und bedeutet definitive Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft; vgl. Apg 8,12f.36(37)38; 9,18; 10,47f; 16,15.33; 18,8; 19,(3f)5; 22,16. Abgesehen von der Nennung des Namens Jesu und der Sündenvergebung wird auf die verheißene Teilhabe am Heiligen Geist hingewiesen (vgl. 4.4.2.1). Innerhalb der Verteidigungsrede des Paulus vor Agrippa stoßen wir in Apg 26,18 auf eine alte Tauftradition, bei der es heißt: „... zu öffnen ihre Augen, damit sie sich abwenden von der Finsternis zum Licht und von der Macht des Satans zu Gott, damit sie empfangen Vergebung der Sünden und das Erbe unter den Heiligen“ (ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκοτόους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κληρὸν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις, vgl. Kol 1,12b.13).

4.6 Gesetzesverständnis und Ethik

4.6.1 Das lukanische Gesetzesverständnis

4.6.1.1 In der Vorgeschichte Lk 1+2 wird die Gesetzestreue aller hier Genannten hervorgehoben. In Lk 16,16f wird die bleibende Gültigkeit des Gesetzes bis zum Ende der Welt hervorgehoben, zugleich aber das Gesetz zusammen mit den Propheten der Zeit zugeordnet, die mit Johannes endet. Das bedeutet, daß die Geschichte des alten Bundes von Gesetz und Propheten gekennzeichnet war, während es jetzt um deren Erfüllung geht. In Lk 24,44 heißt es ja ausdrücklich, daß Gesetz, Propheten und Psalmen in Erfüllung gehen müssen, und sie sind mit und seit dem Auftreten Jesu auch in Erfüllung gegangen (vgl. Apg 24,14; 28,23). Obwohl die Gesetzesthematik in der Feldrede nicht wie in der Matthäusparallele programmatisch angesprochen wird, ist durch die Deutung des Gebots der Nächstenliebe als Feindesliebe und durch die Goldene Regel in Lk 6,27f.31 die veränderte Auffassung Jesu hervorgehoben, die das Gesetz neu deutet, aber keinesfalls aufhebt.

4.6.1.2 Im Zusammenhang mit dem Bericht über Stephanus ist in Apg 6,13f von einer Kritik an Tempel und Gesetz die Rede, die zum Konflikt und zum Märtyrertod dieses Zeugen führt. Entsprechend wird Paulus in Apg 18,13.15 von Juden vor Gallio wegen seiner gegen das Gesetz gerichteten Frömmigkeit angeklagt, und derselbe Vorwurf begegnet noch einmal bei dem letzten Besuch des Paulus in Jerusalem in 21,21.28. Obwohl der Herrenbruder Jakobus diesen Vorwurf entkräften will, indem er Paulus in 21,22–26 die Übernahme der Kosten für ein Gelübde und die eigene Teilnahme an dem damit verbundenen Ritual empfiehlt, kommt es doch zu einem Aufstand gegen ihn und zu seiner Verhaftung. Dabei ist zu beachten, daß von Lukas die Gesetzeskritik sowohl des Stephanus als auch des Paulus als eine falsche Anklage dargestellt wird. Für ihn steht das christliche Verständnis des Gesetzes in Kontinuität mit dem alttestamentlichen Gesetz, was aber wegen der Neuinterpretation von den Gegnern nicht anerkannt und als Kritik am Gesetz mißdeutet wird.

4.6.1.3 Immerhin besteht ein gravierender Unterschied zwischen dem Gesetz selbst und seiner Deutung. Die Aussage Apg 13,38 hat Lukas zweifellos im Anschluß an die Theologie des Paulus formuliert; hier geht es darum, daß „jeder, der glaubt“ von allem „gerecht gemacht wird“, wozu das „Gesetz des Mose“ nicht in der Lage war. Insofern ergänzt und übergreift die Rechtfertigung aus Glauben die Rechtfertigung aus dem Gesetz (vgl. *Hans Klein*). Andererseits befreit aber das Evangelium nach Apg 15,10 auch von dem Joch, das nicht einmal die Väter tragen konnten;

daher braucht es auch den Heiden nicht auferlegt zu werden. Seine Funktion besteht darin, daß es über sich hinausweist auf die Botschaft Jesu und in dessen Forderungen Erfüllung gefunden hat.

4.6.2 Die lukanische Ethik

4.6.2.1 Grundlage für die lukanische Ethik ist die Feldrede Lk 6,20–49. Die Seligpreisung der Armen, die Weherufe gegen die Reichen, die Forderung der Feindesliebe, die Warnung vor dem Richten und der Aufruf zu wahrhaftigem Tun des Willens Gottes sind die Grundvoraussetzungen aller sonstigen ethischen Aussagen. Daß die Nächstenliebe im Sinne der Feindesliebe dabei eine schlechthin zentrale Bedeutung hat, wird in Lk 10,25–29.30–36 mit dem Doppelgebot der Liebe und dem unmittelbar anschließenden Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner nochmals hervorgehoben.

4.6.2.2 Die Zuwendung Jesu zu den Ausgestoßenen und Verachteten kommt in mehreren Erzählungen zum Ausdruck, wie insbesondere die Geschichte von der großen Sünderin in Lk 7,36–50 oder die Zachäusgeschichte in 19,1–10 erkennen lassen. Aber auch sonst ist das Thema der Zuwendung zu den Armen und die gleichzeitige Kritik an den Reichen ein Kennzeichen mehrerer größerer Abschnitte des Evangeliums; vgl. 6,20–26; 11,40–42; 12,13–34; 16,(1–9)10–13; 16,14–31. Auch in der Apostelgeschichte spielt die Hilfe für die Armen eine wichtige Rolle, wie aus der Bereitschaft zum Besitzverzicht und aus dem grundsätzlichen Wort Apg 20,35c hervorgeht: „Geben ist seliger als nehmen“ (μακάριον ἐστὶν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν). Dafür ist auch das Verhalten des Paulus beispielhaft, der nach 20,34f für seinen eigenen Unterhalt gesorgt hat, um sich der Schwachen annehmen zu können. Hier ist Lukas entscheidend mitgeprägt von der in der Logienquelle und vor allem in seinem Sondergut verankerten „Armenfrömmigkeit“ (vgl. 2.1.3).

4.6.2.3 Ein Sonderproblem der lukanischen Ethik betrifft die Erwähnung der Gütergemeinschaft der Urgemeinde in Apg 2,45; 4,32–36f. Hier ist ein Modell des Zusammenlebens übernommen worden (möglicherweise von der Qumrangemeinschaft), das von Lukas zwar als vorbildlich angesehen wird, das er aber nicht im Sinne einer Verpflichtung verstanden hat. Schon im Zusammenhang mit Jesu vorösterlichem Wirken verweist er mit der Zachäusgeschichte Lk 19,1–10 auf eine andere Form rechter Lebensführung. Entsprechend zeigt die Erzählung von Ananias und Saphira in Apg 5,1–11, daß die Gütergemeinschaft keine unabdingbare Forderung war. Entscheidend ist vielmehr die Bereitschaft zur „Wohltätigkeit“,

weswegen auch der Begriff ἐλεημοσύνη bei Lukas eine besondere Rolle spielt; vgl. Apg 9,36; 10,2.4.31; 24,17.

4.7 Der missionarische Dienst

4.7.1 Der Missionsauftrag

4.7.1.1 Wie sehr Lukas von vornherein die Mission unter Juden und Heiden im Blick hat, zeigt das zweifellos nicht nur traditionsbedingte, sondern bewußt berücksichtigte Nebeneinander der beiden Aussendungsreden in Lk 9,1–6 und 10,1–16 (nach Mk 6,7–13 und nach Q). Ist die Aussendung der Zwölf als eine Aussendung an Israel zu verstehen, so die Aussendung der Siebzig bzw. Zweiundsiebzig als ein Hinweis auf die Aussendung der Zeugen an alle Völker (unter Voraussetzung der Auffassung, daß es insgesamt siebzig/zweiundsiebzig Völker gibt). Dasselbe geschieht im Gleichnis vom großen Festmahl in Lk 14,16–24, bei dem der typisch lukanische Schluß mit der doppelten Aussendung und Einladung auf die universale Dimension des Heilsangebots verweist. Der Missionsauftrag des Auferstandenen in Lk 24,46–48 bezieht sich dann unmißverständlich auf die geistgewirkte Verkündigung der „Umkehr zur Vergebung der Sünden“ im Namen Jesu Christi „unter allen Völkern“, und zwar „angefangen von Jerusalem“ (μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ).

4.7.1.2 In Apg 1,6–8 wird der Missionsauftrag wieder aufgenommen. Die Frage der Jünger nach der Aufrichtung der Königsherrschaft für Israel wird von Jesus so beantwortet, daß er auf den durch die Kraft des Heiligen Geistes bewirkten Zeugendienst „in Jerusalem und ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde“ hinweist (καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαμλήμ καὶ πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς). In der Pfingstgeschichte sind es daher nicht nur die im Lande wohnenden Juden, sondern die aus der Diaspora stammenden Juden und Gottesfürchtigen als Repräsentanten der Völker, die in 2,5–11 die „großen Taten Gottes“ (τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ) in ihren eigenen Sprachen vernehmen können. Damit ist programmatisch der Dienst der Zeugen in der ganzen Welt vorgezeichnet.

4.7.2 Der Beginn der Mission

4.7.2.1 Die Mission beginnt in Jerusalem. Unter den einzeln aufgeführten Zeugen sind es zunächst Petrus und der Zebedaide Johannes, die nach

Apg 3–5 die Heilsbotschaft unter den Juden verkünden und deswegen auch vor Gericht gestellt werden. Nach Apg 9,32–43 ist es dann Petrus allein, der in Lydda und in Joppe unter Juden das Evangelium verkündet.

4.7.2.2 In Apg 10,1–11,18 wird dann berichtet, daß Petrus in Cäsarea einen gottesfürchtigen Hauptmann bekehrt hat, nachdem ihm durch Gott selbst die Weisung zu dieser ersten Aufnahme eines Heiden in die christliche Gemeinschaft gegeben worden war, eine Tat, die er anschließend in Jerusalem verteidigen mußte. Damit ist der entscheidende Schritt von der Juden- zur Heidenmission durch den Hauptrepräsentanten der Apostel vollzogen worden, ein für Lukas sehr wesentlicher Aspekt in seiner Darstellung der Frühgeschichte der Kirche.

4.7.3 Die Mission der „Hellenisten“

4.7.3.1 Von Anfang an sind Juden aus der hellenistischen Diaspora als Hörer der christlichen Botschaft einbezogen, worauf die Pfingstgeschichte hinweist. Alsbald kommt es dann auch zu einer Gemeindebildung unter den „Hellenisten“ (Ἑλληνισταί), griechisch sprechenden Judenchristen. Sie führen ihrerseits ebenfalls Mission durch und werden deshalb vertrieben. In Apg 6,1–6 hören wir erstmals von den in Jerusalem lebenden „Hellenisten“, die von einer Gruppe von sieben Männern geleitet werden. Der führende Mann ist zunächst Stephanus gewesen, der wegen seiner gesetzes- und tempelkritischen Predigt nach Apg 6,8–8,3 vor Gericht gestellt und zum Tode verurteilt wurde, so daß er der erste Blutzeuge der jungen Kirche geworden ist.

4.7.3.2 Neben ihm hören wir von Philippus, der nach der Zerstreung der Hellenisten in Samarien und im Bereich von Gaza missioniert hat, wie wir aus Apg 8,4–40 erfahren. Die vertriebenen Hellenisten kamen, wie 11,19–26 berichtet, nach Phönizien und Zypern und haben in Antiochien am Orontes ein neues Zentrum gegründet, wo sie auch den „Griechen“ (Ἕλληνες, so nach p 74 und A) das Evangelium verkündigt und damit bewußt Heidenmission getrieben haben.

4.7.3.3 Um den bleibenden Zusammenhang der Mission der Hellenisten mit Jerusalem zu unterstreichen, berichtet Lukas in Apg 8,14–17 über eine Entsendung des Petrus und Johannes nach Samarien, was dann erst zur Geistverleihung an die dortigen Neugetauften führte. Außerdem hat er in 11,22 Barnabas als Beauftragten der Jerusalemer Gemeinde in Antiochien gekennzeichnet, was er trotz seiner engen Verbindungen mit Jerusalem offensichtlich nicht war. Die Rückbindung aller neu entstehenden Gemeinden an die Muttergemeinde ist der dafür maßgebende Aspekt.

4.7.3.4 Barnabas als Leiter der antiochenischen Gemeinde hat Paulus für die missionarische Arbeit unter Heiden nach Antiochien geholt, wie Apg 11,25f berichtet (vgl. 9,30). Die gesetzesfreie Verkündigung des Evangeliums erregte aber Anstoß in Jerusalem, was nach Apg 15,1–29 zum Apostelkonvent führte. Barnabas zieht zusammen mit Paulus und einigen anderen (vgl. 15,2b) nach Jerusalem. Im Unterschied zum Bericht des Paulus in Gal 2,1–10 geht es in der lukanischen Darstellung der Beratungen aber nicht eigentlich um die Frage der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen, diese wird von Petrus und Jakobus sofort zugestanden, sondern um die Festlegung von Minimalgeboten, die die Heiden zu beachten haben. Dieses „Aposteldekret“, das in 15,20.29 formuliert und in 21,25 wiederholt wird, hat kultische Funktion und dient der Regelung für die Tischgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen; erst in der späteren handschriftlichen Überlieferung ist es zu moralischen Mindestforderungen umgestaltet worden (vgl. § 10).

4.7.4 Die Missionstätigkeit des Paulus

4.7.4.1 Eine entscheidende Aufgabe für die Mission unter den Völkern fällt Paulus zu. Trotz seiner in Apg 9,1–19 berichteten Bekehrung durch eine Erscheinung des erhöhten Herrn (vgl. 22,3–21; 26,9–20) ist er nach der Darstellung des Lukas ein Repräsentant der zweiten Generation, d.h. ein Zeuge, der den irdischen Jesus nicht gekannt hat, der daher auch im Sinne des Kriteriums von Apg 1,21f nicht „Apostel“ sein kann. Stattdessen ist er nach Apg 9,15 ein „auserwähltes Werkzeug“ (σκεῦος ἐκλογῆς) und soll den Namen Jesu Christi „vor die Völker und die Könige und die Söhne Israels tragen“ (τοῦ βασιτάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ, vgl. 22,21; 26,16–18). Paulus ist es dann auch, der zunächst zusammen mit Barnabas die Heilsbotschaft nach Apg 13+14 auf der Insel Zypern, im südlichen und im mittleren Kleinasien verkündigt, und der nach dem Apostelkonvent, wie in Apg 15,36–21,6 von Lukas dargestellt wird, im westlichen Kleinasien, in Mazedonien und Griechenland seinen missionarischen Auftrag allein weiterführt. Schließlich kommt es nach 21,7–28,31 zu der Reise nach Jerusalem, der Gefangenschaft des Paulus und seiner Reise nach Rom, wo er bei der bereits bestehenden christlichen Gemeinde ebenfalls das Evangelium verkündigt. Mit dieser Predigt in der Welthauptstadt ist der Weg des Evangeliums von Jerusalem bis an das Ende der Erde durchschritten.

4.7.4.2 Das Paulusbild der Apostelgeschichte weicht bekanntlich erheblich von dem Bild ab, das wir aus den eigenen Briefen des Paulus

gewinnen können. Schon seine Bekehrung und seine Bindung an das Judentum werden anders dargestellt (vgl. Apg 9,1–19; 22,3–21; 26,9–20 mit Gal 1,13–16; Phil 3,2–11); vor allem ist sein eigenes Selbstverständnis, „Apostel Jesu Christi“ zu sein, von Lukas nicht übernommen. Seine Auffassung des Evangeliums und der Rechtfertigung des Menschen klingt immerhin in 13,30–39 nach. Die Areopag-Rede in 17,22–31 steht aber in offenkundigem Widerspruch zu den paulinischen Ausführungen in Röm 1,18–5,11. Auch hinsichtlich der Eschatologie bestehen erhebliche Differenzen. So konnte gesagt werden: „der Verfasser der Apg ist in seiner Christologie vopaulinisch, in seiner natürlichen Theologie, Gesetzauffassung und Eschatologie nachpaulinisch ... sein Paulinismus besteht in seinem Eifer für die universale Heidenmission und in seiner Verehrung für den größten Heidenmissionar“ (*Philipp Vielhauer*, Aufsätze I S. 26). Man kann noch hinzufügen, daß er als Missionar nach Apg 9,26–30 ein von den zwölf Aposteln abhängiger Christuszeuge ist. Dennoch wird man nicht übersehen dürfen, daß in einer Hinsicht eine grundlegende Übereinstimmung besteht: Paulus ist auch für Lukas der beauftragte Bote Jesu Christi, der konsequent den Weg zu den Heiden beschritten hat und das Evangelium weit über die Grenzen Judäas, Samarias und Syriens hinausgetragen hat. In diesem Sinne hat Paulus als der „dreizehnte Zeuge“ (*Christoph Burchard*) auch für Lukas eine entscheidende Funktion in der Frühgeschichte der Kirche.

4.7.4.3 Paulus selbst ist es dann auch, der Sorge für die Weiterentwicklung der Kirche in der dritten Generation trägt, indem er nach Apg 14,23 „in jeder Gemeinde durch Handauflegung Älteste einsetzt“ (χειροτονεῖν κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους). In der großen Rede beim Abschied von den ephesinischen Presbytern in Milet Apg 20,17–35 (36–38) wird dann gesagt, daß die „Ältesten“ zu „Aufsehern“ (ἐπίσκοποι) von ihm eingesetzt werden, um „die Gemeinde Gottes zu weiden“ (ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, 20,28). Sie haben nach dem Tode des Paulus die Aufgabe, das „Wort der Gnade“ zu verkündigen, und die Gemeinde, „die Gott durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat“, vor Gefahren und Irrlehren zu bewahren.

4.7.5 Kirche und Juden

4.7.5.1 Von besonderer Bedeutung ist für Lukas bei der Heilsverkündigung der Überschnitt von den Juden zu den Heiden. Nicht ohne Grund wird die Bekehrung des Hauptmanns Kornelius in Apg 10,1–11,18 so ausführlich berichtet und als durch Gott selbst veranlaßt dargestellt.

Entsprechend wird bei Paulus in Apg 13,47 das Wort vom Licht für die Heiden aus Jes 49,6 zitiert. Paulus verkündigt jedoch nach der Darstellung der Apostelgeschichte konsequent immer zunächst in den Synagogen, bevor er sich an die Heiden wendet. An drei Stellen wird ausdrücklich gesagt, daß erst die Verwerfung durch die Juden die Zuwendung zu den Heiden nach sich gezogen hat, nämlich in Apg 13,50–52; 18,4–6 und geradezu programmatisch unter Berufung auf Jes 6,9f am Ende der Darstellung in Apg 28,24–28.

4.7.5.2 Hat sich ein Bruch mit den ungläubigen Juden vollzogen, so ist für Lukas doch die Kontinuität mit Israel unaufgebbar. Einerseits ist es ja Gott selbst, der die Verheißungsgeschichte des alten Bundes in der Geschichte Jesu und der Kirche fortgeführt hat, andererseits sind es gerade Judenchristen einschließlich des Paulus, die die grundlegenden Zeugen Jesu Christi sind. Der Nachweis der Kontinuität mit Israel ist bereits ein Grundthema der Vorgeschichte in Lk 1+2, wird aber auch im Evangelium und in der Apostelgeschichte zur Sprache gebracht. Kontinuität mit Israel heißt aber für Lukas, daß es innerhalb Israels selbst zu einer Scheidung kommen mußte. Das wird bereits in dem Magnificat 1,51f angedeutet und in dem Segenswort des alten Simeon an Maria in 2,34b mit aller Deutlichkeit ausgesprochen: „Dieser ist eingesetzt zum Fall und zur Aufrichtung vieler in Israel und zum Zeichen, dem widersprochen wird“ (ἰδοὺ οὗτος κεῖται εἰς πτώσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον). Jesus richtet sich in seinem Wirken stets an das ganze Volk Israel, weswegen auch immer wieder der Begriff λαός gebraucht wird, und aus der Darstellung des Evangeliums und der Apostelgeschichte geht hervor, wie viele Juden sich Jesus und der Botschaft der Apostel zuwenden, so daß darin die Kontinuität des wahren Israel beruht. Es ist das gläubige Israel, in das die Heiden eingegliedert werden.

4.7.5.3 In Apg 10,34f heißt es in einer sehr bezeichnenden Weise im Munde des Petrus: „Wahrhaftig, jetzt begreife ich, daß Gott nicht auf die Person sieht, sondern daß ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist“ (ἐπ’ ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ θεός, ἀλλ’ ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἔστιν). So entsteht die Kirche als Werk Gottes in einem Prozeß, der von den Gerechten des alten Bundes über die Sammlungsbewegung Johannes des Täufers und über Jesu eigene Tätigkeit hinführt zum Pfingstereignis, und von da aus zur Mission unter Juden sowie zu der alsbald folgenden Zuwendung zu den Heiden. Wahres Israel ist die Kirche nicht im Gegensatz zum alten Gottesvolk, sondern in dessen Erneuerung und universaler Ausweitung.

4.7.6 Kirche und Staat

Im Zusammenhang mit der Heilsverkündigung unter den Völkern stellte sich auch das Problem des Verhältnisses zum Römischen Weltreich. Der Verfasser des Doppelwerkes schreibt zu einer Zeit und in einem Bereich, in dem sich offensichtlich keine größeren Konflikte mit dem Staat ergeben haben, so daß Hoffnung auf ein friedliches Zusammenleben bestand.

4.7.6.1 Schon im Lukasevangelium zeigen sich daher Tendenzen, die Loyalität gegenüber dem Staat hervorzuheben, wie einerseits die sogenannte Standespredigt des Täufers in 3,10–14, andererseits die betont unpolitische Haltung Jesu erkennen lassen. Dem entspricht, wie Lukas das Verhalten des römischen Statthalters darstellt, indem dieser nachdrücklich Jesu Unschuld und die Unangemessenheit der Anklage Jesu als eines messianischen Aufrührers unterstreicht (23,2–4.14f.20.22).

4.7.6.2 In der Apostelgeschichte wird vor allem in Zusammenhang mit dem Prozeß des Paulus die politische Ungefährlichkeit der christlichen Verkündigung betont, wie Apg 23,29; 24,12f; 25,10f.24f; 26,31f erkennen lassen. Bei den Vertretern des römischen Staates, sei es Gallio, Felix oder Festus, wird ihr Bemühen um korrektes rechtliches Verhalten hervorgehoben, vor allem auch, daß sie sich nicht von jüdischen Anklägern abhängig machen lassen (vgl. Apg 16,12–16; 24,10; 25,1–12).

4.8 Die Eschatologie

4.8.1 Traditionelle Motive

Lukas setzt ebenso die Parusie wie die traditionelle urchristliche Erwartung von Gericht und Heil voraus (vgl. 4.2.6).

4.8.1.1 Gerichtsaussagen durchziehen die Predigt Johannes des Täufers (vgl. Lk 3,7–9.15–17) und die Predigt Jesu (vgl. nur die Gleichnisreden in 12,35–48; 14,16–24 oder die eschatologische Rede in 17,26–37). Daneben ist mehrfach von der künftigen Heilsvollendung die Rede. Es sei auf Lk 21,27, die Ankündigung der Parusie des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels, und die nur bei Lukas begegnende Aussage in 21,28 verwiesen, wo es heißt: „Erhebt eure Häupter, weil sich eure Erlösung naht“ (ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν, vgl. auch Lk 22,28–30).

4.8.1.2 Auch in der Apostelgeschichte wird in traditioneller Weise vom künftigen Gericht und von der Heilsvollendung gesprochen. Für die Gerichtserwartung sei auf 10,42; 17,31; 24,25 verwiesen. Im Blick auf

das kommende Heil ist immer wieder von der Auferweckung der Toten gesprochen, so in 17,32; 24,15.21; 26,23, aber auch von der „Wiederherstellung aller Dinge“ (ἀποκατάστασις πάντων) in Apg 3,21.

4.8.2 Lukanische Veränderungen

4.8.2.1 Wichtiger ist die Frage, wieweit Lukas trotz dieser traditionellen Elemente die eschatologische Erwartung verändert hat. Das betrifft zunächst einmal den Zeitpunkt der Parusie und der Heilsvollendung. In Apg 1,6–8 wird die diesbezügliche Frage der Jünger mit dem Hinweis beantwortet, daß Zeiten und Fristen allein vom Vater festgesetzt werden, und daß es den Jüngern nicht zukomme, sie zu kennen (1,6f, vgl. Mk 13,32 par). Darüber hinaus wird ihnen gesagt, daß sie in der Kraft des Heiligen Geistes den Zeugendienst zu erfüllen haben (1,8). Die Kirche und die Mission, die beide durch das Wirken des Heiligen Geistes ermöglicht werden, gehören trotz der beiden Aussendungsreden eindeutig in die Zeit zwischen Ostern und Parusie. Indem für Lukas eine eigene Zeit der Kirche und der Mission im Heilsplan Gottes vorgesehen ist, rückt die Heilsvollendung stärker in die Zukunft.

4.8.2.2 In Lk 19,11 und dem anschließenden Gleichnis 19,12–27 wird dieser Sachverhalt unterstrichen; denn nach V.11b erzählt Jesus dieses Gleichnis, „weil er nahe bei Jerusalem war“, und die Jünger meinten, „daß sogleich das Reich Gottes erscheinen werde“ (διὰ τὸ ἐγγύς εἶναι Ἰερουσαλήμ αὐτόν καὶ δοκεῖν αὐτοὺς ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι). Die Ereignisse in Jerusalem, Tod und Auferstehung Jesu, sind also kein Grund, mit dem sofortigen Offenbarwerden der vollendeten Gottesherrschaft zu rechnen; im Gegenteil, es folgt jetzt erst die Zeit des Weggehens und der später zu erwartenden Wiederkunft. Das wird von Lukas mit dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden, das im Vergleich zu der bei Matthäus weitgehend erhaltenen Q-Fassung erheblich umgestaltet ist, unterstrichen. Bei Lukas ist die Rede von einem Adligen (εὐγενής), der in ein fernes Land zieht, um die Königswürde (βασιλεία) zu erlangen, und dann bei seiner Rückkehr Rechenschaft von den eingesetzten Verwaltern verlangt. Was einen konkreten geschichtlichen Hintergrund in der Geschichte Herodes des Großen hat, ist hier mit dem Gleichnis verschmolzen und auf Jesu Erhöhung und Wiederkunft bezogen.

4.8.2.3 Dementsprechend wird die aus Mk 13 übernommene eschatologische Rede in Lk 21,5–36 erheblich umgestaltet. Nicht nur die Ereignisse in 21,5–19 (par Mk 13,9–13), die sich auf die Not der Gemeinde in

der Gegenwart beziehen, sondern auch die in Lk 21,20–24 beschriebenen Ereignisse, die von der Zerstörung der Stadt und des Tempels in Jerusalem handeln, gehören nach lukanischer Darstellung in den Bereich der Geschichte, und zwar der bereits zurückliegenden Geschichte (anders Mk 13,14–20). Die Gegenwart steht nicht unter dem Vorzeichen der prä-eschatologischen Drangsal, sondern ist nach 21,24c dadurch gekennzeichnet, daß die „Zeiten der Heiden erfüllt werden“ müssen (ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν), bevor Parusie und Weltende kommen werden. Trotz dieser Veränderungen, die zeigen, daß nicht mehr mit der „Naherwartung“ einer unmittelbar bevorstehenden Parusie gerechnet wird, bleibt die Vollendungshoffnung im Sinn einer „Stetserwartung“ für Lukas konstitutiv, wie 21,25–28, aber vorher schon 17,22–37 zeigt; aus diesem Grund schließt er auch am Ende der zweiten eschatologischen Rede Jesu in 21,29–36 den Aufruf zur Wachsamkeit an.

4.8.2.4 Mit dieser veränderten eschatologischen Konzeption hängt nun auch die Frage zusammen, ob Lukas neben der Zukunftserwartung eine individuelle Hoffnung auf die Teilhabe an der Gottesherrschaft beim Tode des Menschen kennt. Das Wort Jesu an den reuigen Schächer am Kreuz in Lk 23,39–43 weist in diese Richtung (vgl. 4.1.2). Auch die Gleichnisse in Lk 12,16–21 vom reichen Kornbauern und 16,19–31 vom reichen Mann und armen Lazarus können dafür herangezogen werden. Doch wird man beachten müssen, daß Lukas an dieser Stelle allenfalls Ansätze erkennen läßt, ohne daß sie näher ausgeführt und voll integriert sind.

5. Abschließende Beobachtungen

5.1 Das Verhältnis zu Markus und zu Paulus

5.1.1 Sowohl gegenüber Markus und Matthäus als auch gegenüber Paulus zeigen sich erhebliche Unterschiede. Das fällt besonders auf, weil Lukas einerseits das Markusevangelium übernommen hat und andererseits in der Apostelgeschichte die missionarische Tätigkeit des Paulus ausführlich darstellt. Im Vergleich damit wird jedoch die theologische Eigenständigkeit des Verfassers besonders deutlich erkennbar.

5.1.2 Entscheidend ist, daß Lukas das Evangelium und die Apostelgeschichte zu einem Gesamtwerk zusammengefaßt hat. Damit verbinden sich die bewußten Veränderungen in der Gestaltung und und die teilweise sehr anderen theologischen Akzentsetzungen. Das Lukasevangelium läßt sich aus diesem Grund nur bedingt unter die „Synoptiker“ einreihen. Die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe beruht mehr auf der Materialbasis als auf

der literarischen Ebene oder der theologischen Konzeption. Natürlich hat der Verfasser in seinem ersten Werk weitgehend gleiche Überlieferungstoffe benutzt und sich an die vorgegebene Gestalt des Markusevangeliums angelehnt, aber er hat ein anderes Gesamtkonzept.

5.1.3 Das zeigt sich in anderer Weise auch in der Apostelgeschichte. Unabhängig von der Frage, wie weit Lukas paulinische Briefe gekannt hat, was unwahrscheinlich ist, wird Paulus mit seiner Verkündigung und seinem Wirken in das Bild der Anfangszeit der Kirche, wie Lukas sie versteht, integriert. Das bedeutet, daß Paulus zum Repräsentanten der zweiten Generation und zum Vertreter einer Verkündigung und Theologie der nachapostolischen Zeit wird, was von der genuin paulinischen Auffassung nicht unerheblich abweicht.

5.2 Besonderheiten

5.2.1 Unter den Besonderheiten der lukanischen Theologie ist an erster Stelle das veränderte Geschichtsbild und Geschichtsbewußtsein zu nennen. Das steht in engstem Zusammenhang mit der Pneumatologie und der Ekklesiologie. Die Erfahrung der Gegenwart des Heils aufgrund der Verkündigung, der Umkehr und der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde wurde in Beziehung gebracht zu der Erfahrung der weitergehenden Zeit. Indem Lukas die Zeit der Kirche und Mission als eine eigene geschichtliche Periode im Heilsplan Gottes verstand, hat er hier ein Konzept entwickelt, das wegweisend wurde.

5.2.2 Die Verlagerung des Gewichtes auf Pneumatologie und Ekklesiologie hat Konsequenzen für andere Teile der lukanischen Theologie gehabt. Die Christologie ist aus diesem Grund sehr bewußt an der Auferstehung und Erhöhung Jesu orientiert, so daß das irdische Leben Jesu einschließlich des Kreuzestodes unter dem Aspekt des grundlegenden, aber in der Vergangenheit liegenden Anfangs des Heilsgeschehens verstanden wurde. Entsprechend rückte die Heilsvollendung weiter in die Ferne, ohne daß damit die Zukunftserwartung eingeschränkt oder aufgegeben worden ist; der Ruf zu Wachsamkeit und steter Bereitschaft ist auch bei Lukas betont.

5.2.3 Zeigt sich bei den bisher genannten Besonderheiten eine bewußte Neukonzeption, so ist bei anderen Themen trotz aller Abhängigkeit von Tradition immerhin eine eigene Akzentsetzung zu beobachten. Das betrifft die Anthropologie, die Ethik und die in seiner Generation nicht mehr aktuelle Auseinandersetzung über das Gesetz. Dagegen läßt sich in der Beurteilung des Verhältnisses zum römischen Staat wieder ein durchaus eigenständiges Element erkennen.

Teil VII

Die johanneische Theologie

§ 32 Voraussetzungen und Entwicklung der johanneischen Theologie

1. Die johanneische Tradition

1.1 Die verschiedenen Traditionsschichten

1.1.1 Das Johannesevangelium setzt eine längere, eigenständig geprägte Tradition voraus. Das Evangelium selbst ist nach seinem Abschluß mit Zusätzen und einem Nachtrag versehen worden, und die drei Johannesbriefe gehören in eine andere Zeit als das Evangelium, unabhängig davon, ob sie als einheitlich oder in sich wiederum als vielschichtig anzusehen sind. Dabei verdient die Auffassung, daß die Briefe jünger als das Evangelium sind, Vorzug gegenüber einer Frühdatierung. In jedem Fall können wir anhand der überlieferten Schriften eine längere Entwicklung erkennen und beschreiben. Es ist daher nicht falsch, ähnlich wie bei Paulus, von einer „johanneischen Schule“ zu sprechen (vgl. *R. Alan Culpepper*). Diese Schule umfaßt nicht allein die Tradition, die im Gefolge des Johannesevangeliums entstanden ist, sondern bereits dessen Vorstufen. Man darf den Begriff der „Schule“ ebenso wie bei den Deuteropaulinen nicht im strengen Sinn eines institutionalisierten Schulbetriebs verstehen, wohl aber geht es um einen speziellen Überlieferungsstrang innerhalb des Urchristentums, der einen eigenen „johanneischen Kreis“ (*Oscar Cullmann*) als Traditionsträger voraussetzt. In diesem Sinn ist es unerlässlich, von einer gemeinsamen, wenn auch nicht in jeder Hinsicht einheitlichen Tradition zu sprechen.

1.1.2 Das Johannesevangelium stellt wie die einzelnen synoptischen Evangelien eine literarische Einheit dar. Vorgegebenes Traditionsgut ist von einem bewußt arbeitenden Autor zusammengefaßt und in eine einheitliche Konzeption eingebaut worden. Tradition und Redaktion sind in diesem Werk fest miteinander verbunden. Der Evangelist ist selbst Repräsentant der „vorjohanneischen“ Tradition und des Trägerkreises dieser Tradition, er hat zugleich aber das überlieferte Gut sehr stark eingeschmolzen und vereinheitlicht. Innerhalb des Evangeliums mehrere lite-

rarische Schichten zu unterscheiden, halte ich nicht für notwendig, auch nicht bei den Abschiedsreden (gegen *Jürgen Becker* oder *Rudolf Schnakenburg*). Wohl aber hat es sekundäre Zusätze und ein Nachtragskapitel gegeben (vgl. 5.1). Für die Beurteilung des Evangeliums und seiner theologischen Konzeption ist nicht von dieser Nachredaktion auszugehen (gegen *Hartwig Thyen*), sondern von dem Werk des Evangelisten, dem gegenüber sich die Zusätze und der Nachtrag deutlich abheben. Im übrigen ist nicht von einer „kirchlichen Redaktion“ zu sprechen (so vor allem *Rudolf Bultmann*), die angeblich unter der Voraussetzung stand, daß das Evangelium für den kirchlichen Gebrauch erst noch angepaßt werden mußte; vielmehr handelt es sich um eine „deuterojohanneische Redaktion“, innerhalb derer die Theologie des Evangelisten weitergeführt, zum Teil aber auch mit anderen Schwerpunkten versehen worden ist.

1.1.3 Die Johannesbriefe sind trotz anderer Interpretationsversuche (vgl. *Georg Strecker*) alle als deuterojohanneisch anzusehen. Sie stellen gegenüber dem Johannesevangelium ein späteres Stadium dar und berühren sich mit den deuterojohanneischen Ergänzungen des Evangeliums, ohne damit in jeder Hinsicht identisch zu sein. Die Johannesbriefe sind untereinander kein völlig einheitlicher Komplex; vielmehr unterscheidet sich der 1. Johannesbrief als theologischer Traktat deutlich von den beiden anderen, genuin brieflich gestalteten Dokumenten. Umgekehrt sind der 1. und der 2. Johannesbrief inhaltlich eng miteinander verwandt, während der 3. Johannesbrief, in dem es um den Streit zwischen dem „Ältesten“ und Diotrephes geht, eine Sonderstellung einnimmt.

1.2 Die Repräsentanten der johanneischen Tradition

1.2.1 Die Frage nach der Eigenständigkeit und Eigenart der johanneischen Tradition kann nicht abgetrennt werden von der Gestalt des „Lieblingsjüngers“ (Joh 13,23: εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ..., ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, „einer von seinen Jüngern, den Jesus lieb hatte“, vgl. 19,26; 20,2). Diese Jünergestalt ist der maßgebende Repräsentant für die Anfänge und die Besonderheiten der johanneischen Überlieferung. Wieweit sich mit dieser Erzählfigur eine bestimmte historische Gestalt verbindet, braucht hier nicht geklärt zu werden (dazu vgl. *Martin Hengel*), entscheidend ist, daß er als der maßgebende ursprüngliche Traditionsträger angesehen wird. Das kommt im Evangelium in Joh 19,35 im Zusammenhang mit der Kreuzigung Jesu zum Ausdruck, wo eine Unterscheidung zwischen dem Lieblingsjünger als Zeugen und dem Evangelisten vorausge-

setzt ist; dagegen wird im Nachtragskapitel mit der Aussage Joh 21,24 eine sekundäre Identifikation des Lieblingsjüngers mit dem Evangelisten vorgenommen (vgl. auch 21,7.20). Mit dem Lieblingsjünger, der erst in Jerusalem während der Passion Jesu auftritt (13,23; 19,26; 20,2, auch 18,15), verbindet sich zugleich die starke Gesamtorientierung des Evangeliums an Jesu Wirken in Jerusalem. Das Wirken Jesu in Galiläa hat im Vergleich mit den Synoptikern eine wesentlich geringere Bedeutung. Grundlage ist die mit der Gestalt des Lieblingsjüngers verbundene Tradition, die sich ihrerseits trotz aller Parallelität in der Passions- und Ostergeschichte von der Jerusalem-Tradition der Synoptiker unterscheidet.

1.2.2 Vergleicht man damit den 1. Johannesbrief, so ist festzustellen, daß der Verfasser, der mehrfach auf seine Funktion als Schreiber in der 1. Person Singular hinweist (vgl. 2,1.12.13.14.21.26; 5,13), sich selbst als Glied eines größeren Kreises von ursprünglichen Hörern und Augenzeugen vorstellt, wie vor allem 1 Joh 1,1–4 zeigt, wo die 1. Person Plural verwendet wird. Das gemeinsame Zeugnis beruht auf dem, was „über das Wort des Lebens“ (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, 1,1c) offenbar geworden ist; es ist das „Zeugnis Gottes“ (μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, 1 Joh 5,9b.10f) oder das „Zeugnis ablegen“ (μαρτυρεῖν) des Geistes (vgl. 1 Joh 5,6f), welches das menschliche Zeugnis begründet. Traditionsträger sind jedenfalls alle diejenigen, die die Offenbarungswirklichkeit in der Person Jesu gehört, gesehen und mit Händen betastet haben (1,1).

1.2.3 Anders ist die Situation im 2. und 3. Johannesbrief. Hier erhebt ein Einzelner, der sich als „der Älteste“ (ὁ πρεσβύτερος) bezeichnet, Autoritäts- und Entscheidungsfunktion, wie insbesondere aus 3 Joh 10 hervorgeht.

1.3 Die Herkunft der johanneischen Tradition

1.3.1 Die Eigenart der johanneischen Tradition zeigt sich ebenso in sprachlicher Hinsicht wie in der Darstellungsweise und nicht zuletzt in der inhaltlichen Ausformung der urchristlichen Verkündigung. Wegen dieser Besonderheiten ist oft gefragt worden, ob dabei Fremdeinflüsse wirksam gewesen sind; neben einer allgemeinen Beeinflussung durch hellenistisches Denken ist bekanntlich seit *Bultmann* mehrfach auf eine Abhängigkeit von gnostischer Überlieferung hingewiesen worden. Daß die angeblichen gnostischen Voraussetzungen nicht erweisbar sind, hat die neuere Forschung gezeigt. Ein direktes Abhängigkeitsverhältnis von einer bestimmten außerchristlichen religiösen Anschauung läßt sich nirgendwo nachweisen. Das schließt nicht aus, daß mancherlei Einzel-

elemente aus der Sprache, der Vorstellungswelt und dem Denken der Umwelt aufgegriffen worden sind. Das muß von Fall zu Fall berücksichtigt werden, ist aber nicht im Sinne eines einheitlichen Fremdeinflusses zu bestimmen.

1.3.2 Wesentlich dringlicher als die Frage nach religionsgeschichtlich nachweisbaren Einflüssen ist die Frage nach dem innerchristlichen Traditions- und Transformationsprozeß, der in der johanneischen Theologie erkennbar wird und zu den Unterschieden von der sonstigen urchristlichen Überlieferung geführt hat. Es muß, offensichtlich von Jerusalem aus, seit früher Zeit eine Traditionsbildung gegeben haben, die immer stärker jene Eigenart annahm, die uns in den johanneischen Schriften begegnet. Wie es dazu gekommen ist und auf welchen Wegen – vermutlich über Samaria, Syrien und Kleinasien – sich dieser Traditionsstrang schrittweise ausbildete, läßt sich im einzelnen nicht mehr verfolgen. Mit den für uns klar erkennbaren johanneischen Traditionsschichten stehen wir bereits in einem relativ späten Stadium dieses Traditions- und Transformationsprozesses. Dabei hat sich ein Gesamtcharakter ergeben, der in seiner spezifischen Ausprägung erfaßt und als ein eigenständiger Bestandteil der urchristlichen Überlieferung verstanden sein will. Die abschließende Gestalt des vierten Evangeliums und der drei Johannesbriefe dürfte gemäß altkirchlicher Überlieferung im Umkreis von Ephesus im westlichen Kleinasien entstanden sein.

1.3.3 Erwägungen über die soziologischen Bedingungen, unter denen dieser eigenständige Traditionsstrang sich ausgebildet hat, sind auf wenige und meist nicht eindeutige Anhaltspunkte beschränkt. Klar erkennbar ist immerhin dreierlei: einmal, daß die Gemeinde mit dem Phänomen der Ausstoßung aus der Synagoge konfrontiert war (vgl. das ἀποσυναγωγος εἶναι in Joh 9,22; 16,2) und dadurch in jedem Falle genötigt wurde, sich als selbständige religiöse Gemeinschaft zu konstituieren; sodann die Tatsache, daß zumindest zur Zeit der Entstehung des Evangeliums eine Verfolgung von heidnischer Seite drohte oder schon im Gange war (vgl. Joh 15,18–16,4); schließlich die Tatsache, daß für den 1. und 2. Johannesbrief eine erhebliche Gefährdung durch Irrlehre bestand und bekämpft werden mußte, wobei von den Gegnern offensichtlich eine doketische Christologie vertreten worden ist. Alle weiteren Feststellungen beruhen auf Vermutungen und lassen sich nicht wirklich erweisen.

2. Zusammenhänge mit anderen urchristlichen Traditionen

2.1 Berührungen mit der Johannesoffenbarung und mit Briefen

2.1.1 In der kirchlichen Tradition wurde aufgrund der vermuteten gemeinsamen Verfasserschaft durch den Zebedaiden Johannes lange Zeit auch die Johannesoffenbarung den johanneischen Schriften zugeordnet. Daß dies bei der Offenbarung weder im Blick auf die Person des Autors noch im Blick auf den Inhalt möglich ist, ist heute weithin anerkannt (vgl. § 27). Als johanneische Schriften können daher aufgrund gemeinsamer Traditionsgrundlage nur das Evangelium und die Briefe betrachtet werden. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß es trotz gravierender Verschiedenheiten eine Reihe von Berührungen mit der Johannesoffenbarung gibt, die an Einzelstellen verwandtes Traditionsgut voraussetzen. Es braucht nur daran erinnert zu werden, daß in der Offenbarung als einziger weiterer neutestamentlicher Schrift die Logos-Bezeichnung vorkommt, wenn auch nicht in der absoluten Form $\delta \lambda \acute{\omicron} \gamma \omicron \varsigma$, „das Wort“, wie in Joh 1,1.14, sondern in der Genitiv-Verbindung $\delta \lambda \acute{\omicron} \gamma \omicron \varsigma \tau \omicron \upsilon \theta \epsilon \omicron \upsilon$, „das Wort Gottes“, die in Offb 19,13 als Prädikat für den zur Parusie kommenden Christus Verwendung gefunden hat. Dasselbe gilt für die Bezeichnung Jesu als „Lamm“, die zwar in Joh 1,29.36 in der Form $\alpha \mu \nu \acute{\omicron} \varsigma$, in der Offenbarung dagegen mehrfach in der Form $\alpha \rho \nu \acute{\omicron} \iota \omicron \nu$ begegnet. Außerdem spielen die Vorstellungen vom lebendigen Wasser in Offb 21,6b; 22,1.17b und vom lebenspendenden Manna 2,17 (vgl. 2,7; 22,2.14: $\xi \psi \lambda \omicron \nu \tau \tilde{\eta} \varsigma \zeta \omega \tilde{\eta} \varsigma$) eine Rolle, die in Joh 4,11–15; 7,37–39 und in 6,30–51b ebenfalls aufgegriffen sind.

2.1.2 Daneben gibt es auch deutliche Berührungen mit sonstiger urchristlicher Tradition. Das betrifft neben den Synoptikern (vgl. 2.2) z.B. die Vorstellung von der Sendung des Sohnes, die auch in Gal 4,4f; Röm 8,3f vorliegt, die Aussage über das Lamm Gottes, die auch eine Parallele in 1 Petr 1,19 hat, die Sühneaussage in 1 Joh 2,2; 4,10, die mit Hebr 2,17 zu vergleichen ist (vgl. auch 1 Joh 1,7 mit Hebr 9,14), das Verhalten gegenüber der Not des armen Bruders in 1 Joh 3,17, was eine unmittelbare Parallele in Jak 2,15f besitzt, dann die Ausschlußformel in 2 Joh 10f, die mit der Anweisung in Mt 10,13f/Lk 10,11f zusammenhängt, und schließlich die Regelung über das Verhalten gegenüber Sündern in 1 Joh 5,16f, die mit Jak 5,19f oder Mt 18,15–17 verwandt ist. So zeigt sich, daß bei aller Eigenständigkeit der johanneischen Tradition durchaus Zusammenhänge mit der übrigen urchristlichen Tradition bestehen und erkennbar sind.

2.2 Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den synoptischen Evangelien

2.2.1 Grundsätzliches

2.2.1.1 Wurde früher sehr häufig, heute erneut von einzelnen Exegeten die Kenntnis aller synoptischen Evangelien oder wenigstens des Markus- und Lukasevangeliums bzw. des Markusevangeliums allein vorausgesetzt, so spricht doch sehr viel dafür, daß das Johannesevangelium nicht nur eine besondere Ausprägung hat, sondern aufgrund eigener Tradition unabhängig von den synoptischen Evangelien entstanden ist. Damit wird keineswegs bestritten, daß es Gemeinsamkeiten gibt, aber diese Gemeinsamkeiten lassen sich so erklären, daß unabhängig voneinander dieselben Erzählungen oder Erzählungskomplexe und dieselben Jesusworte tradiert worden sind. Besonders auffällig ist in dieser Hinsicht die Überlieferung des Petrusbekenntnisses in Joh 6,69, die nicht von der synoptischen Fassung abhängig sein kann. Das gilt auch für die Passionsgeschichte einschließlich der beiden Grabeserzählungen, die zweifellos eng verwandt, aber doch eigenständig ausgeprägt ist, was nicht nur auf den 4. Evangelisten zurückgehen dürfte.

2.2.1.2 Ist das Johannesevangelium ein selbständiges Werk, das unabhängig von einem oder mehreren der synoptischen Evangelien entstanden ist, dann erübrigt sich auch die früher häufig erörterte Frage, ob der Evangelist mit seinem Werk die Synoptiker ergänzen oder verdrängen wollte. Er hat seinerseits für den eigenen Gemeinde- und Traditionsbereich ein Werk geschaffen, das Jesu öffentliches Wirken, sein Leiden und Sterben und seine Auferstehung darstellt. Das gilt im übrigen auch dann, wenn man eine literarische Beziehung zu den Synoptikern voraussetzt. Gerade bei der Frage nach der theologischen Eigenart ist die Eigenständigkeit unübersehbar.

2.2.2 Das Gattungsproblem

2.2.2.1 Bei der Annahme der Unabhängigkeit stellt sich die Frage, wieso der Verfasser sich der gleichen Gattung „Evangelium“ bedienen konnte. Setzt dies nicht eine Kenntnis der synoptischen Konzeption voraus? Hat der vierte Evangelist wenigstens eine allgemeine Kenntnis davon gehabt, daß es bereits derartige Schriften gab? Man versuchte dieses Problem entweder dadurch zu lösen, daß man ein gemeinsames Summarium voraussetzte (so *Charles Harold Dodd*), dessen Existenz aber

unwahrscheinlich ist. Oder man hat ein mit den Synoptikern vergleichbares vorjohanneisches Evangelium postuliert (so etwa *R. T. Fortna*), womit aber die Frage nur auf eine andere Ebene verlagert ist; diese These ist zudem schwerlich haltbar.

2.2.2.2 Vergleicht man die Traditionsbildung der Synoptiker, dann stellt man fest, daß einerseits die mit der Ostergeschichte verbundene Passionserzählung als solche die Tendenz hatte, nach rückwärts erweitert zu werden, und daß andererseits bereits Sammlungen mit Erzählungen und Worten Jesu zustandegekommen waren, die man nur noch mit der erweiterten Passions- und Ostergeschichte zu verbinden brauchte, um das Grundmodell der Gattung „Evangelium“ zu gewinnen. In analoger Weise dürfte auch im Bereich der johanneischen Tradition das Bestreben bestanden haben, Erzählungs- und Redegut mit der Passions- und Ostergeschichte zu verbinden. Eine gemeinsame Grundschrift der Passions- und Ostergeschichte ist ja sowohl für Markus wie für Johannes vorauszusetzen. Wenn man nicht nur das Markusevangelium, sondern alle neutestamentlichen Evangelien im Sinne *Martin Kählers* als „Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung“ versteht, dann ist leicht verständlich, daß sich aufgrund der beiderseits vorhandenen Passions- und Ostergeschichte die Gattung des Evangeliums unabhängig voneinander entwickeln konnte. Die Selbständigkeit des johanneischen Entwurfs gegenüber den Synoptikern läßt erkennen, daß hier nicht ein vorgegebenes Modell übernommen und abgewandelt wurde, wie man das bei Matthäus und Lukas gegenüber Markus feststellen kann, sondern daß hier dieselbe Tendenz zu einem ähnlichen Ergebnis geführt hat. Abgesehen von der Passions- und Ostergeschichte bestehen ja im Aufbau keine Übereinstimmungen zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium. Dabei spielt nicht nur die Tatsache eine Rolle, daß Jesus nach dem 4. Evangelium sich mehrfach in Jerusalem aufhält, sondern ebenso die wesentlich andere Verbindung von Erzählungs- und Redestoff, aber auch die Art und Weise, wie der Evangelist mit dem sogenannten „Prolog“ in Joh 1,1–18 außerhalb der irdischen Geschichte einsetzt.

2.2.3 Die Gliederung des Johannesevangeliums

2.2.3.1 In der Regel wird neben dem Abschnitt Joh 1,1–18 und dem Bericht über Johannes den Täufer und Jesu Taufe in 1,19–34 mit einem ersten Hauptteil in 1,35–12,50 gerechnet, der sich auf die Offenbarung gegenüber der Welt bezieht, und mit einem zweiten Hauptteil in 13,1–20,31, in dem es um die Offenbarung vor der Gemeinde geht. Diese

Gliederung ist jedoch aus mehreren Gründen problematisch. So sehr zwischen Kap.12 und Kap.13 ein Einschnitt festzustellen ist, muß mit einer differenzierteren Gliederung gerechnet werden. Hinzu kommt, daß die Kennzeichnung des Eingangsabschnittes 1,1-18 als „Prolog“ dem Sachverhalt inhaltlich keineswegs gerecht wird; denn es geht hier weder um einen Prolog im Sinn von Lk 1,1-4 noch im Sinn von Offb 1,1-3, sondern um eine Darstellung des Wirkens des präexistenten Logos, das die Geschichte von Anbeginn der Welt bis zur Menschwerdung umfaßt und im irdischen Leben und Wirken Jesu sowie im Kommen des Geistes seine Fortsetzung findet. Der Textabschnitt ist dem Evangelium nicht vorgeordnet, sondern ist ein integraler Bestandteil desselben. Es geht um eine fortlaufende Erzählung, die in 1,1-18 beginnt und mit dem Ausblick auf die nachösterliche Zeit in den Abschiedsreden ihr Ziel hat.

2.2.3.2 Im Blick auf eine Gliederung des Johannesevangeliums muß man beachten, daß bei Joh 5 und Joh 6 offensichtlich die Reihenfolge nicht mehr stimmt und deshalb eine Umstellung vorgenommen werden muß; denn das in 6,4 als nahe bevorstehend gekennzeichnete Passafest wird in 5,1 zum Anlaß für eine erneute Wanderung Jesu nach Jerusalem, während 6,1-71 noch zu seinem Wirken in Galiläa gehört. So ergibt sich ein klarer Erzählzusammenhang in 2,13-4,54 und 6,1-71, dem in 5,1-47; 7,1-10,21 und 10,22-39 ein Komplex mit in Jerusalem geführten Streitreden gegenübersteht; mit 10,40-12,50 liegt dann eine Überleitung zur Passions- und Auferstehungsgeschichte vor, innerhalb derer sich der Abschied Jesu von seinen Jüngern in 13,1-17,26 nochmals deutlich abhebt. Demgegenüber erweist sich Joh 21 als ein sekundärer Nachtrag, von dem vorläufig abgesehen werden kann.

2.2.3.3 Aufgrund dieser Beobachtungen ergibt sich folgende sechsteilige Gliederung des Johannesevangeliums:

1,1-2,12: Einleitender Teil mit Präexistenz und Menschwerdung, Auftreten des Täufers, Taufe Jesu, Berufung der ersten Jünger und Hochzeit zu Kana;
 2,13-4,54; 6,1-71: Wirken Jesu in Jerusalem, Samarien und Galiläa;
 5,1-47; 7,1-10,21; 10,22-39: Jesu Auseinandersetzungen in Jerusalem;
 10,40-12,50: Jesu letztes öffentliches Wirken in Jerusalem;
 13,1-17,26: Jesu Abschied von seinen Jüngern und die Verheißung des Parakleten;
 18,1-20,31: Jesu Leiden und Auferstehung.

2.3 Die nachösterliche Sicht der Geschichte Jesu

2.3.1 Die synoptischen Evangelien sind in der nachösterlichen Situation entstanden und setzen die nachösterliche Perspektive voraus. Sie tun

das aber unreflektiert und mit unterschiedlicher Intensität. Im Johannes-evangelium wird nach 2,22; 12,16; 13,7 sowie 14,26 und 16,13a die nachösterliche Glaubenserkenntnis bewußt zum Prinzip einer Darstellung „im Rückblick“ gemacht (vgl. *Christina Hoegen-Rohls*). Das hat vor allem zur Folge, daß in starkem Maße hoheitliche Aussagen auf Jesu irdische Person übertragen werden, die allein im Zusammenhang mit Jesu Auferweckung und Erhöhung gemacht werden konnten. Diese Feststellung besagt allerdings nicht, daß der Evangelist die Menschlichkeit, die Unausweisbarkeit und das Umstrittensein des irdischen Jesus sowie sein Leiden unzureichend berücksichtigt habe. Man muß vielmehr beachten, in welcher spezifischen Weise er Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen miteinander verschmolzen hat.

2.3.2 Die bewußt nachösterliche Perspektive als Darstellungsprinzip bedeutet im übrigen nicht, daß der Evangelist den Unterschied zwischen vor- und nachösterlicher Zeit verwischen würde, so sehr er an bestimmten Stellen nicht nur die nachösterliche Glaubenserkenntnis der Person Jesu, sondern auch die nachösterliche Situation der Jünger in die Zeit des irdischen Wirkens Jesu mit einblendet. In vielen Fällen überlagern sich daher die vorösterliche und die nachösterliche Situation (vgl. nur 3,3–8). Demgegenüber wird jedoch der Unterschied vor allem dadurch hervorgehoben, daß in vorösterlicher Zeit Jesus allein Geiststräger gewesen ist, während die Jünger den Heiligen Geist als Parakleten erst nach seinem Weggang zum Vater empfangen (vgl. 1,32–34; 7,39b und die Parakletworte der Abschiedsreden).

3. Das Traditionsgut im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen

3.1 Die vorjohanneische Tradition des Evangeliums

Als vorjohanneisch ist die Tradition zu bezeichnen, die der Evangelist verarbeitet hat. *Rudolf Bultmann* rechnete in seinem Kommentar zum Johannesevangelium mit drei Überlieferungskomplexen und zusätzlicher Einzeltradition. Das ist inzwischen auf erhebliche Kritik gestoßen. Immerhin ist es sinnvoll, sich an diesem Modell zu orientieren.

3.1.1 Die Passionsgeschichte des Johannesevangeliums beruht zweifellos auf einer vorjohanneischen Tradition, die sich bei allen Abweichungen doch in der Abfolge und zahlreichen Einzelheiten mit der von Markus übernommenen Passionsgeschichte berührt (vgl. meine Analyse in EKK-Vorarbeiten 2). Es ist also ein für die vorjohanneische und vormarkinische

Passionserzählung gemeinsamer Urbericht des Leidens und Sterbens Jesu einschließlich der beiden Grabesgeschichten vorauszusetzen; er muß ausführlicher gewesen sein als ein knappes Summarium, da sonst die Übereinstimmungen in Einzelheiten, die jetzt noch bestehen und zu erkennen sind, nicht erklärbar wären.

3.1.2 Im Anschluß an *Alexander Faure* hat *Rudolf Bultmann* eine „Semeia-Quelle“ postuliert, in der die Wundererzählungen des Johannesevangeliums zusammengefaßt waren, zu der er aber auch die Jüngerberufung in 1,35–51 und den in 20,30f vorliegenden ursprünglichen Schluß des Johannesevangeliums gerechnet hat. Mit mancherlei Variationen ist diese Hypothese einer „Semeia-Quelle“ von zahlreichen Exegeten übernommen worden, so von *Rudolf Schnackenburg* und *Jürgen Becker*. Aber die Existenz einer solchen Quelle ist längst nicht so sicher, wie immer wieder behauptet wird; vor allem *Udo Schnelle* hat sich kritisch damit auseinandergesetzt. Weder können die der Semeia-Quelle zugeordneten Erzählungstexte als einheitlich angesehen werden, noch besitzen wir eindeutige Indizien für deren ursprüngliche Zusammengehörigkeit. Was nachweisbar ist, sind die Doppelerzählungen in 2,1–11a; 4,46–54, bei denen der „Semeia“-Begriff vorkommt (vgl. 2,11a; 4,54), und in 6,1–15.16–21 (mit Parallele in Mk 6,32–44.45–52 parr). Auch die beiden vom Evangelisten stark erweiterten Sabbat-Heilungen in 5,1–16 und 9,1–38 zeigen eine gewisse Verwandtschaft in der Art, wie sie über den Sachverhalt einer Sabbat-Übertretung hinausgehen, können daher ebenfalls auf eine ursprüngliche Doppelerzählung zurückgehen. Der Grundbestand der Lazarusgeschichte in 11,1–46 dürfte eine Einzelerzählung gewesen sein, und erst recht gilt dies für die sonstigen für die Semeia-Quelle in Anspruch genommenen Teilstücke. Was allerdings zu beachten ist, sind die im Vergleich zu den Synoptikern stärker christologisch geprägten Wundererzählungen im 4. Evangelium, was jedoch keineswegs besagt, daß es sich um eine zusammenhängende literarische Quelle oder auch nur um eine einheitliche mündliche Sammlung gehandelt haben müsse.

3.1.3 Noch problematischer ist die Annahme einer Quelle mit „Offenbarungsreden“. In der von *Bultmann* vorausgesetzten Form und hinsichtlich seiner Zuordnung zu einer ursprünglich gnostischen Tradition ist die Existenz einer solchen Quelle allgemein abgelehnt worden. Was bleibt, sind einerseits Logien, die wir auch aus den Synoptikern kennen, also gemeinchristliche Überlieferungen (vgl. z.B. Joh 13,16 mit Mt 10,24f//Lk 6,40; Joh 12,25 mit Mk 8,35 parr; Joh 20,23 mit Mt 18,18), andererseits eine von der vorliegenden redaktionellen Endgestalt der Reden und Gespräche schwer ablösbare Spruchtradition. Am ehesten wird diese dort erkennbar, wo thematische Aussagen vorliegen, die in den Redeabschnitt

ten reflektierend entfaltet werden. Es sind geprägte Formulierungen, die eine zentrale Funktion im jeweiligen Kontext erhalten haben, die ich deswegen als „Kernlogien“ bezeichne. Hierzu gehören vor allem die Ichbin-Worte (6,35; 8,12; 10,7.9.11.14; 14,6; 15,1.5) und die Paraklet-Verheißungen (14,16f.26; 15,26f; 16,7–11.13f), außerdem Logien wie z.B. 4,13f; 7,37b.38 über das lebendige Wasser. Man muß also auch hier mit einer spezifisch vorjohanneischen, vom Evangelisten weitergeführten Überlieferung rechnen. Diese geht großenteils nicht unmittelbar auf den irdischen Jesus zurück, sondern im Sinne der Parakletsprüche auf Offenbarungen, die der Erhöhte durch den Geist der Gemeinde hat zukommen lassen (vgl. die Sendschreiben in Offb 2+3).

3.1.4 Daß der Evangelist daneben noch weitere Einzeltraditionen verwendet hat, ist unverkennbar. Dazu gehört z.B. der in 1,1–18 aufgegriffene und von ihm erweiterte Christushymnus, die Tradition über Johannes den Täufer und die Taufe Jesu, die hinter 1,19–34 steht, ferner eine vorjohanneische Tradition der Jüngerberufung, die in 1,35–51 aufgegriffen ist, das Petrusbekenntnis in 6,66–69, wozu dann auch bekenntnisartige Aussagen wie Joh 1,49 und 9,35b.38 gehören.

3.2 Traditionsgut in den Johannesbriefen

3.2.1 Unverkennbar ist die Bezugnahme auf Bekenntnis-traditionen in den Abschnitten, die sich gegen Irrlehrer wenden, so das Bekenntnis zu Jesus als „der Christus“ in 1 Joh 2,22 (ὁ χριστός), die Aussage „Jesus Christus, (der) im Fleisch gekommen (ist)“ in 4,2 (Ἰησοῦς Χριστός ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς), das Bekenntnis zu Jesus als „Sohn Gottes“ in 4,15 (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, vgl. 5,1.5) und die Homologie „Jesus Christus, gekommen im Fleisch“ in 2 Joh 7 (Ἰησοῦς Χριστός ἐρχόμενος ἐν σαρκί).

3.2.2 Neben diesen Bekenntnisaussagen begegnen in den Johannesbriefen zahlreiche geprägte Formulierungen, die entweder auf eine bereits vorjohanneische oder eine frühe deuterojohanneische Tradition hinweisen. Zu diesen gehören u.a. die Sühneaussagen in 1 Joh 1,7; 2,2; 4,10e; die Aussage über Jesus als himmlischen Fürsprecher (παράκλητος) in 2,1; die Aussagen über Gott als „Licht“ oder als „Liebe“ in 1 Joh 1,5; 4,8b.16b; die Vollendungsaussage in 3,2b; vermutlich die ganze Aussagenfolge in 4,7–10. Auch die Gesamttendenz der Johannesbriefe, die sich vom Johannesevangelium an mehreren Punkten deutlich unterscheidet, dürfte durch mündliche Tradition mitbestimmt gewesen sein.

4. Die Weiterentwicklung der johanneischen Schule

4.1 Deuterjohanneische Nachträge zum Evangelium

4.1.1 Das Nachtragskapitel Joh 21 erweist sich allein schon dadurch als sekundär, daß 20,30f einen regelrechten Abschluß darstellt. Die neue Schlußwendung in 21,24f nimmt Motive aus 20,30 wieder auf, doch geht es um eine andere Akzentuierung und vor allem um die bereits erwähnte Identifizierung des Verfassers mit dem Lieblingsjünger. In 21,1–14 hat der Redaktor ein Traditionsstück übernommen, das wegen seiner Lokalisierung in Galiläa gegenüber Joh 20 auffällt. In 21,15–23 liegt ein Textabschnitt vor, in dem das Verhältnis des Lieblingsjüngers zu Petrus im Blick auf die nachösterliche Zeit genauer bestimmt werden soll; auch wenn hier Material aus der Tradition aufgenommen ist, dürfte es sich um eine Reflexion und erzählerische Ausgestaltung durch den Verfasser des Nachtrags handeln.

4.1.2 Daß auch innerhalb des Johannesevangeliums Ergänzungen vorgenommen worden sind, wird man nicht rundweg bestreiten können, wengleich im Einzelfall die Entscheidung schwierig ist. An drei Stellen ist jedoch mit hoher Wahrscheinlichkeit mit einer nachträglichen Ergänzung zu rechnen. Das betrifft die Aussage über die künftige Totenaufweckung in 5,28f, sodann den eucharistischen Abschnitt 6,51c–58, der sich von den vorangehenden Teilen der Brotrede deutlich abhebt, und schließlich die mehrfachen Hinweise auf den „letzten Tag“ (ἔσχατῆ ἡμέρᾱ) in 6,39.40.44, was offensichtlich aus 6,54 übernommen worden ist.

4.1.3 Ein Sonderproblem liegt in Joh 7,53–8,11 vor, insofern es sich hier um einen Zusatz handelt, der nur in einem Teil der Handschriften vorkommt. Daß es kein ursprünglicher Bestandteil ist, geht daraus hervor, daß er in den ältesten handschriftlichen Zeugen für das Johannes-evangelium fehlt; außerdem gibt es einzelne Handschriften, in denen dieser Textabschnitt an unterschiedlichen Stellen des Lukasevangeliums erscheint (so nach Lk 21,38 oder ganz am Ende nach 24,53).

4.2 Deuterjohanneische Tradition in den Johannesbriefen

4.2.1 Was die Johannesbriefe eindeutig als deuterjohanneische Dokumente ausweist, ist das ausgeprägte Traditionsbewußtsein. Nicht ohne Grund hat *Hans Conzelmann* den 1. Johannesbrief als einen „johanneischen Pastoralbrief“ bezeichnet. Kennzeichnend dafür ist einerseits der mehrfache Hinweis auf das, was „von Anfang an“ gilt (ἀπ’ ἀρχῆς,

vgl. 1,1; 2,7.24; 3,11), und andererseits der häufige Hinweis auf die „Wahrheit“ (ἀλήθεια) und deren Gültigkeit (vgl. 1 Joh 1,6.8; 2,4.21; 3,18f; 4,6; 5,6; 2 Joh 1–4; 3 Joh 1.3f.8.12). Das traditionsbewusste Festhalten an der Wahrheit hängt zusammen mit dem Kampf gegen Irrlehre, wie aus 1 Joh 2,18f.22f.26; 3,7; 4,1–3.15; 5,1.5; 2 Joh 7f deutlich hervorgeht. Das rechte Christusbekenntnis ist dadurch in Frage gestellt, weswegen eine Abgrenzung gegenüber den Irrlehrern unerlässlich ist.

4.2.2 An spezifischen Themen, die in den Johannesbriefen anders behandelt werden als im 4. Evangelium, sei vor allem hingewiesen auf das Problem des Sündigens der Glaubenden in 1 Joh 1,8–2,2 (vgl. 2,9f.19–22; 4,4; 5,4.18). Ansonsten wird die künftige Heilsvollendung in 2,28–3,2 nachdrücklich hervorgehoben, was allerdings im Johannesevangelium selbst nicht fehlt (vgl. 12,26.32; 14,1–3; 17,24), jedoch dort in einem anders akzentuierten Kontext steht.

4.2.3 Ein Novum gegenüber den Evangelien sind die Textabschnitte, die sich auf Fragen der Kirchenordnung bzw. der kirchlichen Zuständigkeit beziehen. Dazu gehören die Aussagen über Sünde und Todsünde in 1 Joh 5,16f, aber auch die Streitfragen des 3. Johannesbriefes.

4.2.4 Die Johannesbriefe stellen ein komplexes Gefüge dar. Einerseits sind in ihnen Traditionen verarbeitet, die im Vergleich mit dem 4. Evangelium teils vor-, teils nachjohanneisch sind; zugleich sind sie in ihrer vorliegenden Fassung Dokumente der deuterojohanneischen Theologie. Spuren einer darüber hinausgehenden Weiterentwicklung dieses theologischen Denkens lassen sich vor allem in den Briefen des Ignatius von Antiochien finden.

5. Zur Darstellung der johanneischen Theologie

Aufgrund der Beobachtungen zu den Voraussetzungen, der Eigenständigkeit und der Entwicklung der johanneischen Theologie stellt sich die Frage, wie die johanneische Theologie dargestellt werden kann. Da eine weitreichende Gemeinsamkeit der verschiedenen Traditionsschichten erkennbar wird, ist es möglich, die vorjohanneische, johanneische und deuterojohanneische Konzeption als eine relative Einheit zu erfassen. Indem die gemeinsamen Grundtendenzen herausgearbeitet werden, brauchen Unterschiede nicht übersehen zu werden.

5.1 Die Gemeinsamkeit betrifft zunächst den stark reflektierenden Charakter des Evangeliums und der Briefe. So enthalten die erzählenden Teile des Evangeliums und vor allem die Reden sehr viel mehr Reflexion, als das in den Synoptikern der Fall ist; insofern rücken das 4. Evangelium

und die Johannesbriefe sehr viel enger zusammen. Es handelt sich beim Evangelium nur eingeschränkt um eine „narrative Theologie“; die narrativen Elemente sind in einen intensiv durchdachten theologischen Entwurf integriert, der als solcher zusammen mit den Aussagen der Briefe erhoben sein will.

5.2 Im Evangelium wie in den Briefen ist das Ineinander verschiedener Themen und Aspekte besonders zu beachten. Aussagen über Gott und über Christus sind ebenso eng miteinander verwoben wie diese beiden mit der Pneumatologie. Alles steht dabei unter dem Vorzeichen der eschatologischen Heilsverwirklichung, die ihrerseits die Anthropologie, das Glaubensverständnis und die Ekklesiologie mit einschließt.

5.3 Im Blick auf die vorhandenen Lehrbücher der neutestamentlichen Theologie stellt sich allerdings das Problem, ob der Ansatz entweder bei der Anthropologie oder bei der Soteriologie zu wählen ist.

5.3.1 Vor allem *Rudolf Bultmann* ist konsequent von Mensch und Welt ausgegangen, um dabei zuerst den johanneischen Dualismus und die Verkehrung der Schöpfung zur „Welt“ zu besprechen; unter der Überschrift „Die *κρίσις* der Welt“ behandelt er dann das Offenbarungsgeschehen und abschließend das Glaubensverständnis. Modifiziert begegnet das auch bei *Joachim Gnilka*, der einen Abschnitt über „Der Mensch in der Welt“ den christologischen, soteriologischen und ekklesiologischen Teilen vorangestellt hat.

5.3.2 Demgegenüber sind *Eduard Lohse*, *Hans Conzelmann*, *Georg Strecker* und *Peter Stuhlmacher* von der Christologie bzw. der Soteriologie ausgegangen, um im Anschluß daran in unterschiedlicher Weise die übrigen Themen zu besprechen. Das entspricht dem Duktus des johanneischen Denkens sehr viel mehr; denn erst im Lichte des Heilshandelns treten Welt und Mensch in ihrer Abwendung von Gott und ihrer neueröffneten Gemeinschaft mit Gott und Christus klar in Erscheinung.

5.3.3 So sachgemäß die Betonung der Christologie im Johannesevangelium ist, gleichwohl ist zu überlegen, ob die Christologie nicht in ihrem Zusammenhang mit den dabei vorgeordneten Aussagen über Gottes Wirken zu erörtern ist, wie sich das insbesondere vom Sendungsgedanken her nahelegt. In der folgenden Darstellung wird daher in einem ersten Schritt nach dem Gottesverständnis gefragt, dann nach Christologie, Soteriologie und Pneumatologie, woran sich die Besprechung von Glaube und Glaubensgemeinschaft sowie der Eschatologie anschließt.

§ 33 Die johanneischen Aussagen über Gott

1. Das vorausgesetzte monotheistische Bekenntnis

1.1 Das monotheistische Grundbekenntnis Israels ist in sämtlichen urchristlichen Schriften entweder implizit vorausgesetzt oder explizit aufgenommen. Es ist die Grundlage aller christlichen Verkündigung und Theologie. In der palästinisch-judenchristlichen wie in der hellenistisch-judenchristlichen Tradition ist es selbstverständliche, wenngleich nicht regelmäßig artikuliert Prämisse. Gegenüber der hellenistischen Umwelt ist dieses Bekenntnis dagegen in der Regel nachdrücklich hervorgehoben worden.

1.2 Darüber hinaus ist festzustellen, daß in der ältesten christlichen Tradition die Aussagen über Jesus Christus stets als Bekenntnis zu dem in Jesus handelnden Gott angesehen worden sind. Besonders deutlich ist das bei den Auferstehungsaussagen erkennbar. Auch dort, wo es um Jesu eigenes Handeln und um seine Selbsthingabe geht, ist unverkennbar, daß er im Auftrag und nach dem Willen Gottes handelt. Das bedeutet, daß das Bekenntnis zu dem einen Gott im Blick auf die Person Jesu offenbarungstheologisch expliziert worden ist. Gott als Offenbarer und Heilstifter ist das entscheidende Grundthema urchristlicher Verkündigung. Dies gilt auch für die johanneische Theologie, ja man kann geradezu sagen, daß hier dieses Grundmotiv besonders bewußt und konsequent durchgeführt worden ist.

1.3 Die Orientierung am Offenbarungshandeln Gottes hat umgekehrt auch dazu geführt, daß Aussagen über Gott und Gottes Handeln auf Jesus übertragen worden sind. Das geschieht keineswegs erst in der johanneischen Tradition, sondern ist bereits in der älteren urchristlichen Überlieferung fest verankert. Jesus ist ja derjenige, in dem Gott selbst sich offenbart. Das gilt für Jesu Gottessohnschaft im Sinn der Geisträgerschaft (vgl. Markus); das gilt für die Kyrios-Prädikation und damit für die Herrschaft über die Welt (vgl. Phil 2,9–11; 1 Kor 15,25–28); das gilt für die Schöpfungsmittlerschaft des Präexistenten (vgl. 1 Kor 8,6; Kol 1,15–17; Hebr 1,2f), und es gilt für die Übertragung des Endgerichtes auf Jesus als den Menschensohn (vgl. Mt 25,31–46 u.ö.). Jeweils handelt es sich

dabei um die Weltzuwendung Gottes bzw. um Funktionen, die den Bezug zur Welt, insbesondere das Heilshandeln für die Menschen, betreffen. Bekenntnisaussagen über Gott und über Christus verschränken sich miteinander, wobei die Aussagen über Gott jedoch Priorität behalten. Das gilt nicht zuletzt auch für die johanneische Theologie.

2. Die spezifisch johanneischen Gottesaussagen

2.1 Der eine wahre Gott

2.1.1 Das Bekenntnis zu dem einen Gott ist selbstverständliches Fundament für die johanneische Theologie. In diesem Sinne wird in den johanneischen Schriften von „Gott“ (ὁ θεός) gesprochen. Obwohl es sich dabei der Sprachtradition nach um eine Gattungsbezeichnung handelt, es daher auch eine Verwendung im Plural gibt (vgl. 1 Kor 8,5), steht hier fest, daß es um den Gott geht, der im Alten Testament bezeugt wird und der der Vater Jesu Christi ist. Es bedarf insofern keines erläuternden Zusatzes.

2.1.2 In den johanneischen Schriften wird zwar nicht wie in 1 Kor 8,6 die Bekenntnisformulierung „ein Gott“ (εἷς θεός) aufgenommen, wohl aber wird mehrfach argumentativ auf die Einzigkeit Gottes hingewiesen. So in Joh 5,44, wo von der Herrlichkeit die Rede ist, die von dem „einen Gott“ kommt, oder in Joh 8,41, wo die Juden sich darauf berufen, daß sie „einen Vater“ haben, nämlich Gott (ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν), und vor allem Joh 17,3, wo von der Erkenntnis des „einen wahren Gottes“ gesprochen wird (ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός). Alle Gottesaussagen der johanneischen Theologie stehen auf dem Boden der alttestamentlich-jüdischen Tradition, die ja für die gesamte Urchristenheit verbindlich gewesen ist.

2.2 Die Jenseitigkeit und Unsichtbarkeit Gottes

2.2.1 Eine zentrale Bedeutung haben Aussagen, in denen es um die Jenseitigkeit und Unsichtbarkeit Gottes geht. Zweifellos ist das ein Thema, das schon in der alttestamentlichen Überlieferung reflektiert wird. Wird dort teilweise noch ganz unbefangen von der Anwesenheit und dem Sichtbarwerden Gottes gesprochen, so begegnet doch schon relativ früh die Auffassung, daß Gott für den Menschen unsichtbar bleibt; so heißt es in Ex 33,20: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht“. Was die johanneische Theologie kennzeichnet, ist die Konsequenz, mit der dieser Gedanke aufgenommen und durch-

gehalten wird: Die Jenseitigkeit und Unsichtbarkeit ist eine prinzipielle Kennzeichnung Gottes und gleichzeitig Korrelat zu dem Offenbarungsverständnis.

2.2.2 Das Motiv begegnet bereits im Eingangsabschnitt des Evangeliums. Da nach 1,18 „niemand Gott jemals gesehen hat“ außer dem, der „am Schoß des Vaters ist“, konnte auch nur dieser von Gott „Kunde geben“ (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε ... ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο). Das in 1,1f zum Ausdruck gebrachte Bei-Gott-Sein des Logos ist Teilhabe an der Jenseitigkeit, der Gott vorbehaltenen himmlischen Wirklichkeit. In Joh 6,46 wird das wiederaufgenommen und gesagt, daß allein der, der bei Gott gewesen ist, den Vater gesehen hat. Entsprechend heißt es in Joh 5,37, daß man auf Erden weder seine „Gestalt“ (sein εἶδος) gesehen noch seine „Stimme“ (seine φωνή) gehört habe. Auch in 1 Joh 4,12a wird das wichtige Motiv von der Unsichtbarkeit Gottes aufgenommen: „Niemand hat Gott jemals gesehen“.

2.3 Gott als Geist, Licht und Liebe

Neben den Aussagen über die Jenseitigkeit und Unsichtbarkeit Gottes stehen Aussagen, die einen geradezu definitorischen Charakter haben: „Gott ist Geist, Licht, Liebe“. Sie sind nun ihrerseits nicht Aussagen über Gottes Aseitität, sein jenseitiges Wesen, sondern Ausdruck für sein Offenbarungshandeln.

2.3.1 Das ist am deutlichsten, wenn es um die Liebe Gottes geht. Der definitorisch gehaltene Satz 1 Joh 4,8 „Gott ist Liebe“ (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν) steht in 4,7–10 in einem Zusammenhang, in dem es um das Offenbarwerden der Liebe Gottes geht. So heißt es in 4,9: „Darin wurde die Liebe Gottes unter uns offenbar, daß Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben werden“ (ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ). Diese bekenntnisartige Formulierung berührt sich bezeichnenderweise ganz eng mit der bekannten Stelle Joh 3,16f: „So hat Gott die Welt geliebt (οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον), daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern das ewige Leben habe“. Auch sonst ist an zahlreichen Stellen von der sich offenbarenden Liebe Gottes die Rede. Das bedeutet für 1 Joh 4,8, daß der Satz „Gott ist Liebe“, der in 4,16b nochmals wiederholt wird, im Sinne einer Aussage über die liebende Zuwendung Gottes zu der Welt und den Menschen zu verstehen ist.

2.3.2 Ein weiterer definitorisch formulierter Satz ist „Gott ist Licht“ (ὁ θεός φῶς ἐστίν) in 1 Joh 1,5. Es geht um das göttliche Licht, das seit Anbeginn der Welt in der Finsternis scheint, auch wenn die Finsternis es nach Joh 1,4f nicht angenommen hat. Wiederum ist die Dimension des Offenbarungshandelns implizit gegeben. Es handelt sich ja um jenes Licht, das durch das einstige und das jetzige Wirken des Logos in der Welt zugänglich wird.

2.3.3 Der dritte definitorische Satz in Joh 4,24a lautet „Gott ist Geist“ (πνεῦμα ὁ θεός). Hier geht es nicht um irgendeine Form von „Geistigkeit“ Gottes, vielmehr ist „Geist“ im Unterschied zu „Fleisch“ die Kennzeichnung der göttlichen Welt und des göttlichen Wirkens, die sich dem Menschen erschließen und vom Menschen erfaßt werden können. An dieser göttlichen Wirklichkeit partizipiert Jesus in seiner Präexistenz, er offenbart sie als Menschgewordener und ist der einzige Geistträger in vorösterlicher Zeit, aber mit dem Kommen des Parakleten sollen alle an diesem Geist Gottes teilhaben, die zu Jesus gehören, weswegen auch die wahre Anbetung Gottes ein „Anbeten im Geist und in der Wahrheit“ sein muß (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν, 4,24b).

2.4 Gottes Herrlichkeit und Wahrheit

Noch zwei weitere typisch johanneische Begriffe sind zu berücksichtigen, die die göttliche Wirklichkeit umschreiben und zugleich die Dimension des Offenbarungshandelns mitenthalten.

2.4.1 Das gilt zunächst für den Begriff „Herrlichkeit“ (δόξα). Er kennzeichnet wie „Geist“ die jenseitige göttliche Welt, aus der Jesus kommt und in die er wieder eingeht (vgl. Joh 17,5). Es ist aber zugleich jene „Herrlichkeit“, die durch Jesu Menschwerdung offenbar wird und „geschaut“ werden kann (vgl. Joh 1,14). Wie stark die Offenbarungskomponente mit diesem Begriff verbunden ist, zeigt die Tatsache, daß der Evangelist von der „Verherrlichung“ des Menschgewordenen gerade auch im Blick auf sein Leiden und Sterben sprechen kann (vgl. Joh 13,31f), wobei zu dieser Verherrlichung gleichzeitig die Erhöhung als das Hingehen zum Vater gehört (vgl. 7,39).

2.4.2 In entsprechender Weise wird in der johanneischen Tradition von Gottes „Wahrheit“ (ἀλήθεια) gesprochen. Gott selbst ist nach Joh 3,33 „wahrhaftig“ (ἀληθής), und Jesus ist nach 18,37 dazu geboren und in die Welt gekommen, daß er „für die Wahrheit Zeugnis ablege“ (ἐνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ). Mit seiner Menschwerdung ist nach 1,14.17 die Offenbarung der Wahrheit verbunden; er selbst ist daher die Wahrheit, wie

es in dem Ich-bin-Wort von Joh 14,6 heißt. Daher gilt es, diese göttliche Wahrheit zu „erkennen“, und sie ist es, die nach Joh 8,32 die Menschen „frei macht“ (γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς). Entsprechend ist Gott, wie in Joh 4,24 gesagt wird, nicht nur im Geist, sondern „in der Wahrheit anzubeten“. Der johanneische Begriff ἀλήθεια bezeichnet somit weder die Richtigkeit noch die volle Übereinstimmung von Gesagtem und Bezeichnetem, ebensowenig die subjektive Wahrhaftigkeit, sondern ist eine Bezeichnung der göttlichen Offenbarungswirklichkeit. Der an der Wahrheit partizipierende Mensch ist daher auch in der Lage, „die Wahrheit zu tun“ (ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, vgl. Joh 3,21; 1 Joh 1,6). Die Wahrheit Gottes ist eine lebendige Kraft, in die der Mensch einbezogen wird. In den Johannesbriefen ist allerdings eine gewisse Verschiebung insofern zu erkennen, als die Wahrheit stärker inhaltlich gefaßt und im Sinne der christlichen Lehre verstanden ist, deshalb auch mit der „Lüge“ (ψεῦδος, vgl. 1 Joh 2,21) konfrontiert wird. Wie stark das Wahrheitsverständnis an das Offenbarungsgeschehen gebunden ist, zeigt außer den christologischen Aussagen die dreimalige Bezeichnung des Parakleten als „Geist der Wahrheit“ (πνεῦμα τῆς ἀληθείας) in Joh 14,17; 15,26; 16,13.

2.5 Der Heilswille Gottes

2.5.1 Ein zentrales Motiv in der johanneischen Theologie ist „der Wille Gottes“ bzw. „des Vaters“ oder dessen, „der mich gesandt hat“ (θέλημα τοῦ θεοῦ/ τοῦ πατρὸς/ τοῦ πέμψαντός με, vgl. 1 Joh 2,17; Joh 6,40; 4,34 u.ö.). Jesus beruft sich mehrfach darauf, daß er diesen Willen zu erfüllen habe, darum auch nichts aus eigenem Willen tut oder nichts anderes will, als das, was der Vater ihm aufgetragen hat; so Joh 4,34; 5,30; 6,38–40.

2.5.2 Im Zusammenhang mit dem Heilswillen Gottes steht die „Schrift“ (ἡ γραφή bzw. αἱ γραφαί). In ihr ist ja der Heilswille Gottes im voraus festgelegt. Nach Joh 10,35 kann die Schrift nicht „aufgelöst“ werden, vielmehr geht es darum, daß sie „erfüllt“ wird (πληρωθῆναι in Joh 13,18; 17,12; 19,24.36; τελειωθῆναι in 19,28). Hinzu kommen Hinweise auf das, was die Schrift „sagt“ (καθὼς εἶπεν ἡ γραφή in 7,38, ἡ γραφή εἶπεν/ λέγει in Joh 7,42; 19,37; vgl. auch εἰδέναι τὴν γραφὴν in 20,9). Aus diesem Grunde wird in 5,39 dazu aufgerufen, „die Schriften zu erforschen“ (ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς), die ihrerseits Zeugnis über Jesus ablegen; und in 2,22 wird zum Ausdruck gebracht, daß die Jünger „an die Schrift glaubten“ (ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ), wobei die in 2,17 zitierte Schriftstelle, nämlich Ps 69,10, gemeint ist.

2.5.3 Was für die Worte der Schrift und ihre Erfüllung gesagt werden kann, wird ebenso für bestimmte Personen und Ereignisse des Alten Testaments ausgesagt, die positiv oder negativ über sich hinausweisen: Abraham und seine Werke in Joh 8,33–40 (vgl. 8,52–58); Mose, der die Schlange erhöht hat, in Joh 3,14; andererseits Mose, der das Volk mit Manna gespeist, ihm aber nicht das Brot vom Himmel gegeben hat, in Joh 6,31f; Jesaja, der bei seiner Berufung die „Herrlichkeit“ (δόξα) des Prä-existenten geschaut hat, in Joh 12,39–41; ferner Kain, der seinen Bruder ermordet hat, in 1 Joh 3,12. Unter dieser Voraussetzung ist dann auch der wichtige Satz Joh 4,22b zu verstehen: „das Heil kommt von den Juden“ (ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν), der keinesfalls als eine sekundäre Interpolation angesehen werden darf, der vielmehr zum Grundbestand des Evangeliums hinzugehört.

2.5.4 Dieser weitgespannte Zusammenhang des im Alten Testament bezeugten und vorbereiteten und in der Geschichte Jesu sich erfüllenden Heilswillens Gottes hat für die johanneische Theologie eine zentrale Bedeutung. Wie die in 2.3 besprochenen Aussagen über Gott ihrerseits bereits eine Offenbarungskomponente implizieren, so ist mit den Aussagen der Schrift über den Willen Gottes die konkrete Verwirklichung des Heiles unmittelbar vorbereitet bzw. es wird zu dieser übergeleitet.

3. Das Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus

Das Zentralthema der johanneischen Theologie ist das Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus. Dabei ist unverkennbar, daß das Handeln Gottes eindeutig Vorrang hat und daß demgegenüber die Christologie die konkrete Gestalt und Verwirklichung der Heilsoffenbarung Gottes beschreibt.

3.1 Die Sendung des Sohnes

Ein Schlüsselmotiv für das Verständnis des Johannesevangeliums ist der Sendungsgedanke. An dieser Stelle wird der fundamentale Zusammenhang von Theologie und Christologie besonders deutlich sichtbar. Die beiden Begriffe für „senden“, nämlich ἀποστέλλειν, das 19mal vorkommt, und πέμπειν, das 28mal begegnet, sind deckungsgleich und austauschbar. Besonders beachtenswert ist, daß neben zentralen Aussagen über die Sendung des Sohnes durch den Vater, wie z.B. Joh 3,17 oder 1 Joh 4,9f, partizipiale Wendungen auftauchen, die geradezu die Funkti-

on einer Gottesprädikation haben; so δ πέμψας με (πατήρ), „(der Vater), der mich gesandt hat“, das 22mal vorkommt (davon 6mal mit πατήρ) und entsprechend δ πέμψας αὐτόν, „der ihn gesandt hat“, was 3mal belegt ist (vgl. Konkordanz). Damit ist das gesamte Christusgeschehen konsequent im Offenbarungshandeln Gottes verankert.

3.1.1 Voraussetzungen des johanneischen Sendungsmotivs

3.1.1.1 Zu den Begriffen ἀποστέλλειν und πέμπειν ist kurz die Vorgeschichte zu berücksichtigen. Der neutestamentliche Begriff „senden“ ist nur verständlich aufgrund der Tatsache, daß die beiden dafür gebrauchten griechischen Verben Übersetzungsworte für פָּרַשׁ sind. Dieses alttestamentliche Wort hat nur sehr bedingt etwas mit „wegschicken“ oder „absenden“ zu tun, es ist vielmehr ein *terminus technicus* für die Beauftragung und die mit der Beauftragung verbundene Bevollmächtigung; insofern spielt es im Zusammenhang mit der Prophetenberufung eine wichtige Rolle, vgl. nur Jes 6,8f; 61,1f. Im Rahmen eines bestimmten Auftrags ist der „Gesandete“ im vollen Sinne Stellvertreter des Sendenden, er repräsentiert ihn und er handelt für ihn. Geht es in den meisten Fällen um einen inhaltlich und zeitlich befristeten Auftrag, so bei den Propheten um eine lebenslange Aufgabe mit einer inhaltlich näher bestimmten Botschaft. In der rabbinischen Tradition gibt es hinsichtlich der stellvertretenden Repräsentation den bekannten Rechtssatz in Ber 5,5, der zweifellos eine alte Tradition wiedergibt: „Der Abgesandte eines Menschen ist wie dieser selbst“, שלשן ויהוה שלשן ויהוה. Im Neuen Testament ist zu vergleichen, was in Joh 1,6–8 über Johannes den Täufer gesagt wird; entsprechend sagt Paulus in 2 Kor 5,20 über sich als Apostel, daß er „Gesandter an Christi Statt“ sei.

3.1.1.2 Das Sendungsmotiv ist innerhalb der urchristlichen Tradition offensichtlich schon frühzeitig verwendet worden. Ob es auf Jesu eigenen Sprachgebrauch zurückgeht, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Bezeichnend für die älteste Verwendung ist Mt 10,40: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (δ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με), wozu als Sachparallele die Formulierung aus Lk 10,16 gehört: „Wer euch hört, hört mich, und wer euch verwirft, verwirft mich; wer aber mich verwirft, verwirft den, der mich gesandt hat“ (δ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με). Entsprechend heißt es auch in dem traditionellen Wort Joh 13,20: „Amen amen ich sage euch, wer

jemanden aufnimmt, den ich sende, der nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με). In all diesen Fällen hat das Motiv ebensowenig wie in Joh 1,6 oder 2 Kor 5,20 etwas mit einem Kommen vom Himmel oder der Präexistenz Jesu zu tun, es geht ausschließlich um seinen Auftrag und damit um seine Person als irdischen Verkündiger. Er ist von Gott beauftragt und legitimiert, insofern entscheidet sich an dem Verhalten ihm gegenüber das Verhalten der Menschen gegenüber Gott.

3.1.1.3 Während es in Mt 10,40; Lk 10,16 und Joh 13,20 um Jesu Bevollmächtigung und Stellvertretung geht, liegen die Dinge bei Paulus etwas anders. In der Sendungsformel Gal 4,4f ist die Sendung des Sohnes durch Gott mit der Geburt aus einer Frau verbunden: „Gott sandte seinen Sohn, geboren von einer Frau“ (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός), was die Sendung im Sinn eines vorzeitlichen Seins und eines Kommens vom Himmel her zumindest andeutet. Während Paulus in Gal 4,4f auf eine vorgegebene und von ihm durch die Gesetzesthematik erweiterte Formulierung zurückgreift, hat er den Sendungsgedanken in Röm 8,3f neu formuliert, und dabei wird nun die Auffassung von der Präexistenz und Inkarnation des Sohnes unmißverständlich ausgedrückt, wenn es dort heißt: „Gott hat seinen eigenen Sohn gesandt in der Gleichgestalt des sündigen Fleisches“ (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας). Dabei wird ebenso der Unterschied zwischen der bisherigen himmlischen und der irdischen Existenzweise hervorgehoben als auch die Distanz zum Verfallensein an die Sünde (vgl. § 13).

3.1.2 Das Sendungsmotiv bei Johannes

3.1.2.1 Der Sendungsgedanke kommt, wie bereits gezeigt, in seiner ursprünglichen Gestalt in Joh 13,20 vor. Natürlich steht das für den Evangelisten im Kontext seiner sehr viel umfassender verstandenen Sendungsaussagen, entspricht aber zunächst der ihm vorgegebenen Tradition. Charakteristisch für die johanneische Adaption dieses traditionellen Satzes ist die Doppelaussage in Joh 12,44b.45: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat; und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ πιστεύει εἰς ἐμὲ ἀλλὰ εἰς τὸν πέμψαντά με, καὶ ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με). Abgesehen von der Präsenz Gottes in dem von ihm Beauftragten, worauf zurückzukommen ist, ist der hierbei notwendige Glaube ebenso auf Gott

wie auf diejenigen bezogen, den er gesandt hat. Es geht nicht allein um die vollmächtige Botschaft, sondern in gleicher Weise um den bevollmächtigten Boten.

3.1.2.2 Innerhalb der genuin johanneischen Konzeption kann im übrigen kein Zweifel daran bestehen, daß das Sendungsmotiv mit der Präexistenz- und Inkarnationsvorstellung verbunden ist. Das wird allein schon daran erkennbar, daß es parallelisiert wird mit Wendungen wie „kommen von Gott“ bzw. „kommen in die Welt“ oder „im Fleisch“ (ἔρχεσθαι ἀπὸ θεοῦ bzw. εἰς τὸν κόσμον oder ἐν σαρκί, vgl. Konkordanz), vor allem auch mit „herabsteigen aus dem Himmel“ (καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, vgl. 3,13; 6,33.38.41f.50). Die Sendung, die Jesu Kommen vom Vater her ebenso einschließt wie die Bevollmächtigung die Repräsentation, beruht in jedem Fall auf einem Handeln Gottes: Er ist es, der den Sohn „sendet“, und der Sohn ist in all seinem Tun an das gebunden, was Gott ihm aufgetragen hat. Der so aufgenommene Sendungsgedanke ist das Grundmotiv der johanneischen Christologie, und alle sonstigen christologischen Aussagen sind nur im Zusammenhang damit recht zu verstehen und zu interpretieren. Die Sendung Jesu durch Gott ist geradezu das Herzstück der johanneischen Theologie, womit grundlegende Aussagen über den Vater und über den Sohn verbunden sind.

3.1.2.3 Im johanneischen Schrifttum kommen an mehreren Stellen Sendungsaussagen vor, die die Funktion eines soteriologischen „Kernlogions“ haben. Es ist im besonderen nochmals auf Joh 3,(16)17 zu verweisen: Die Liebe Gottes zur Welt erweist sich darin, daß er seinen Sohn in die Welt sendet, „damit die Welt durch ihn gerettet werde“. Eine Parallelausage dazu findet sich in 1 Joh 4,9f, wo es heißt, daß die Liebe Gottes unter uns dadurch offenbar geworden ist, daß Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, „damit wir durch ihn leben“.

3.2 Die Offenbarung in Christus als Selbstoffenbarung Gottes

Der Sendungsgedanke impliziert, wie bereits deutlich geworden ist, das Motiv der uneingeschränkten Repräsentation des Auftraggebers. Während es sonst um den stellvertretenden Vollzug eines Auftrag geht, sei er befristet oder lebenslänglich, geht es in der johanneischen Tradition um die bleibende und uneingeschränkte Stellvertretung im personalen Sinn.

3.2.1 Die Einheit des Sohnes mit dem Vater

Im Wirken des Sohnes offenbart sich der Vater selbst. Der 4. Evangelist steht allerdings jeder Form von Modalismus fern, da er die Unterscheidung zwischen Gott und dem Logos, zwischen dem Vater und dem Sohn eindeutig festhält.

3.2.1.1 In der zentrale Aussage Joh 10,30: „Ich und der Vater sind eins“ (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν), bezeichnet die Formulierung mit ἓν εἶναι nicht die Identität, sonst müßte es εἷς heißen, sie ist vielmehr Ausdruck einer unauflösbaren Zusammengehörigkeit. Das gilt für den Evangelisten nicht nur im Blick auf die Präexistenz, in der der Logos nach Joh 1,1 an der Gottheit Gottes partizipiert, es gilt in analoger Weise auch für die Inkarnation und das Menschsein. Aus diesem Grunde ist ja mit der Menschwerdung die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit verbunden. Das besagt, wie noch genauer zu zeigen sein wird, keineswegs, daß das Menschsein in der johanneischen Tradition nicht wirklich ernstgenommen ist, es betont aber nachdrücklich, daß gerade der Fleischgewordene in einer totalen Bindung an Gott lebt und aufgrund dieser Gemeinschaft mit Gott „eins“ ist. Das ist zwar wie in der synoptischen Tradition auch im Sinne der Bindung und des Gehorsams gegenüber Gottes Willen verstanden, vor allem aber so, daß Gott sich in der Weise mit dem Sohn identifiziert und in ihm wirksam ist, daß im Reden und Handeln des Sohnes der Vater unmittelbar präsent wird, mehr noch: daß in der Person Jesu der Vater selbst geschaut werden kann. Deshalb wird eben in 12,45 gesagt: „Wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat“ (ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με), oder entsprechend in 14,9c: „Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen“ (ὁ ἑώρακώς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα).

3.2.1.2 Bei dieser Auffassung von der Selbstoffenbarung des Vaters im Sohn ist noch ein anderer Aspekt zu beachten: Gott offenbart sich, aber er offenbart sich nicht in seiner unergründlichen Jenseitigkeit, sondern er offenbart sich in seiner Zuwendung zu Welt und Mensch. Das bedeutet zugleich, daß er sich in einer der Weltzuwendung adäquaten Weise offenbart. Indem der Logos „Fleisch“ (σὰρξ) wird, nimmt Jesus als „Sohn“ die irdische Wirklichkeit an. Gott offenbart sich also in einer von ihm unterschiedenen Person und in einem von ihm selbst gewollten und gewirkten irdischen Geschehen. Deshalb wird der Vater in Jesus Christus selbst gegenwärtig und erkennbar. Im Antlitz des Sohnes leuchtet sein eigenes Angesicht auf.

3.2.2 Die Bestreitung der Offenbarung des Vaters im Sohn

Die Auffassung vom „Eins-Sein“ Jesu mit dem Vater spielt auch in den Auseinandersetzungen der Gegner mit Jesus und schließlich im Prozeß Jesu eine zentrale Rolle.

3.2.2.1 Schon in der ersten Streitrede heißt es in Joh 5,18, daß die Juden ihn töten wollen und sagen: „Er hat nicht nur die Sabbatordnung aufgelöst, sondern er nannte Gott auch seinen eigenen Vater und machte sich Gott gleich“ (οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεὸν ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ). Das wird in Joh 10,(31f)33 erneut aufgenommen und mit dem Vorwurf der Gotteslästerung verbunden; die Gegner wollen ihn steinigen „wegen Gotteslästerung; denn, obwohl du ein Mensch bist, machst du dich selbst zu Gott“ (περὶ βλασφημίας, καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν).

3.2.2.2 Im Prozeß vor Pilatus heißt es dann in 19,7 seitens der Jesus anklagenden Juden: „Wir haben ein Gesetz und nach dem Gesetz muß er sterben; denn er hat sich selbst zu Gottes Sohn gemacht“ (ἡμεῖς νόμον ἔχομεν καὶ κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν). Sich selbst zu Gott machen und sich zum Sohn Gottes machen, wird hier im Sinn des Evangelisten bezeichnenderweise als gleichbedeutend angesehen. Daß sich Gott selbst in der Person Jesu offenbart, ist entscheidende Glaubenserkenntnis, die Selbstoffenbarung Gottes wird aber von den Gegnern verkannt und im Sinn eines gesetzeswidrigen Anspruchs verurteilt.

3.2.3 Die alttestamentlichen Denkvoraussetzungen

3.2.3.1 Das vom Sendungsmotiv her entwickelte Offenbarungsverständnis des Johannesevangeliums ist ein deutlicher Hinweis auf die alttestamentlich-jüdischen Denkvoraussetzungen. Es ist nicht die griechische Frage nach dem Wesen Gottes und des Sohnes, sondern nach deren Handeln und Funktion. Mit der Auffassung vom „Eins-Sein“ des Sohnes mit dem Vater ist die relationale wechselseitige Verbundenheit zum Ausdruck gebracht, aufgrund derer sich der Vater im Sohn offenbart und der Sohn zum Offenbarer Gottes wird. Der Sohn ist total an den Willen des Vaters gebunden, vollzieht aber seinerseits das Heilswerk des Vaters, wobei entscheidend ist, daß er gerade als Mensch zum Offenbarer Gottes wird und damit göttliche Funktionen übernimmt.

3.2.3.2 Die Aussagen über Gott sind im Sinn der alttestamentlichen Tradition Grundlage der johanneischen Botschaft. Sie bestimmen als inte-

graler Bestandteil die gesamte Verkündigung. Sie implizieren daher ebenso die Aussagen über das Offenbarungshandeln in Jesus Christus wie die soteriologische und eschatologische Dimension alles Geschehens. In ihnen ist die gesamte johanneische Theologie *in nuce* angelegt und zusammengefaßt, wie das in dieser Weise nirgends sonst in der urchristlichen Tradition geschehen ist. Das betrifft auch die Eigenart des johanneischen Denkens, sofern hier alles konsequent von Gottes Offenbarungshandeln her entfaltet wird. Bei allem Gewicht, das der Christologie oder der Pneumatologie zufällt, wird jedes Geschehen auf Gott selbst zurückgeführt. Die theozentrische Konzeption ist ein wesentliches Kennzeichen der johanneischen Theologie.

§ 34 Präexistenz und Inkarnation des Logos

1. Die johanneische Inkarnationstheologie

1.1 Im Zusammenhang mit der vom Sendungsgedanken her entfaltenen Christologie spielen die Präexistenz- und die Inkarnationsvorstellungen eine entscheidende Rolle für die johanneische Theologie. Während bei Paulus die in Gal 4,4f und Röm 8,3f aufgegriffenen Sendungsaussagen eine Art Prämisse für das zentrale Thema der *theologia crucis* sind, wird die johanneische Christologie von der Inkarnation her entfaltet. Das Offenbarungshandeln Gottes hat seine Mitte in der Sendung, die sich mit der Fleischwerdung des Logos vollzieht. Der Menschgewordene ist als Offenbarer zugleich Heilbringer und Richter. In seinem irdischen Wirken ereignet sich die volle Realisierung des eschatologischen Heiles. Daher ist im Blick auf das Johannesevangelium, aber auch die Johannesbriefe, von einer *theologia incarnationis* zu sprechen. Außer Joh 1,14 ist vor allem auf die Bekenntnisaussagen in 1 Joh 4,2 und 2 Joh 7 zu verweisen, wo ausdrücklich betont wird, daß Jesus Christus „im Fleisch gekommen ist“ (Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς bzw. Ἰησοῦς Χριστὸς ἐρχόμενος ἐν σαρκί).

1.2 Die Konzeption einer *theologia incarnationis* und einer *theologia crucis* schließen sich aber weder bei Paulus noch im Johannesevangelium gegenseitig aus. Es geht um eine unterschiedliche Gewichtung; während bei Paulus die Inkarnation unabdingbare Prämisse für den Kreuzestod Jesu ist, wird die johanneische Theologie von der Inkarnation her konzipiert, wobei Jesu Sterben die letzte Konsequenz der Menschwerdung ist. Schon die grundlegenden Sendungsaussagen verbinden das Kommen Jesu in die Welt mit seiner „Hingabe“ durch Gott, wie aus der Verbindung von Joh 3,(14f)16 mit 3,17 ebenso hervorgeht wie aus dem Nebeneinander von 1 Joh 4,10d und 4,10e. Die Gesamtkonzeption des Johannesevangeliums zeigt, daß die Inkarnation des Logos erst mit seinem Tod ihr Ziel findet, weswegen das letzte Wort Jesu am Kreuz in 19,30 lautet: „Es ist vollbracht“ (τετέλεσται). Die Aussagen über Jesu Tod sind in die Inkarnationschristologie integriert. Zweifellos mit Absicht hat der Evangelist im Anschluß an die Inkarnationsaussagen in Joh 1,14–18 als erste soteriologische Aussage das Bekenntnis Johannes des Täufers in 1,29b folgen lassen: „Siehe, das

Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt“ (ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου). Mit Nachdruck wird dann im Rahmen der Hirtenrede Joh 10,11–18 die Selbsthingabe für andere betont.

1.3 Die Inkarnationschristologie verbindet sich in der johanneischen Theologie mit der bewußten Sicht des irdischen Wirkens Jesu von Ostern her. Das hat zur Folge, daß Hoheitsaussagen noch enger als in den übrigen Evangelien mit Niedrigkeitsaussagen verwoben sind, so daß diese in einen größeren Zusammenhang einbezogen werden. Von einem Zurücktreten der Niedrigkeitsaussagen kann ebensowenig die Rede sein wie von einem „naiven Docketismus“ (vgl. § 41). Für den Evangelisten ist die Menschwerdung des Logos ein völliges Eingehen in die Sphäre des Fleisches und damit in die geschichtliche Bedingtheit, Unausweisbarkeit und Infragestellung. Das Menschsein Jesu ist durch seine nur im Glauben erkennbare Offenbarerefunktion qualifiziert, aber in keiner Weise eingeschränkt.

2. Der präexistente Logos

Im Neuen Testament gibt es eine ganze Reihe von Präexistenzaussagen. Sie haben ein relativ hohes Alter. Mit Sicherheit alt sind die Bekenntnisaussage in 1 Kor 8,6 und der von Paulus zitierte hymnische Text in Phil 2,6–8(9–11). Aber auch bei Kol 1,15–18a(18b–20) und Hebr 1,2c.3 ist mit älteren Traditionen zu rechnen. Während der Hymnus des Philipperbriefes die Aussage über die Präexistenz mit der Inkarnation verbindet, verbinden die Bekenntnisaussagen von 1 Kor 8,6 und Hebr 1,2c.3 sowie der Hymnus Kol 1,15–18a die Präexistenz mit der Schöpfungsmittlerschaft. In der johanneischen Theologie ist die Präexistenz sowohl mit der Schöpfungsmittlerschaft als auch mit der Inkarnation koordiniert, wie aus Joh 1,1–3.14.16 hervorgeht.

2.1 Funktion und Struktur von Joh 1,1–18

2.1.1 Joh 1,1–18 ist, wie bereits festgestellt, kein selbständiger Prolog, kein Vorspann oder bloß eine Art „Ouvertüre“, die in die Gesamtthematik einstimmen soll (so *Bultmann*). Joh 1,1–18 ist narrativ und theologisch in das Evangelium eingegliedert. Es wird die Geschichte des Logos als des Offenbarers von seiner Präexistenz über die Schöpfungsmittlerschaft bis hin zur Menschwerdung erzählt, was sich in dem Bericht über Jesu Leben, seinen Tod und seinen Hingang zum Vater fortsetzt. Die Aussagen über Jesu Menschsein werden in Verbindung mit der Inkar-

nationsthematik von der Präexistenz her entwickelt, wie das in anderer Weise in Phil 2,6–8 der Fall ist. Wegen der Eingliederung von 1,1–18 in den Gesamtzusammenhang des Evangeliums wird auch in 1,6–8 und 1,15 bereits auf Auftrag und Funktion Johannes des Täufers hingewiesen und der Bericht über dessen Wirken in 1,19–34 unmittelbar angeschlossen.

2.1.2 Die Analyse des Eingangsabschnittes Joh 1,1–18 ist umstritten. Weitgehend durchgesetzt hat sich zwar die Auffassung, daß der Evangelist einen Hymnus zugrunde gelegt hat; dessen Rekonstruktion wird aber unterschiedlich durchgeführt. Nach der wahrscheinlichsten Lösung liegt ein hymnischer Text zugrunde, dessen erste Strophe die Verse 1,3–5 und dessen zweite Strophe die Verse 9–12a umfassen. Dazu kommen die bekenntnisartigen Aussagen von V.14 und V.16. Der Evangelist hat bei seiner Adaption des Hymnus in V.2 die Unterscheidung des Logos gegenüber Gott nachdrücklich betont, hat in V.6–8 und V.15 Aussagen über Johannes den Täufer eingefügt, und er hat ferner in V.12b.13 sowie in V.17f den vorgegebenen Text ergänzt. Der übernommene Hymnus hat demnach vermutlich folgende Gestalt gehabt:

1	ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.	Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos.
3	πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.	Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn wurde auch nicht eins, was geworden ist.
4	ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·	In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen;
5	καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.	und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen.
9	ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.	Das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt.
10	ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.	Es/er war in der Welt, und die Welt ist durch es/ihn geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt.
11	εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.	Er kam in sein Eigentum, und die Seinen haben ihn nicht angenommen.
12a	ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι.	Welche ihn aber annahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden.
14	καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,	Und das Wort ist Fleisch geworden, und es wohnte unter uns,

	καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, und wir sahen seine Herrlichkeit,
	δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, die Herrlichkeit des Einzigigen vom Vater,
	πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. voller Gnade und Wahrheit.
16	ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ Denn aus seiner Fülle
	ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν haben wir alle genommen
	καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. Gnade um Gnade.

2.1.3 Strittig ist nun, ob der Abschnitt V.9–12a ebenso wie V.1.3–5 vom λόγος ἄσαρκος, dem präexistenten Logos vor seiner Fleischwerdung, oder wie V.14.16 vom λόγος ἑνσαρκος, vom fleischgewordenen Logos redet. Die Frage stellt sich, weil 1,14 den Charakter eines Neueinsatzes hat und betont von dem Eingang des Logos in die Welt des Fleisches spricht (die Übersetzung mit „Logos“ statt mit „Wort“ berücksichtigt den maskulinischen griechischen Begriff).

2.1.3.1 Im Blick auf den vorjohanneischen Hymnus, dem die Abschnitte 1,6–8 und 1,12b.13 nicht zugehören, ist es überwiegend wahrscheinlich, daß V.9–12a bereits von der Heilsoffenbarung handelt. Das wird mit V.14.16 in Gestalt eines Responsoriums mit bekenntnisartigen Formulierungen aufgenommen und weitergeführt.

2.1.3.2 Bei dem uns vorliegenden Text des Evangelisten ist es in jedem Fall eindeutig, daß V.9–13 vom λόγος ἑνσαρκος, vom fleischgewordenen Logos, handelt. Denn einmal fordert die Eingliederung der Aussagen über Johannes den Täufer in 1,6–8, daß der nachfolgende Textabschnitt sich auf den irdischen Jesus bezieht. Sodann verweist die Aussage in 1,12b.13 unverkennbar auf das Heilsgeschehen in der Person Jesu; denn die Gotteskindschaft wird hier erläutert mit der Wendung: „denen, die an seinen Namen glauben, die nicht aus Blut noch aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren sind“ (τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν).

2.1.3.3 In 1,9 ist im Anschluß an V.4f vom Kommen des wahrhaftigen Lichtes in die Welt die Rede. Dabei sind V.9a und 9c im Sinne einer *conjugatio periphrastica* zu verbinden: „Das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt“ (statt einer Verbindung von V.9b und 9c: „... das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt“). Es geht um die Heilsoffenbarung, die weder vom Kosmos, den „es/er“ geschaffen hat (in V.10 vollzieht sich ein gleitender Übergang vom Neutrum φῶς in das Maskulinum λόγος, wie αὐτόν in V.10c zeigt), noch von den Seinen, dem Volk Israel, insgesamt erkannt und anerkannt wird (V.11), außer denen, die bereit sind, ihn aufzunehmen, daher zu Gotteskindern werden (V.12a). Das wird in V.14 und V.16 wieder aufgenommen mit dem Bekenntnis derer, die die Fleischwerdung des Logos preisen (Übergang zur 1. Person

Plural). Bei der Frage nach der Präexistenz ist somit von 1,1–5, bei der Frage nach der Inkarnation von der Doppelaussage in V.9–12a.14+16 auszugehen. Der zweifellos vorhandene Einschnitt bei 1,14 dient dazu, das zuvor Gesagte mit Bekenntnisformulierungen zu unterstreichen.

2.1.3.4 Der Evangelist hat an der Grundkonzeption nichts geändert. Er hat außer den Ergänzungen in V.6–8.12b+13 die ihm vorgegebenen, in der 1. Person Plural formulierten Aussagen V.14.16 durch V.15.17.18 erweitert. Dabei greift V.15 auf V.6–8 zurück, V.17 ist eine grundsätzliche Aussage über das Verhältnis von Mose und Christus, und V.18 umschreibt das Offenbarungshandeln des Inkarnierten nochmals in anderer Weise: Der unsichtbare Gott wird von dem verkündigt und offenbar gemacht, der „am Schoß des Vaters ist“ (dazu vgl. § 35).

2.2 Die Logos-Prädikation

2.2.1 Die Prädikation $\delta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ kommt in dieser absoluten Verwendungsweise nur in Joh 1,1.14 vor. Dazu gibt es, wie bereits erwähnt, nur eine, allerdings aufschlußreiche Parallele im Neuen Testament, nämlich in Offb 19,13, wo der zur Parusie kommende Christus mit $\delta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$, „das Wort Gottes“, bezeichnet wird. Gewiß besteht ein Unterschied zwischen dieser Genitiv-Verbindung und dem absoluten Gebrauch; immerhin ist mit dem absoluten $\delta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ nichts anderes gemeint als das „Wort Gottes“, und in beiden Fällen liegt eine personale Identifikation vor, sei es mit dem Präexistenten oder dem Wiederkommenden. Formal vergleichbar ist 1 Kor 1,30, wo es heißt: „Er wurde für uns von Gott gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung“ ($\delta\varsigma \acute{\epsilon}\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\theta\eta \sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha \acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu \acute{\alpha}\pi\omicron \theta\epsilon\omicron\upsilon, \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\tau\omega\sigma\iota\varsigma$). Hier werden Abstracta, die das Handeln und die Heilsfunktion der Person Jesu beschreiben, auf die Person des Heilbringers selbst angewandt. Das liegt ebenso in Joh 1,1.14 vor: Derjenige, durch den Gott spricht, dem das Wort aufgetragen ist und der es vollmächtig und wirksam verkündigt, ist selbst dieses Wort; er sagt es nicht nur, er bringt und verwirklicht es, er ist damit identisch.

2.2.2 In der exegetischen Forschung wird immer wieder die Frage erörtert, welche religionsgeschichtlichen Voraussetzungen diese Prädikation hat. Darauf ist kurz einzugehen, weil ein Vergleich mit möglichen Ableitungen die Eigenart der johanneischen Verwendung des Begriffs deutlicher werden läßt.

2.2.2.1 Ganz sicher hat nach neueren Erkenntnissen die gnostische Herkunft auszuschneiden. Einen Urmensch-Erlöser, dem das Prädikat $\delta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$

verliehen worden sei, wie das *Bultmann* voraussetzte, hat es zumindest in der postulierten vorchristlichen Gnosis nicht gegeben; auch alle übrigen Urmensch-Spekulationen liegen der johanneischen Tradition fern.

2.2.2.2 Der λόγος-Begriff Heraklits, der die Wesenseinheit des Alls umschreibt, oder die stoische Auffassung vom λόγος σπερματικός, der „keimartig“ das ganze All durchwaltet, scheiden als Vorstufe ebenfalls aus. Die johanneische Konzeption hat nichts mit einer kosmologischen Deutekategorie zu tun, wie sie später von den Apologeten adaptiert worden ist.

2.2.2.3 Das Alte Testament bietet insofern eine Voraussetzung und Entsprechung, als es beim יהוה יְבָרַךְ, dem „Wort Jahwes“, um die Wirksamkeit und Macht des göttlichen Wortes geht. Es sei an die Schöpfungsgeschichte Gen 1 erinnert, wo es mehrfach heißt: „Gott sprach ... und es geschah also“, oder an Jes 55,11: „Mein Wort ... kehrt nicht leer zurück zu mir, sondern wirkt, was ich beschlossen, und führt durch, wozu ich es gesendet habe“.

2.2.2.4 Enger berühren sich mit Joh 1,1.14 Traditionen des hellenistischen Judentums. Im Anschluß an Prov 8,22–31, wo von der vorzeitlichen „Weisheit“ (חֵכֶם) Gottes die Rede ist, ist es in Sir 24 und Sap 9,1f zu einer Hypostasierung der „Weisheit“ (σοφία) und zur Vorstellung der Schöpfungsmittlerschaft der Sophia gekommen (vgl. von Lips). Das bedeutet, daß die Weisheit bis zu einem gewissen Grade gegenüber Gott verselbständigt wird und ihrerseits das Schöpfungsgeschehen bewirkt. Bei Philo begegnet dann die Parallelisierung von „Weisheit“ und „Wort“ aufgrund einer Zusammenschau der Aussage Gen 1 und Prov 8,22–31 (vgl. Leg I,64; Fuga 137 u.ö.). Allerdings ist für ihn die Sophia bzw. der Logos das erste der Geschöpfe Gottes. Die Hypostasierung dient hier unverkennbar dazu, die absolute Transzendenz Gottes zu wahren bzw. zu unterstreichen, indem alle Weltbezüge von ihm selbst abgehoben werden. Seine Weisheit und sein Wort sind von Gott unterschieden, ohne damit aber personale Züge zu erhalten.

2.3 Das präexistente und postexistente Sein des Logos

2.3.1 In Joh 1,1.14 geht es darum, daß der Logos nicht erstes Geschöpf ist, er ist vielmehr der „im Anfang“ (ἐν ἀρχῇ), vor aller Kreatur, bereits „bei Gott“ existierende Logos (πρὸς τὸν θεόν). Dabei geht es nicht um eine Distanzierung von Gott, sondern genau umgekehrt um die Einheit mit ihm, die vom Ursprung her besteht. Außerdem trägt der präexistente Logos eindeutig personale Züge, weil er mit dem inkarnierten Logos

identisch ist. Die Verwendung des Logos-Begriffs in 1,1f und 1,14 dient zur gegenseitigen Erklärung: Die Präexistenz-Aussagen haben Relevanz für die Inkarnations- und Offenbarungsaussagen, sie sind insofern nicht nur Voraussetzung und Bedingung der Aussagen über das Offenbarwerden des Logos, sondern ein Teil derselben. Umgekehrt können die Inkarnationsaussagen nur im Zusammenhang mit der Präexistenz in ihrem Offenbarungscharakter verstanden werden.

2.3.2 Nach 1,1 existierte der Logos von Ewigkeit her (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, 1,1a), er war vom Uranfang an „bei Gott“ (1,1b). Er gehörte in seiner Präexistenz von jeher mit Gott zusammen; er existierte in der Gemeinschaft und Einheit mit Gott. Das wird mit der Aussage „und Gott war der Logos“ (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, 1,1c) noch besonders unterstrichen. Allerdings wird das Bei-Gott-Sein in 1,2 nochmals hervorgehoben, um die Formulierung von 1,1c vor Mißverständnissen zu schützen; denn die Aussage „und Gott war der Logos“ heißt eben nicht, daß der Logos mit Gott identisch war, sondern daß er an Gottes Gottheit partizipierte und insofern selbst der göttlichen Wirklichkeit angehörte. Die Unterscheidung von θεός und ὁ θεός ist insofern von Belang, obwohl das artikellose θεός in 1,1c Prädikatsnomen ist und deshalb nicht notwendig einer Determination bedarf. Über eine Tätigkeit des Logos wird in 1,1f ebensowenig etwas gesagt wie über ein Handeln Gottes; es geht ja um die ewige Vorordnung und Voraussetzung für alle Schöpfung und Zeit und damit auch für alles Wirken. Erst mit der Schöpfungsmittlerschaft in 1,3f beginnt das zeitliche Geschehen.

2.3.3 In Joh 17,5 bittet Jesus den Vater um „Verherrlichung mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war“ (δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί). Nach 17,5 entsprechen sich Präexistenz und Postexistenz (anders Phil 2,9–11). Mit dieser Aussage wird einerseits unterstrichen, daß das „im Anfang“ von Joh 1,1a nicht den Sinn des zeitlichen Anfangs, sondern des ewigen Ursprungs hat, andererseits ist mit dem Hinweis auf die „Herrlichkeit“ die Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit umschrieben. Entsprechend wird in 6,62 gesagt, daß der Menschensohn hinaufsteigen wird, „wo er früher war“ (ὅπου ἦν τὸ πρότερον). Von daher erklärt sich dann auch die präsentische Formulierung in 1,18b über den, „der am Schoß des Vaters ist“ (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς) und uns „Kunde gegeben hat“ (ἐξηγήσατο); was für den Präexistenten galt, gilt in gleicher Weise nun auch für den, der nach seinem irdischen Wirken zum Vater hingegangen ist, er befindet sich in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott.

2.3.4 Die Aussagen über die Präexistenz werden in Joh 17,24 und 1 Joh 3,2 durch weitere Texte über das postexistente Sein ergänzt. In 17,24

bittet Jesus den Vater, daß die Glaubenden „mit ihm dort seien, wo er ist“ (θέλω ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ κακεῖνοι ᾧσιν μετ’ ἐμοῦ); sie sollen seine Herrlichkeit sehen, die der Vater ihm gegeben hat, weil er ihn liebte ehe die Welt erschaffen wurde (ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου). In 1 Joh 3,2 heißt es, daß „noch nicht offenbar wurde, was wir sein werden; wir wissen aber, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird, und wir werden ihn schauen, wie er ist“ (οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα· οἴδαμεν ὅτι ἐάν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν). Ihn zu schauen, wie er ist, heißt, daß er in seiner himmlischen Herrlichkeit erblickt werden kann.

2.4 Die Schöpfungsmittlerschaft des Logos

2.4.1 Mit der Aussage über die ewige Präexistenz Gottes und des Logos in Joh 1,1f verbindet sich in 1,3 die Aussage über die Schöpfungsmittlerschaft. Der Logos ist es, „durch den alles geworden ist“ (πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο). Ausdrücklich wird hinzugefügt, daß ohne ihn nichts geworden ist, was zur geschaffenen Wirklichkeit gehört (καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, ὃ γέγονεν). Die Abgrenzung zwischen Joh 1,3 und 1,4 ist allerdings umstritten; rein philologisch kann ὃ γέγονεν am Ende von V.3 ebenso zum vorangehenden wie zum folgenden Satzteil gehören, und für beides gibt es auch sachliche Gründe. Immerhin verdient die Verbindung mit der Aussage über die Schöpfungsmittlerschaft in 1,3 den Vorzug, weil damit die Ausschließlichkeit des Schöpfungshandelns des Logos unterstrichen wird.

2.4.2 Die Schöpfungsmittlerschaft bedeutet, daß der Weltbezug Gottes von der Schöpfung an durch den präexistenten Logos wahrgenommen wird. Das besagt jedoch im Sinn der neutestamentlichen Überlieferung nicht, daß Gott selbst in eine unnahbare Ferne gerückt wird. Gerade für die johanneische Theologie ist es ja wesentlich, daß in dem Weltbezug und der Zuwendung zur Welt, die sich durch den Logos vollzieht, Gott selbst aufgrund ihrer seit Ewigkeit bestehenden Zusammengehörigkeit mit am Werke ist. So ist die Schöpfungsmittlerschaft in dem Sinne zu verstehen, daß die Erschaffung des Alls zwar durch den Logos geschieht, daß dieser dabei aber ebenso wie bei seiner irdischen Offenbarung in Einheit mit dem Vater handelt.

2.5 Das Wirken des Präexistenten zwischen Schöpfung und Inkarnation

2.5.1 Über das ewige Sein des Präexistenten und seine Schöpfungsmittlerschaft hinaus macht Joh 1,4f auch Aussagen über das Wirken des präexistenten Logos in der Zeit zwischen Schöpfung und Inkarnation. Im Sinne der dogmatischen Tradition der Kirche kann man sagen, daß es sich hierbei um die *revelatio generalis* handelt. „In ihm“, dem Logos, „war das Leben“ (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν), wobei Leben die lebensschaffende Macht bezeichnet, durch die das Geschaffene wahres Sein und Heil empfängt. In diesem Sinne war das Leben das „Licht für die Menschen“ (καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων), nämlich entscheidende Existenzgrundlage und -bestimmung. Licht hat eine ausstrahlende Funktion und entspricht daher der Spendung wahren Lebens.

2.5.2 Wenn in 1,5 dann davon gesprochen wird, daß das Licht „in der Finsternis scheint“ (καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει) und daß die Finsternis „es nicht ergriffen hat“ (καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν), dann ist hier in einer überaus komprimierten Aussage von der Ursünde der Menschen die Rede, dogmatisch gesprochen von dem *peccatum originale*. Daß die Finsternis das Licht „nicht ergriffen hat“, ist ein Tatbestand, von dem Welt und Menschen herkommen; nicht ohne Grund ist deshalb im Aorist formuliert (οὐ κατέλαβεν). Umgekehrt aber ist vom Aufstrahlen des Lichtes in der Finsternis im Präsens die Rede (φαίνει), was besagt, daß diese mit der Schöpfung verbundene Zuwendung von Leben und Licht trotz der menschlichen Sünde nicht aufgehört hat. Das Sich-Verweigern der geschaffenen Wirklichkeit, die in sich selbst kein Licht und kein bleibendes Leben hat, sondern von dem sich offenbarenden Licht abhängig ist, hat zur Folge, daß sie in Finsternis ist und bleibt. In 1,10 wird auf diesen Sachverhalt nochmals rückblickend Bezug genommen, wenn es dort heißt: „Es/er (Licht/Logos) war in der Welt, und die Welt ist durch es/ihn geschaffen, und die Welt hat ihn (Logos) nicht erkannt“ (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω). Das Nicht-Erkennen ist gleichbedeutend mit dem Nicht-Annehmen von 1,5. „Nicht-Erkennen“ bedeutet hier ja: „Nicht-Anerkennen“.

2.6 Weitere auf die Präexistenz bezogene Aussagen

Im Johannesevangelium ist nicht nur in dem Eingangsabschnitt 1,1–18 von der Präexistenz die Rede, und zwar sowohl im Blick auf die geschaffene und sich von Gott abwendende Welt als auch im Blick auf die Menschwerdung, in anderen Teilen spielt die Präexistenz ebenfalls eine

wichtige Rolle. Sie ist Voraussetzung und Ermöglichungsgrund für Jesu Menschwerdung und sein Wirken als Offenbarer. Abgesehen von Formulierungen wie „Kommen vom Vater“, „Herabsteigen aus dem Himmel“, die die Präexistenz voraussetzen, handelt es sich vor allem um folgende Texte:

2.6.1 Das Wort Johannes des Täufers über den „nach ihm Kommenden“ in 1,15,30 ist im Vergleich zu den Synoptikern stark umgestaltet, indem die Wendung ergänzt wurde: „denn er war eher als ich“ (ὅτι πρότερός μου ἦν). Dadurch wird das Vorausgehen und Nachkommen nicht im zeitlichen Sinn verstanden, sondern es geht um das Verhältnis des Täufers zu dem menschengewordenen Präexistenten.

2.6.2 Ganz ähnlich wird in 8,56–58 das Verhältnis zu Abraham bestimmt. Der in den Himmel aufgenommene Erzvater (vgl. das Gleichnis in Lk 16,19–31, bes. V.22–30) „jubelte“, weil er den Tag Jesu sah, den Tag, an dem Jesus sich offenbarte. Aber dabei gilt: „Bevor Abraham war, bin ich (gewesen)“ (πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί).

2.6.3 Hinzu kommt die Aussage über Jesaja, der bei seiner Berufung nach Joh 12,41 „seine Herrlichkeit“, nämlich die δόξα des Präexistenten, geschaut hat. Der Prophet ist demnach nicht Gottes eigener Herrlichkeit begegnet, sondern er erblickte die Herrlichkeit dessen, über den er gewissagt hat. So steht der Präexistente für den Evangelisten im Hintergrund der Geschichte und Verheißungstradition Israels (vgl. 1 Kor 10,1–4).

2.6.4 Schließlich sind die christologischen Ausführungen in 3,31–35 über dem „von oben Kommenden“ (ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος) zu berücksichtigen, der „bezeugt, was er gesehen und gehört hat“ (ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ, V.32). Die Worte, die er redet, sind daher Worte Gottes, und der Vater hat ihm alles in die Hand gegeben. Ganz ähnlich ist in 6,46 gesagt, daß niemand Gott gesehen hat, „außer dem, der von Gott her ist; er hat den Vater gesehen“ (εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα), womit 1,18b erneut aufgegriffen wird.

3. Die Inkarnation Jesu

Eine „Inkarnations“-Aussage im strengen Sinne des Wortes gibt es nur in Joh 1,14; denn allein an dieser Stelle ist von einer „Fleischwerdung“ die Rede (σὰρξ ἐγένετο, *caro factum est*). Hier geht es nicht nur um das Geborenwerden und um das Menschsein, sondern über die Menschwerdung wird eine ganz spezifische Aussage gemacht.

3.1 Außerjohanneische Aussagen über Jesu Menschwerdung

3.1.1 In den synoptischen Evangelien gibt es keine Reflexion über den Akt der Menschwerdung im Sinn des Übergangs aus der göttlichen in die irdische Wirklichkeit. Das Markusevangelium setzt das Menschsein Jesu selbstverständlich voraus und verbindet damit die besondere Bevollmächtigung durch den Geist. Demgegenüber heben das Matthäus- und das Lukasevangelium durch ihre Vorgeschichten den wunderbaren Charakter der Geburt Jesu hervor, um sein Menschsein in ein besonderes Licht zu rücken. Mit einer Inkarnationsaussage berührt sich das nur insofern, als durch das Wirken des Heiligen Geistes der Geburtsvorgang verursacht wird.

3.1.2 Weiter gehen einige wenige Texte, in denen über den Zusammenhang von vorzeitlicher und zeitlicher Existenz reflektiert wird. Das gilt für die Aussage in Phil 2,7a; mit der Wendung „er hat sich selbst entäußert“ (ἐαυτὸν ἐκένωσεν) wird der totale Verzicht des Präexistenten auf die göttliche Wirklichkeit hervorgehoben und damit das wahre Menschsein bezeichnet, das seinerseits durch „er erniedrigte sich selbst ... bis zum Tode“ (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν ... μέχρι θανάτου) in 2,8 näher beschrieben wird. In diesen Zusammenhang gehört auch Hebr 2,14, wonach der Sohn in gleicher Weise wie wir „teilbekommen hat an Fleisch und Blut“ (κεκοινωνήκεν αἵματος καὶ σαρκός). Er sollte ja nach 2,17 „seinen Brüdern in allem gleich sein“ (κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι), um für sie der wahre Hohepriester zu sein (vgl. 4,15).

3.1.3 Die Bekenntnisformel von Röm 1,3b.4a hat bei „geboren aus der Nachkommenschaft Davids nach dem Fleisch“ (γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα) keinen Bezug zur Inkarnation; die Wendung „nach/gemäß dem Fleisch“ ist lediglich eine Beschreibung des Menschseins im Unterschied zur anschließend beschriebenen Erhöhung „nach/gemäß dem Geist“. Entsprechendes gilt bei der Verbindung des Sendungsmotivs mit der Aussage „geboren von einer Frau“ (γενόμενος ἐκ γυναικός) in Gal 4,4. Dagegen spricht Paulus in der damit eng verwandten Aussage Röm 8,3 im Zusammenhang mit der Sendung des Sohnes von einer Partizipation am „Fleisch der Sünde“, die gleichzeitig eine Verurteilung der Sünde bewirkt: „Gott sandte seinen eigenen Sohn in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde ... und verurteilte die Sünde in dem Fleisch“ (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας ... κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί). Hier ist allerdings die σάρξ negativ durch die Sünde qualifiziert, weswegen auch mit ἐν ὁμοιώματι eine Distanz zu diesem sündigen Fleisch betont wird. Schon in Phil 2,7b ist durch die Wendung, daß er „in Gleichgestalt mit den Menschen“ (ἐν ὁμοιώματι

ἀνθρώπων) geboren wurde, auch auf die Verschiedenheit abgehoben. Der Akzent liegt in Röm 8,3 allerdings nicht auf der Fleischwerdung, sondern auf der Heilswirkung durch Überwindung der Sünde. Immerhin steht dieser Text hinsichtlich der Verwendung des σὰρξ-Begriffes der Aussage von Joh 1,14 insofern nahe, als eine Annahme dieses „Fleisches“ und dessen irdische Wirklichkeit vorausgesetzt ist.

3.2 Das johanneische Verständnis der Inkarnation

Ist die johanneische Christologie ihrem Wesen nach Inkarnationschristologie, dann bedeutet das einerseits, daß Jesu Menschwerdung konsequent im Zusammenhang mit seiner Präexistenz verstanden wird, und andererseits, daß das Menschsein Jesu eine tragende Funktion hat.

3.2.1 Was die Aussage von Joh 1,14 kennzeichnet, ist die neutrale Verwendung des Sarx-Begriffes. Das verbindet den Text mit Röm 1,3b und Hebr 2,14. Es fehlt jede negative Konnotation, wie sie in Röm 8,3 begegnet. Vielmehr geht es sehr bewußt um den allgemeinen Sinn von σὰρξ als Bezeichnung der geschöpflichen Wirklichkeit, die der Vergänglichkeit, der Schwachheit und der Zeitlichkeit unterliegt. Dabei handelt es sich in Joh 1,14a nicht nur um eine Beschreibung des Menschseins, sondern speziell der Menschwerdung. Mit der Aussage „das Wort ist Fleisch geworden“ (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) wird der Akt des Eingehens in die menschliche Existenz gekennzeichnet. Das gilt zunächst einmal unabhängig von den weiteren Aussagen in Joh 1,14. Diese haben vielmehr nur Bedeutung unter der Voraussetzung, daß der Logos in die geschöpfliche Welt eingegangen ist, für eine bestimmte Zeit zu ihr gehört und ihren Bedingungen unterliegt.

3.2.2 Gleichwohl dürfen die sonstigen Aussagen in Joh 1,14 nicht von V.14a abgelöst werden. Sie weisen darauf hin, daß sich gerade mit diesem Eingehen in die Sphäre der σὰρξ Offenbarung ereignet. Deshalb wird mit der Wendung „und zeltete unter uns“ (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) auf die alttestamentliche Tradition von der Gegenwart Gottes im Heiligen Zelt Bezug genommen und auf diese Weise das Gegenwärtigwerden Gottes in der Welt hervorgehoben. Darüber hinaus wird mit dem Hinweis auf die „Herrlichkeit“ (δόξα) und die „Fülle der Gnade und Wahrheit“ (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας) der Offenbarungscharakter in mehrfacher Hinsicht umschrieben: Die Offenbarung erschließt Zugang zur göttlichen Wirklichkeit (δόξα), sie ist gnädige Zuwendung (χάρις) und sie ermöglicht Erkenntnis und Teilhabe an der göttlichen Wahrheit (ἀλήθεια). Wenn darüber hinaus in der 1. Person Plural vom „Schauen“ (θεάσασθαι) seiner

Herrlichkeit die Rede ist, dann ist auf diese Weise der spezifische Charakter der Inkarnation als Offenbarungsgeschehen hervorgehoben: Wegen des Eingehens des Logos in die Sphäre der $\sigma\rho\xi$ bedarf es eben derer, die in glaubender Erkenntnis die Herrlichkeit wahrnehmen. Das „Schauen“ in diesem Sinne ist für die johanneische Theologie ein wesentliches Strukturelement des Glaubens (vgl. § 37).

3.2.3 Auf die Inkarnationsaussage von Joh 1,14a wird sonst in der johanneischen Theologie nicht mehr *expressis verbis* Bezug genommen. Wohl aber ist sie in der gesamten Darstellung des irdischen Lebens Jesu vorausgesetzt, nicht zuletzt dort, wo es um die Unausweisbarkeit, das Umstrittensein und das Leiden Jesu geht. Umgekehrt wird immer wieder auf die besondere Erkenntnismöglichkeit und das Sehenkönnen der Glaubenden hingewiesen, wozu nur auf Joh 2,11 oder 1 Joh 1,1–3 zu verweisen ist.

3.2.4 Die Fleischwerdung des Logos ist der Kristallisationskern der johanneischen Christologie. Alle Aussagen über das Offenbarungsgeschehen und die Heilsverwirklichung haben hier ihren Angelpunkt. Das gesamte irdische Wirken Jesu bis hin zu seinem Tod und seiner Erhöhung steht unter diesem Vorzeichen, und von da aus gewinnen die Präexistenz- und Postexistenzaussagen ihre Funktion. Von besonderer Bedeutung ist in der johanneischen Christologie, daß der Tod Jesu als Vollendung der Menschwerdung verstanden und zugleich in Einheit mit der Auferstehung Jesu und seinem Hingang zum Vater gesehen wird. So nimmt das Sterben Jesu neben der Inkarnation eine wesentliche Stelle ein (vgl. *Thomas Knöppler*). Wie die Inkarnation in engstem Zusammenhang mit der Präexistenz als das sich vollziehende Herabkommen des Logos vom Himmel verstanden wird, so der Tod Jesu als das beginnende Hinaufsteigen in die himmlische Wirklichkeit, von wo aus der Erhöhte fortan bis zu seiner Wiederkunft durch den Geist wirken wird. Gleichsam in konzentrischen Kreisen umfassen das Schöpfungshandeln des Präexistenten und das Wirken des Erhöhten die Menschwerdung und das Heilshandeln des Irdischen; und wie alles in der Ewigkeit Gottes seinen Ursprung hat, so geht die gegenwärtige Heilsverwirklichung auch der endzeitlichen Vollendung entgegen.

§ 35 Jesu Würde und Funktion

1. Jesus als Erfüller alttestamentlicher Erwartungen

1.1 Jesus als „Messias“

1.1.1 Es ist unverkennbar, daß die johanneische Theologie bei aller Abhängigkeit von hellenistisch-jüdischer Tradition an die alttestamentliche Messiaserwartung anknüpft. Das geht schon aus dem Abschnitt 1,19–28 hervor, wo Johannes der Täufer es ausdrücklich ablehnt, selbst der „Christus“ zu sein (1,20; vgl. 1,25; 3,28). Im Blick auf Jesus heißt es gleich anschließend in 1,41b im Munde des Andreas: „Wir haben den Messias gefunden, was übersetzt heißt Christus“ (εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον χριστός). Philippus verkündigt dann in 1,45 Natanel, den gefunden zu haben, „von dem Mose im Gesetz und die Propheten geschrieben“ haben, nämlich Jesus aus Nazaret, den Sohn Josefs. Das Bekenntnis des Natanel verbindet schließlich in 1,49 ganz alttestamentlich Gottessohnschaft und Königtum über Israel: „Du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels“ (σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ).

1.1.2 Die Verbindung „Jesus Christus“ mit Χριστός als Zweitnamen taucht im vierten Evangelium nur in 1,17 und 17,3 auf; etwas häufiger begegnet sie in den Johannesbriefen (1 Joh 1,3; 2,1; 3,23; 4,2; 5,6.20; 2 Joh 3.7). Das hängt damit zusammen, daß aufgrund der bewußten Übernahme der alttestamentlichen Messiaserwartung die Bezeichnung „der Messias/Christus“ (ὁ χριστός) weitgehend titular gebraucht wird, wie auch das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin in 4,25f zeigt, wo nochmals die Bezeichnung „Messias“ mit Übersetzung auftaucht. Weiter geht dies aus den Diskussionen über Jesu mögliche Messianität in 7,26.31.40–44 und 12,34 hervor. Natürlich ist dabei die christliche Rezeption vorausgesetzt, weswegen sich im Johannesevangelium die Übersetzung mit „Christus“ nahelegt, jedoch ohne daß damit der Zusammenhang mit der vorausgehenden Tradition aufgegeben wäre.

1.1.3 Besonders charakteristisch sind die bekenntnisartigen Aussagen. So heißt es in Joh 4,29 und 7,26.41: „Dieser ist der Christus“ (οὗτός

ἐστιν ὁ χριστός), in 10,24 und 11,27: „Du bist der Christus“ (σὺ εἶ ὁ χριστός). Hinzu kommt die Formulierung „ihn (Jesus) als Christus bekennen“ (αὐτὸν ὁμολογεῖν χριστόν) in Joh 9,22, ferner die Wendung „glauben, daß Jesus der Christus ist“ (πιστεύειν ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστός) in Joh 20,31 und 1 Joh 5,1 (vgl. 2,22f).

1.1.4 Mit der Anknüpfung an die alttestamentlich-jüdische Heilshoffnung und der Rezeption der Messiasbezeichnung steht der bekannte Satz in Joh 4,22b in Verbindung: „Das Heil kommt von den Juden“ (ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν). In Jesu Person und Offenbarungshandeln geht der im voraus bezeugte Heilswille Gottes in Erfüllung. Daß diese Erfüllung weit über die alttestamentliche Erwartung hinausgreift, machen die sonstigen christologischen Aussagen klar, die aber alle im Zusammenhang mit der alttestamentlichen Verheißungstradition verstanden sein wollen.

1.2 Jesus als „König der Juden“

1.2.1 Der Messias ist nach alttestamentlich-jüdischer Erwartung der von Gott erwählte König der Heilszeit. Die Zusammengehörigkeit von messianischer Gottessohnschaft und Königtum ist Voraussetzung für das bereits erwähnte Bekenntnis des Natanael in Joh 1,49. Sie steht sodann im Hintergrund der Einzugs Geschichte 12,12–15 (16), die wie in den Synoptikern an Sach 9,9 anknüpft und Ps 118,25f auf die Person Jesu bezieht. Die Akklamation „Osanna, gelobt sei der kommt im Namen des Herrn“ (ὠσαννά· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου) wird hier ausdrücklich mit „der König Israels“ (ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ) verbunden.

1.2.2 Daß Jesu Königtum im irdischen und politischen Sinn mißverstanden werden konnte, zeigt der Schluß der Speisungsgeschichte Joh 6,15, wo das Volk Jesus zum „König“ machen will. Dasselbe Mißverständnis läßt der Prozeß vor Pilatus erkennen, bei dem Jesus wie in den synoptischen Evangelien als „König der Juden“ (βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) angeklagt wird und als solcher, wie die Kreuzesinschrift zeigt, verurteilt worden ist (vgl. 18,33–35; 19,12d.19–22).

1.2.3 Im Gespräch mit Pilatus wird von Jesus in Joh 18,36f jedoch zum Ausdruck gebracht, was unter seinem Königtum zu verstehen ist: Es ist keine irdische Herrschaft, weswegen seine Anhänger auch nicht für ihn kämpfen, sondern sein Königtum besteht darin, daß er als Offenbarer Gottes in die Welt gekommen ist und für die Wahrheit Zeugnis ablegt: „Dazu bin ich geboren und dazu bin ich in die Welt gekommen, daß ich Zeugnis ablege für die Wahrheit“ (ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ). Sein Kö-

nigtum besteht nicht in der Machtentfaltung, sondern im Offenbarungshandeln, bei dem er Menschen mit der Wahrheit Gottes konfrontiert.

1.3 Verwandte Prädikationen

1.3.1 Eine enge Beziehung zur Messianologie besitzt die Prädikation „der Heilige Gottes“. Das geht aus der johanneischen Fassung des Petrusbekenntnisses in Joh 6,69 hervor, wo es nicht wie bei den Synoptikern heißt: „Du bist der Christus“ (Mk 8,29; vgl. Mt 16,16; Lk 9,20), sondern bei dem Petrus sagt: „Du bist der Heilige Gottes“ (σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ). Das Heiligsein entspricht dem Auserwählt- und Gesalbtheitsein des messianischen Königs.

1.3.2 In denselben Zusammenhang gehört die altertümliche Prädikation „Dieser ist der Erwählte Gottes“ (οὗτός ἐστιν ὁ ἐκλεκτός τοῦ Θεοῦ), die am Ende des Täuferberichtes über Jesu Taufe Joh 1,34 in zahlreichen Handschriften als Variante zu „Dieser ist der Sohn Gottes“ (οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ) auftaucht. Damit ist das Erwähltsein des Menschgewordenen besonders hervorgehoben, und es spricht einiges dafür, daß diese Lesart die traditionsgeschichtlich ursprüngliche ist, die der 4. Evangelist hier übernommen hat, zumal er gerade in Joh 1 bewußt die verschiedensten Hoheitstitel nebeneinandergestellt hat („Gottessohn“ folgt in 1,49). Höchstwahrscheinlich ist diese Formulierung erst nachträglich durch Angleichung an die Synoptiker verändert worden.

2. „Der Sohn Gottes“ und „der Sohn“

2.1 Die traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen

2.1.1 Die Bezeichnung „der Sohn Gottes“ (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ) entstammt ursprünglich der Messianologie, wie im Alten Testament vor allem 2 Sam 7,14 und Ps 2,7 erkennen lassen; das geht auch aus dem Florilegium von Höhle 4 von Qumran deutlich hervor (4Q 174 Kol. III,11f). Diese Herkunft ist im Bekenntnis des Natanael in Joh 1,49 noch deutlich sichtbar: „Du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels“. Die Gottessohnschaft Jesu wurde im Urchristentum aber auch in einen anderen Zusammenhang gestellt. So war die Erzählung von Jesu Taufe Ausgangspunkt für eine eigenständige Entwicklung, wonach Jesus als „Sohn Gottes“ Geiststräger gewesen ist und in der Kraft des Geistes gehandelt hat (vgl. § 29). Auch wenn diese Auffassung im 4. Evangelium zurücktritt, zeigt

sie sich doch in Joh 1,32–34 und 7,39b, sofern Jesus bei seiner Taufe als Geiststräger und Geistspender gekennzeichnet wird, jedoch zu seinen Lebzeiten einziger Geiststräger geblieben ist. Dazu kam eine weitere Tradition, die in Joh 3,16f erkennbar ist, wonach Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat; allerdings spielt in der johanneischen Sendungschristologie die Relation von Vater und Sohn eine größere Rolle (vgl. § 33). Sodann ist es auch zur Übernahme des Gottessohnitels in der Bekenntnisüberlieferung gekommen, wie aus Joh 3,18; 20,31 und 1 Joh 4,15; 5,5 hervorgeht (jeweils verbunden mit πιστεύειν oder ὁμολογεῖν).

2.1.2 Einen anderen Ursprung hat die Bezeichnung „der Sohn“ (ὁ υἱός). Während bei „Gottessohn“ die Relation von „Sohn“ und „Gott“ maßgebend ist, geht es bei dem absoluten „der Sohn“ um die Relation zu „der Vater“ (ὁ πατήρ). Zielt die Gottessohnschaft auf die Beauftragung und Legitimation, so das Sohnsein auf die Gemeinschaft mit dem Vater und die darin beruhende Offenbarungsfunktion. Das geht bereits aus dem der johanneischen Tradition nahestehenden Wort der Logienquelle Mt 11,27/Lk 10,22 hervor: Das gegenseitige „Erkennen“ (γινώσκειν) von Vater und Sohn begründet das Offenbarungshandeln des Sohnes; daher lautet der Schluß: „und wem der Sohn es offenbaren will“ (καὶ ὃ ἔὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψει). Die Auffassung von der wechselseitigen Erkenntnis von Vater und Sohn wurde für das johanneische Offenbarungsverständnis grundlegend; so heißt es in Joh 10,15, daß Jesus die Seinen erkennt und sie ihn erkennen, „gleichwie mich der Vater erkennt und ich den Vater erkenne“ (καθὼς γινώσκει με ὁ πατήρ καὶ γὼ γινώσκω τὸν πατέρα, vgl. 17,25). Dieses Motiv hat seine spezifische Zuspitzung in dem Gedanken der Einheit von Vater und Sohn in Joh 10,30 erhalten.

2.1.3 Im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen sind die beiden Traditionen miteinander verschmolzen, „der Sohn Gottes“ und „der Sohn“ können daher nebeneinander gebraucht und ausgetauscht werden. Immerhin läßt sich die ehemals selbständige Ausprägung beider Bezeichnungen noch erkennen. Die Prädikation ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ kommt im Evangelium 9mal, in den Briefen 14mal vor; das absolute ὁ υἱός begegnet im Evangelium 15mal und in den Briefen 6mal. Interessant für den Verschmelzungsprozeß ist, daß in den Briefen auch die Formulierung ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς auftaucht (vgl. 2 Joh 3 und 1 Joh 1,3).

2.2 Die Bedeutung für die johanneische Christologie

2.2.1 Trotz der noch gut erkennbaren Herkunft des Titels „Gottessohn“ aus der Messianologie hat ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ in der johanneischen

Christologie in Verbindung mit ὁ υἱός eine selbständige Bedeutung gewonnen. Die beiden Bezeichnungen werden daher weitgehend unabhängig von den eigentlich messianologischen Prädikationen gebraucht. Das hängt einerseits mit der Prävalenz des Sendungsgedankens, andererseits mit dem Motiv der Einheit von Sohn und Vater zusammen. Von hier aus hat der Titel „Gottessohn“ bzw. „Sohn“ seine zentrale Stellung in der johanneischen Christologie erhalten. Wie die Logos-Bezeichnung die Menschwerdung kennzeichnet und insofern allen anderen Prädikationen vorgeordnet ist, so ist der Hoheitstitel „Sohn“ bzw. „Gottessohn“ den übrigen Kennzeichnungen des Menschgewordenen übergeordnet.

2.2.2 Ebenso wie innerhalb der Messianologie ist aber durch die Verbindung sowohl mit dem Sendungsmotiv als auch mit der gegenseitigen Erkenntnis von Vater und Sohn deutlich, daß die Gottessohnschaft in der johanneischen Theologie nicht naturhaft, sondern relational und funktional verstanden wird. Der inkarnierte Logos ist Mensch und nimmt als Mensch die ihm übertragene Vollmacht und Offenbarungsfunktion wahr, aufgrund deren er als „Sohn Gottes“ bzw. als „Sohn“ bezeichnet wird. Auch die Aussagen über Jesu Geistträgerschaft und über seine Wundermacht heben das nicht auf, ebensowenig die Aussagen über Jesu besonderes Wissen, weil all diese Motive in Zusammenhang mit der gewährten Offenbarervollmacht stehen. Man würde einen wesentlichen Zug der johanneischen Christologie verkennen, wenn hier die genuin alttestamentlich-jüdischen Denkvoraussetzungen übersehen werden.

2.2.3 Dem Sohn als Offenbarer ist von Gott alles anvertraut: „Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben“ (ὁ πατήρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, Joh 3,35; vgl. 17,2). Er ist Repräsentant Gottes und sein Stellvertreter auf Erden. Wer den Sohn sieht und an ihn glaubt, hat daher das ewige Leben (6,40; 3,36) und besitzt wahre Freiheit (8,32.36); auch sieht er in dem Sohn zugleich den Vater (12,45; 14,9). Sowenig der Sohn etwas von sich aus tut, so sehr tut er alles, was Wille und Werk des Vaters ist (5,19f). Als dem Heilbringer der Welt ist ihm daher das Gericht ebenso wie das „Lebendigmachen“ (ζωοποιεῖν) übertragen (3,18–21; 5,21–23.26f). Indem der Sohn nichts als den Willen Gottes erfüllt, offenbart und vertritt er Gott.

2.2.4 Es überrascht nicht, daß bei der zentralen Bedeutung dieses Hoheitstitels auch in den Auseinandersetzungen mit den Gegnern die Sohnschaft eine entscheidende Rolle spielt. Schon in Joh 5,18 heißt es, daß er Gott Vater genannt und sich damit „Gott gleichgemacht“ habe (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ). Nach 10,33–39 ist gerade der Anspruch, „Sohn Gottes“ zu sein, Anlaß für den Vorwurf der „Gotteslästerung“ (βλασφημία). Schließlic ist nach 19,7 die Tatsache, „daß er sich selbst

zum Sohn Gottes gemacht hat“ (ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν), das ausschlaggebende Argument der jüdischen Ankläger vor Pilatus und in Verbindung mit dem Vorwurf, er wolle der „König der Juden“ sein, der Grund für Jesu Verurteilung (19,15.16a). „Sich selbst zu Gott machen“ und „Sohn Gottes sein“ wird hierbei als gleichbedeutend angesehen, was auf dem Hintergrund der Aussage über die Einheit von Vater und Sohn in Joh 10,30 zu verstehen ist (vgl. 3.2.1).

3. Jesus als „Menschensohn“

3.1 Voraussetzungen

3.1.1 Die Bezeichnung hat bekanntlich nichts mit Menschsein und Menschlichkeit zu tun (so erstmals bei *Ignatius von Antiochien*), sondern sie kennzeichnet ihrer Herkunft nach, wie aus Dan 7,13f zu entnehmen ist, eine himmlische Gestalt „wie ein Mensch(ensohn)“, מְשִׁיכַתְּ אֱנוֹשׁ. Es handelt sich ursprünglich wohl um das himmlische Urbild des Menschen; ihm wurden dann eschatologische Aufgaben übertragen, die er in Stellvertretung Gottes durchzuführen hatte. Diese Bezeichnung ist im Frühjudentum auch titular verwendet worden, wie aus den Bilderreden des äthiopischen Henoch-Buches hervorgeht. Im Urchristentum wurde die Bezeichnung zunächst auf Jesus als Wiederkommenden und Richter angewandt, alsbald aber auch auf das vollmächtige, gerichtsrelevante Wirken des irdischen Jesus bezogen, und schließlich wurde sie mit Jesu Tod und Auferstehung in Beziehung gesetzt.

3.1.2 In der johanneischen Tradition ist dieser Sachzusammenhang noch deutlich erkennbar, wenn in Joh 5,27 von der Übertragung der Gerichtsfunktion auf Jesus die Rede ist und hinzugefügt wird: „weil er (der) Menschensohn ist“ (ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν). Nur an dieser Stelle und in Offb 1,13; 14,14 kommt im Neuen Testament die Wortform υἱὸς ἀνθρώπου vor, in Joh 5,27 zudem ohne die Vergleichspartikel aus Dan 7,13 (LXX/Theod ὡς bzw. ὅμοιον), die an den beiden Stellen der Offenbarung beibehalten ist (ὅμοιον). Sonst wird im 4. Evangelium die im Urchristentum üblich gewordene doppelte, den titularen Charakter hervorhebende Determinierung „der Sohn des Menschen“ = „der Menschensohn“ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) gebraucht. In Korrelation zu der Aussage über den richtenden Menschensohn in Joh 5,27 heißt es in 6,27, hier in der titularen Fassung, daß der Menschensohn das ewige Leben „gibt“.

3.2 Die johanneische Rezeption

3.2.1 Was die Menschensohn-Aussagen des Johannesevangeliums – in den Johannesbriefen kommen sie nicht vor – besonders auszeichnet, ist die Verbindung mit dem Präexistenz- und Sendungsmotiv einerseits und mit dem Erhöhungs- und Verherrlichungsmotiv andererseits, also die konsequente Verschränkung mit zentralen Aussagen der johanneischen Christologie. Unter dieser Voraussetzung wird dann auch verständlich, daß Aussagen über den „Menschensohn“ und den „Gottessohn“ bzw. „Sohn“ nebeneinanderstehen und sich gegenseitig vertreten können, was jedoch die jeweils eigenständige Prägung dieser Bezeichnungen nicht aufhebt.

3.2.2 Besonders kennzeichnend für die Verschränkung mit spezifisch johanneischen Motiven ist Joh 3,13: „Niemand ist hinaufgestiegen in den Himmel außer dem, der aus dem Himmel herabgekommen ist, der Menschensohn“ (οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), womit 6,33.38.41f.50f zu vergleichen ist. Mit 3,13 korrespondiert 6,62: „Wenn ihr nun den Menschensohn dorthin aufsteigen seht, wo er zuvor gewesen ist ...“ (ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον). Präexistenz und Hingang zum Vater sind hierbei vorausgesetzt.

3.2.3 Ebenso kennzeichnend ist die Verklammerung mit der johanneischen Christologie dort, wo von einem „Erhöht-“ und „Verherrlichtwerden“ (ὕψωθῆναι und δοξασθῆναι) im Zusammenhang mit Jesu Tod die Rede ist. In der typologischen Aussage Joh 3,14, die sich auf die Erhöhung der Schlange durch Mose in der Wüste bezieht, ist in Verbindung mit der Menschensohnbezeichnung erstmals von der Kreuzigung im Sinne des „Erhöhtwerdens“ gesprochen: „Gleichwie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden“ (καθὼς Μωϋσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου). Entsprechend heißt es auch in 12,34c: „der Menschensohn muß erhöht werden“ (zu δεῖ vgl. Mk 8,31 parr). Hinzu kommt die an Gegner gerichtete Aussage in 8,28: „Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin“ (ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι), was sich im Sinn von 19,37 auf das künftige Schauen dessen bezieht, „welchen sie durchbohrt haben“ (ὄψονται εἰς ὃν ἐξέκέντησαν). Schließlich wird von dem „Verherrlichtwerden“ des Menschensohnes in 12,23 im Zusammenhang der für Jesus vorherbestimmten Stunde gesprochen: „Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde“ (ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου); entsprechend heißt es in 13,31:

„Jetzt wurde der Menschensohn verherrlicht“ (νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου).

3.2.4 In diesen Zusammenhang gehört schließlich noch Joh 1,51 mit dem Motiv des geöffneten Himmels und der Engel Gottes, die auf- und niedersteigen „auf den Menschensohn“ (... ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου), womit die bleibende Verbindung des zur Erde herabgekommenen Menschensohnes mit Gott und der himmlischen Welt zum Ausdruck gebracht wird (unter Rückgriff auf Motive aus Gen 28,12). Wenn dabei gesagt wird, daß die Jünger dieses „sehen“ werden, dann heißt das, daß ihnen die Augen für die stete lebendige Bindung Jesu an Gott geöffnet werden.

3.2.5 In den Synoptikern wird bekanntlich der Menschensohntitel nur in Selbstaussagen Jesu verwendet, so daß ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου geradezu ein „ich“ vertreten kann. Das gilt auch für die Mehrheit der johanneischen Menschensohnaussagen. In 9,35 ist daneben aber von einem „glauben an den Menschensohn“ (πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) gesprochen. Der Titel wird hier also auch in Bekenntnisaussagen verwendet. Damit korrespondiert in Joh 12,34d die vom Volk gestellte Frage: „Wer ist dieser Menschensohn?“ (τίς ἐστὶν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου;). Ein derartiger Gebrauch außerhalb der Selbstaussagen begegnet auch in Apg 7,56, wo Stephanus sagt, daß er Jesus als Menschensohn zur Rechten Gottes stehen sieht, ferner in Offb 1,13 und 14,14.

4. Soteriologische Prädikate

4.1 Das „Lamm Gottes“

4.1.1 Ein wegen seiner Stellung wichtiges Hoheitsprädikat ist „das Lamm Gottes“ (ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ) in Joh 1,29.36. Wie bei der Logosprädikation zeigt sich auch an dieser Stelle eine Berührung mit der Johannesoffenbarung, obwohl dort statt ἄμνος das bedeutungsgleiche ἄρνιον verwendet wird. Mehrfach ist in der Offenbarung vom „geschlachteten Lamm“ (τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον) oder vom „Blut des Lammes“ (αἷμα τοῦ ἄρνιου) die Rede (Offb 5,12; 13,8; vgl. 5,6 und 7,14; 12,11). Es wird damit eindeutig auf den Tod und die Heilsfunktion des Sterbens Jesu hingewiesen. Dasselbe ist für „das Lamm Gottes“ in Joh 1,29 vorauszusetzen, zumal die Prädikation hier ergänzt wird durch die interpretierende Wendung „der die Sünde der Welt trägt“ (ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου).

4.1.1.1 Bei Joh 1,29 ist allerdings zunächst offen, ob diese Wendung im Anschluß an die Aussage vom Sündenbock in Lev 16,20–22 vom „Weg-

tragen“ der Sünde handelt, oder ob im Sinn von Jes 53,7f.10–12 das „Auf-sich-Nehmen“ der Sünde gemeint ist. Im einen Fall wäre auf das Ritual des Yom Kippur Bezug genommen, im anderen auf den leidenden Gottesknecht. Das Motiv der in Joh 1,29 vorausgesetzten universalen Beseitigung der Sünde ist jedoch nur in Jes 53 vorgegeben, weswegen diese Stelle als Hintergrund der Aussage anzusehen ist.

4.1.1.2 In Joh 1,29 kommt die Frage hinzu, ob direkt oder indirekt ein Hinweis auf das Passalamm gegeben ist. Wieweit mit der Passaschlachtung in frühjüdischer Zeit der Gedanke der Sündenvergebung verbunden worden ist, ist strittig. Ob dies für die vorjohanneische Tradition, mit der hier gerechnet werden muß, vorauszusetzen ist, muß offen bleiben. Dagegen hat der Evangelist selbst diese Aussage offensichtlich in Beziehung zu Joh 19,36 verstanden, wonach gemäß der Bestimmung für das Passalamm aus Ex 12,10 Jesu Knochen nicht zerbrochen worden sind. Das bedeutet, daß bei ihm der universale Sühnegedanke aus Jes 53 mit der Passatradition verbunden ist (vgl. 1 Kor 5,7b). Beachtenswert ist, daß auf diese Weise im Gesamtkontext des Johannesevangeliums die Prädikation Jesu als Lamm am Anfang und am Ende seines irdischen Wirkens steht.

4.1.2 Eine verwandte Tradition begegnet sonst nur noch in den deuterjohanneischen Teilen. Das gilt für Joh 6,51c: „das Brot, das ich gebe ist mein Fleisch für das Leben der Welt“ (ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς). Hier liegt die im Urchristentum häufige ὑπέρ-Wendung vor, die vielfach die Tilgung der Sünden umschreibt (vgl. 1 Kor 15,3), nun aber nicht rückblickend auf die zu überwindenden Sünden, sondern vorausweisend auf die Teilhabe am Leben ausgerichtet ist, daher die Bedeutung von „zugunsten“ erhält. Daneben gibt es die beiden Aussagen über die „Sühne für unsere Sünden“ (ἰλασμός περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) in 1 Joh 2,2 und 4,10e. Im 1. Johannesbrief ist damit zweimal der Sühnebegriff (ἰλασμός) aufgenommen, der im Neuen Testament ausschließlich hier erscheint (das Verbum ἰλάσκεσθαι begegnet, abgesehen von der speziellen Bedeutung in Luk 18,13, nur in Hebr 2,17, und das davon abgeleitete Substantiv ἰλαστήριον nur Röm 3,25; Hebr 9,5). Eng verwandt damit ist die Aussage in 1 Joh 1,7b: „Das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von aller Sünde“ (τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας).

4.2 Der „Retter der Welt“

4.2.1 Die Bezeichnung „Retter der Welt“ (σωτὴρ τοῦ κόσμου) kommt in Joh 4,42 in Weiterführung der messianologischen Aussagen von 4,25f.29

vor. Während der Titel „Retter“ (σωτήρ) bei Paulus in Phil 3,20 nur für den zur Parusie wiederkommenden Herrn Jesus Christus verwendet wird (in Entsprechung zur zukunftsbezogenen Verwendung von σωτηρία und σωθῆναι), begegnen gegenwartsbezogene Aussagen über Jesus als „Retter“ auch in den deuteropaulinischen Pastoralbriefen (2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6; dort aber gleichzeitig als Gottesbezeichnung). Im 4. Evangelium erscheint diese Prädikation nur einmal in der bekenntnisartigen Aussage Joh 4,42c: „Wir wissen, daß dieser wahrhaftig der Retter der Welt ist“ (οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου). Wie bei „Lamm Gottes“ ist für den Evangelisten die universale Dimension entscheidend.

4.2.2 Entsprechend wird in 1 Joh 4,14b in Gestalt einer Glaubensformel gesagt: „Der Vater hat den Sohn als Retter der Welt gesandt“ (ὁ πατήρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου). Das entspricht der zentralen soteriologischen Aussage in Joh 3,16f, wo von der Sendung und Hingabe des Sohnes die Rede ist, „damit die Welt durch ihn gerettet werde“ (ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ). Dieser Gedanke wird in 12,47 nochmals aufgenommen.

5. Weitere Hoheitsaussagen

5.1 Jesus als „Herr“

5.1.1 Sehr häufig begegnet im Johannesevangelium die Anrede „Herr“ (κύριε, vgl. Konkordanz). Demgegenüber taucht „der Herr“ (ὁ κύριος) außerhalb der Ostergeschichten nur selten und unbetont auf (4,1 varia lectio; 6,23; 11,2). Bezeichnend ist, daß „der Herr“ in Joh 13,13f mit „der Lehrer“ (ὁ διδάσκαλος) parallelisiert wird (vgl. auch 13,16; 15,15.20), also kein besonderes hoheitliches Gewicht im Zusammenhang mit dem irdischen Wirken Jesu hat.

5.1.2 Etwas anders liegen die Dinge bei Jesu Auferstehung. Gleich in Joh 20,2 wird die Bezeichnung „der Herr“ verwendet; in 20,18.20.25 ist vom Sehen „des Herrn“ die Rede, und in 20,13 begegnet die Wendung „mein Herr“ (ὁ κύριός μου). Schließlich lautet in 20,28 das Bekenntnis des Thomas: „Mein Herr und mein Gott“ (ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου). Dazu kommt aus der deuteriojohanneischen Tradition noch Joh 21,7.12, wo es heißt: „Es ist der Herr“ (ὁ κύριός ἐστιν) bzw. „Sie wußten, daß es der Herr ist“ (εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν). Daran wird deutlich, daß in der johanneischen Tradition die Prädikation noch als spezielle Bezeichnung des Auferstandenen bekannt war. In den Johannesbriefen begegnet weder die Anrede κύριε noch das absolute ὁ κύριος.

5.2 Die Bezeichnung *μονογενής*

5.2.1 Nur innerhalb der johanneischen Christologie begegnet der Begriff *μονογενής*. Er hat gemäß griechischem Sprachgebrauch die Bedeutung „einzig“ (*unicus*; vgl. Lk 7,12; 8,42; 9,38) und ist zu unterscheiden von dem in altkirchlicher Tradition verwendeten Begriff *μονογεννητός*, der die Bedeutung „einzig geboren“ bzw. „eingeboren“ hat. In der johanneischen Tradition kommt *μονογενής* zunächst als Adjektiv vor, so in Joh 3,16 „der einzige Sohn“ (ὁ υἱὸς ὁ μονογενής), in 3,18 „der einzige Sohn Gottes“ (ὁ μονογενής υἱὸς τοῦ θεοῦ) und in 1 Joh 4,9 „sein (Gottes) einziger Sohn“ (ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ μονογενής). In all diesen Fällen soll hervorgehoben werden, daß es sich um den einen Sohn und damit um den einen Offenbarer und Heilbringer handelt; in diesem Sinn kann in Joh 14,6c gesagt werden: „Niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ).

5.2.2 Eine spezielle Verwendung liegt in Joh 1,14 vor. Dort wird gesagt, daß wir die Herrlichkeit des Fleischgewordenen sahen, „eine Herrlichkeit als des Einzigen vom Vater“ (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός). Hier ist das Adjektiv substantiviert und in den Zusammenhang mit der Inkarnation gerückt. Es ist zwar nicht determiniert, wird jedoch in einem titularen Sinn gebraucht. Es geht um die Einzigkeit des fleischgewordenen Wortes und dessen Heilsfunktion.

5.2.3 Noch schwieriger liegen die Dinge in Joh 1,18, zumal dort die handschriftliche Überlieferung nicht einheitlich ist. Die Variante „der einzige Sohn“ (ὁ μονογενής υἱός) dürfte eine Angleichung an Joh 3,16.18 und 1 Joh 4,9 sein; sie begegnet zudem nicht in den ältesten Handschriften. Die Variante „der einzige Gott“ (ὁ μονογενής θεός) ist unter Voraussetzung der ursprünglichen Bedeutung von *μονογενής* an dieser Stelle unmöglich; sie setzt die spätere Interpretation von *μονογενής* im Sinne von *μονογεννητός* bzw. die ausgebildete Trinitätslehre voraus. So bleibt nur die Lesart „Der Einzige, Gott, der am Schoße des Vaters ist“ (*μονογενής θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*) als ursprünglich übrig. Wie in 1,14 ist das Wort undeterminiert und hat auch hier titulare Bedeutung: „der Einzige“; dem ist in 1,18 sowohl „Gott“ als auch „der am Schoß des Vaters ist“ appositionell zugeordnet. Damit stellt sich die Frage, wie es mit der Bezeichnung Jesu als „Gott“ im Johannesevangelium steht.

5.3 Jesus als „Gott“

5.3.1 In 1,18 wird wiederaufgenommen, was in 1,1c mit „Gott war das Wort“ (θεός ἦν ὁ λόγος) zum Ausdruck gebracht ist. Bezeichnet die prädikative, aber undeterminierte Verwendung von „Gott“ (θεός) in 1,1c die Partizipation des Logos an der Gottheit Gottes, ohne daß er mit Gott selbst identisch ist (vgl. 1,1b.2), so geht es in 1,18 um den Einzigem, der als Menschgewordener authentische Kunde von dem einen wahren Gott gebracht hat (ἐκείνος ἐξηγήσατο). Daß er „am Schoß des Vaters ist“, verweist auf den Präexistenten ebenso wie den Postexistenten (daher das Partizip Präsens ὁ ὢν). Darin gründet, daß er an Gottes Wirklichkeit partizipiert und in diesem Sinn selbst als „Gott“ bezeichnet werden kann. So ist 1,18 zu übersetzen: „der Einzige, der Gott ist“, was besagt, daß er in göttlicher Vollmacht und Funktion wirkt und damit Gott repräsentiert und vertritt. Im Blick auf den Menschgewordenen gilt deshalb, daß jeder, der Jesus sieht, in ihm den Vater, also Gott, erkennt (12,45; 14,9).

5.3.2 In Joh 20,28 bekennt Thomas, nachdem ihm der Auferstandene erschienen ist: „Mein Herr und mein Gott“ (ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου). Wie bei der Aussage der Maria Magdalena „mein Herr“ (ὁ κύριός μου) in 20,13 liegt auch bei dem Bekenntnis des Thomas der Ton auf dem Personalpronomen. Es handelt sich um eine relationale Aussage aus der Sicht des Jüngers, der in dem Auferstandenen den Vater und damit die Zuwendung Gottes erkennt. So sehr dabei der Charakter eines Bekenntnisses hervorgehoben ist, so wird doch im Gesamtgefüge des Evangeliums unverkennbar auf Joh 1,1c.18 zurückgegriffen. Geht es in 1,1c um den Präexistenten, in 1,18 um den Menschgewordenen, so hier in 20,28 um den Auferstandenen, der zugleich der Postexistente an der Seite des Vaters ist (vgl. ὁ ὢν in 1,18). Das Bekenntnis Joh 20,28 ist nicht nur das abschließende, sondern zugleich das höchste Prädikat, das im 4. Evangelium ausgesprochen wird.

5.3.3 Das Bekenntnis zu Jesus als Gott steht in Zusammenhang mit den Aussagen über die Einheit des Sohnes mit dem Vater und über das Sehen des Vaters in dem Sohn (10,30; 12,45; 14,9). Es ist aber sehr bezeichnend, daß der Evangelist diese Prädikation nicht im Blick auf den irdischen Jesus verwendet. Er bringt damit zum Ausdruck, daß die Gemeinschaft des Menschgewordenen mit dem Vater noch einmal etwas anderes ist als die Partizipation an der himmlischen Wirklichkeit Gottes.

6. Die johanneische Verwendung von Hoheitsaussagen

6.1 Im 4. Evangelium sind traditionelle Prädikationen mit spezifisch johanneischen Hoheitsaussagen verbunden. Aber auch die übernommenen Titulaturen sind in charakteristischer Weise transformiert. So ergibt sich ein Gesamtgefüge, das für die johanneische Sicht von Jesu Würde und Funktion höchst aufschlußreich ist.

6.2 Geht man von den traditionellen urchristlichen Hoheitsbezeichnungen aus, so zeigt sich, daß mit den messianologischen Prädikationen die Verankerung der Christologie in der alttestamentlichen Verheißungstradition stark betont wird. Demgegenüber zeigt die Verwendung von „Sohn“ und „Gottessohn“ sowie von „Menschensohn“ eine charakteristische Weiterentwicklung, die vermutlich schon in vorjohanneischer Zeit begonnen hat. Was auffällt, ist die auf die Osterzeugnisse beschränkte Verwendung von „Kyrios“.

6.3 Eine stärkere Bedeutung als in anderen urchristlichen Schriften haben die Bezeichnungen „Lamm Gottes“ und „Retter der Welt“ trotz ihres nur vereinzelt Vorkommens erfahren. Aufschlußreich ist dabei, daß in beiden Fällen die universale Dimension des Heilshandelns Jesu Christi hervorgehoben wird.

6.4 Von besonderem Gewicht sind natürlich die genuin johanneischen Prädikationen. Dabei steht der „Logos“-Begriff an erster Stelle. Er ist durch seine Verankerung in der Präexistenz und seine Verwendung bei der Menschwerdung die entscheidende Voraussetzung für alle anderen Hoheitsaussagen. Damit eng verbunden ist die Bezeichnung *μονογενής*, womit die Einzigkeit und Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus hervorgehoben wird. Daß schließlich auch der Begriff „Gott“ auf den himmlischen wie den irdischen Jesus angewandt werden kann, ist bedingt durch das theozentrische Offenbarungsverständnis. Daß der menschgewordene Jesus „eins“ ist mit dem Vater und daß in ihm der Vater „geschaut“ werden kann, ist Ausdruck dafür, daß der Präexistente wie der Menschgewordene in der Einheit mit Gott wirkt.

§ 36 Das Heilshandeln des Offenbarers

1. Jesu Offenbarerfunktion

Rudolf Bultmann hat mit Recht betont, daß das Offenbarungsgeschehen im 4. Evangelium eine zentrale Stellung einnimmt und daß dementsprechend Jesus als der Offenbarer verstanden und dargestellt wird. Wenn er allerdings formuliert: „So zeigt sich schließlich, daß Jesus als der Offenbarer Gottes nichts offenbart, als daß er der Offenbarer ist“ (Theologie S. 418), dann ist dieser Satz nur bedingt zutreffend. Unbestritten ist natürlich, daß die Person des Offenbarers im Vordergrund steht; doch hebt das eine konkrete inhaltliche Aussage über sein Offenbarungshandeln nicht auf. Es geht um das Offenbarungsgeschehen, das den Menschen Heil und Leben bringt.

1.1 Offenbarung als Heilsverwirklichung

Der entscheidende Inhalt der Offenbarung ist die uneingeschränkte Verwirklichung des Heils. Dazu ist Jesus von Gott gesandt, und dies ist das Werk, das ihm zur „Rettung der Welt“ aufgetragen ist.

1.1.1 In dem Schlüsseltext Joh 3,16 stoßen wir auf eine geprägte, offensichtlich bereits der vorjohanneischen Tradition zugehörige Aussage, in der die Liebe Gottes und die Hingabe des einzigen Sohnes heilstiftende Funktion für den ganzen Kosmos haben, und zwar in der Weise, daß jeder Glaubende das ewige Leben empfangen kann: „So hat Gott die Welt geliebt, daß er den einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengelange, sondern das ewige Leben habe“ (οὕτως ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον). Die anschließende Aussage 3,17, daß Gott den Sohn „nicht in die Welt gesandt hat, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde“ (οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ), wird in 3,18 so erläutert, daß der Glaubende „nicht gerichtet wird“, während der Nicht-Glaubende „schon gerich-

tet ist“ (ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται, ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται). Dieses Offenbarungsgeschehen ist nach 3,19 κρίσις in dem Sinne, daß hier eine eschatologische „Scheidung“ erfolgt. Das Rettungshandeln, das der ganzen Welt gilt, kommt dann zu seinem Ziel, wenn Menschen sich nach 3,20f vom aufstrahlenden Licht überführen lassen und bereit sind, „die Wahrheit zu tun“ (ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν).

1.1.2 Diese Aussagen werden in 1 Joh 4,7–10,14 wieder aufgenommen. Auch dort geht es um die Offenbarung der Liebe Gottes, die in der Sendung des Sohnes und der Rettung der Welt wirksam wird. Das wird in 4,9 in Gestalt einer geprägten Aussage zusammengefaßt: „Darin ist die Liebe Gottes unter uns offenbar geworden, daß Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben werden“ (ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ). In 4,7f und 4,10 wird dies im Blick auf die Liebestat Gottes und im Blick auf die Sühne für unsere Sünden erläutert. Nach 4,11 ist in der Liebestat Gottes unsere Liebe begründet; denn „er hat uns zuerst geliebt“ (ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς, 4,19). Anders als in Joh 3,16f ist hier nicht vom Glauben, wohl aber in Entsprechung dazu von der Liebe zu Gott (ἀγαπᾶν τὸν θεόν, 1 Joh 4,10.20f; 5,2) und vom „Erkennen“ Gottes die Rede (γινώσκειν τὸν θεόν, 1 Joh 4,7f).

1.2 Offenbarung als Vermittlung des ewigen Lebens

Wesentlich bei der Offenbarung ist die Vermittlung des Heils und die universale Zielsetzung des rettenden Handelns Gottes durch seinen Sohn (vgl. noch Joh 12,27 und 6,33.35; 1 Joh 1,2; 5,11f u.ö.). Die Verwirklichung des Heils besteht in der Gabe des „ewigen Lebens“.

1.2.1 Diese Gabe des „ewigen Lebens“ wird in der Gegenwart gewährt und nicht erst in der Zukunft, wie das sonst in der urchristlichen Überlieferung der Fall ist. Während eine gegenwartsbezogene Verwendung von „retten“ und „Rettung“ auch außerhalb der johanneischen Tradition bisweilen begegnet (vgl. nur Eph 2,5; Tit 3,5 oder Apg 4,12), wird ζῶν ἀιώνιος, „ewiges Leben“, anderweitig grundsätzlich nur für das zukünftige Leben verwendet. Anders in der johanneischen Theologie: Wie nach Joh 3,18–21 Rettung und Gericht bereits in der Gegenwart erfolgen, so ereignet sich auch jetzt schon für die Glaubenden Auferweckung von den Toten und Teilhabe am ewigen Leben.

1.2.2 Zentrale Bedeutung hat dafür der Abschnitt Joh 5,19–27.30. In Joh 5,21 heißt es: „Denn wie der Vater die Toten erweckt und lebendig

macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will“ (ὡσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζῶοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὐκ θέλει ζῶοποιεῖ); der Vater hat ja nach 3,35 alles dem Sohn übergeben. Entsprechend wird in 5,22f gesagt, daß dem Sohn alles Gericht übergeben ist. Die Aussage von 5,21 wird in 5,24 mit einem Amen-amen-Wort neu aufgenommen und formuliert, daß der Glaubende an dem ewigen Leben bereits teilhat und „aus dem Tode in das Leben hinübergeschritten ist“ (μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν). Das wird in 5,25 nochmals unterstrichen mit dem Satz: „Amen amen ich sage euch: die Stunde kommt und ist schon jetzt, daß die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die sie hören, werden leben“ (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν). An dieser Stelle haben wir es wieder mit einem offensichtlich aus der vorjohanneischen Tradition übernommenen „Kernlogion“ zu tun, das der Evangelist im Kontext erläutert hat (vgl. auch 1 Joh 3,14; 5,11f). In christologischer Hinsicht ist noch besonders interessant, daß in Joh 5,26 hinzugefügt wird: „Denn wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben“ (ὡσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ, vgl. 10,18). Das ist nach 5,21 die Voraussetzung für seine Vollmacht zum „Lebendigmachen“ (ζῶοποιεῖν) und nach 5,27 die Voraussetzung für seine Vollmacht zur Durchführung des Gerichtes (vgl. 5,22f). In V.30 wird abschließend gesagt, daß Jesus von sich aus nichts tun kann, sondern dabei nur den Willen dessen erfüllt, der ihn gesandt hat, womit die Einleitung in V.19f wiederaufgenommen wird. Der Text in 5,28f mit der Vorstellung von der Auferweckung aus den Gräbern ist gegenüber diesen Aussagen eine deuterojohanneische Ergänzung im traditionellen Sinn, die überdies den Zusammenhang von 5,27 und 5,30 unterbricht.

1.2.3 Veranschaulicht wird das spezifisch johanneische Verständnis von „Leben“ (ζωή) im Zusammenhang der Zeichenhandlung Joh 11,1–44. In der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus wird narrativ entfaltet, was in der Rede über die Vollmacht des Sohnes in Joh 5,19–27.30 thematisiert worden ist: Jesus kann ebenso wie der Vater „lebendig machen“ (ζῶοποιεῖν), und er tut dies bereits in der Gegenwart. Die Auferweckung des Lazarus ist zwar noch keine endgültige Aufhebung des Todes für den Betroffenen, wohl aber eine Teilhabe am ewigen Leben, die durch den Tod nicht mehr tangiert wird. Darum heißt es Joh 11,25f in dem Wort an Marta: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben“ (ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καὶ ἀποθάνη ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ

πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα). Es geht um den, der selbst die Auferstehung und das Leben ist und Auferstehung und Leben vermittelt, und es geht für die Glaubenden um das Widerfahrnis, daß der Tod durch das Leben überwunden wird.

2. Jesu irdisches Wirken

2.1 Jesu Handeln und Reden als Werk Gottes

2.1.1 Worte und Werke Jesu gehören nach dem Verständnis des Evangelisten so eng zusammen, daß die „Worte“ geradezu unter die „Werke“ subsumiert werden können; Jesu Worte und Werke sind dabei identisch, und sie sind gleichzeitig die Werke Gottes. Das geht unmißverständlich aus Joh 14,10b hervor: „Die Worte, die ich euch sage, rede ich nicht von mir aus, sondern der Vater, der in mir bleibt, tut seine Werke“ (τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ’ ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ, ὁ δὲ πατήρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ). Die „Worte Gottes“ (ῥήματα τοῦ θεοῦ) und „meine Worte“ (ῥήματά μου) sind daher gleichbedeutend (vgl. 3,34; 8,47; 17,8 mit 5,47; 6,63.68; 12,47f; 15,7). In Joh 8,28b heißt es: „Von mir aus tue ich nichts, sondern was mich der Vater gelehrt hat, das rede ich“ (ἀπ’ ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ ταῦτα λαλῶ, vgl. 8,38; 14,10; 15,22.24). Das hat seine Entsprechung darin, daß Jesus selbst nach Joh 5,19f nichts anderes tut, als das zu verwirklichen, was er „den Vater tun sieht“ (βλέπειν τὸν πατέρα ποιοῦντα). Worte und Werke Jesu stellen demnach eine Einheit dar und stehen ihrerseits in unlösbarem Zusammenhang mit dem Handeln Gottes. Sie sind als Selbstoffenbarung Jesu zugleich Gottes eigenes Wort. Deshalb besitzt die Aussage von 3,34 besondere Bedeutung: „Denn welchen Gott gesandt hat, der redet Gottes Worte“ (ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ).

2.1.2 Bei den Taten und Worten Jesu geht es demnach um die Durchführung des Auftrags, den der Sohn vom Vater empfangen hat. Es geht um das „Werk“ bzw. die „Werke“, die ihm zur Verwirklichung und Vollendung aufgetragen sind. Während dabei meist der Begriff ἔργα, „Werke“, im Plural verwendet wird (so in 5,20.36a; 9,3.4; 10,32.37), wird an den beiden Stellen 4,34 und 17,4 τὸ ἔργον im Singular gebraucht, und zwar wie in 5,36a in Verbindung mit dem Verbum „vollenden“ (τελειῶν). Dabei geht es sowohl in 4,34 als auch in 17,4 um die Gesamtheit des Auftrags und des Wirkens Jesu, das er durchzuführen hat. Nicht zufällig heißt es dann im letzten Kreuzeswort 19,30: „Es ist vollendet“ (τετέλεσται); Jesus hat sein ihm übertragenes Werk zum Abschluß gebracht.

2.1.3 Gelegentlich ist auch die Rede von „Werken Gottes“, die die Menschen tun bzw. nicht tun (so einerseits Joh 3,21; 6,28f; 8,39; 14,12 und andererseits 3,19f; 7,7; 8,41). Diese ἔργα haben nichts mit den paulinischen „Gesetzeswerken“ (ἔργα νόμου) zu tun, sondern sind Taten, die dem Willen Gottes entsprechen, welche diejenigen vollbringen können, die seine Offenbarung anerkennen und annehmen (vgl. die Verwendung des Begriffs der „Werke“ im Jakobusbrief). Die Werke Jesu haben für dieses menschliche Handeln eine paradigmatische Funktion, sofern es um die uneingeschränkte Verwirklichung des Willens Gottes geht.

2.2 Die Werke Jesu als „Zeichen“

Die grundsätzliche Zusammengehörigkeit von Worten und Werken Jesu schließt nicht aus, daß nebeneinander von beiden berichtet wird. Unter den Stellen, die von Jesu Werken handeln, sind diejenigen noch besonders hervorzuheben, die betonen, daß seine Werke Zeugnis für ihn ablegen (so 5,36b; 10,25; vgl. auch 14,11). Diese Taten sind nichts anderes als σημεῖα, „Zeichen“, für Jesu Person und Wort.

2.2.1 Eine ganze Reihe von Wundererzählungen hat der Evangelist aus der Tradition übernommen (vgl. § 32). Vermutlich ist dort bereits der Begriff „Zeichen“ (σημεῖον) verwendet worden, wie bei Joh 2,11a; 4,54 zu vermuten ist. Auch die Kritik am bloßen Wunderereignis in 4,48, wo „Zeichen und Wunder“ (σημεῖα καὶ τέρατα) nebeneinander vorkommen, hat der Evangelist offensichtlich aus der Tradition übernommen. Er selbst hat für die Wunder Jesu konsequent den Begriff „Zeichen“ verwendet (vgl. 2,23; 3,2; 6,2.14.26; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20,30). Waren schon in der vorjohanneischen Tradition die Wunder stark auf die Person Jesu bezogen, so hat der Evangelist den christologischen Aspekt konsequent zum Tragen gebracht.

2.2.2 Mit dem σημεῖον-Begriff wird von vornherein die Verweiskfunktion herausgestellt. Es geht entscheidend darum, daß Jesu Taten über sich hinausweisen auf seine Person und auf das ihm aufgetragene Werk. Der Evangelist verwendet häufig auch den Begriff „Zeichen“, um auf das Sichtbarwerden der Heilswirklichkeit hinzuweisen. Wo es dagegen um einen ausschließlich an wunderbaren Ereignissen orientierten Glauben geht, ist im johanneischen Sinne (noch) kein echter Glaube entstanden, wie aus Joh 2,23–25; 4,48; 6,14f hervorgeht (vgl. auch 3,1–12).

2.2.3 Die Wunder haben wie alle Taten Jesu keine Bedeutung für sich selbst, sie stehen in einem größeren Zusammenhang. Sie sind für sich genommen auch nicht eindeutig; denn obwohl es sich dabei um Machter-

weise Jesu im Sinn von Offenbarungsgeschehen handelt, werden sie von zahlreichen Menschen in ihrer eigentlichen Bedeutung nicht erfaßt (vgl. Joh 2,23f; 3,2; 6,14f). Von Jesus wird deswegen sogar ein eindeutiges Legitimationszeichen gefordert (so in 2,18; 6,30). Auf der anderen Seite können die Zeichen echten Glauben wecken und lassen die verborgene „Herrlichkeit“ dessen erkennen, der sie vollbringt (2,11; 20,30f). Indem sie über sich hinausweisen, richten sie den Blick auf den Offenbarer und das Offenbarungsgeschehen zugleich.

2.2.4 Es wird oft gesagt, daß die „Zeichen“ Jesu und seine Reden im Johannesevangelium unmittelbar miteinander verbunden sind. Das trifft allerdings nicht bei allen Wundergeschichten zu. Bei der Hochzeit von Kana in 2,1–11 und dem königlichen Beamten von Kafarnaum in 4,46–54 wird lediglich betont, daß die Jünger bzw. dieser Beamte und sein ganzes Haus zum Glauben gekommen sind. Auf die Blindenheilung in 9,1–7 folgt keine Rede, sondern ein mehrteiliger Erzählzusammenhang mit Dialogen; in 9,8–41 gibt es zwar Rückbezüge auf das Wundergeschehen, aber keine darauf eingehende thematische Ausführung. Bei der Auferweckung des Lazarus in 11,1–44 spielen die Gespräche und Jesu zentrales Wort in 11,25f eine entscheidende Rolle, ohne daß es sich hier um eine eigentliche Rede handelt. Anders liegen die Dinge nur bei der Lahmenheilung in Joh 5,1–9, die nach einem Zwischenstück in 5,10–18 in eine zweiteilige Rede Jesu in 5,19–27+30.31–47 einmündet, die allerdings eine eigene Thematik hat. Im strengen Sinn wird nur in Kap.6 in Form eines größeren Redeabschnittes die Thematik einer vorangegangenen Wundererzählung aufgenommen: Auf das Brotwunder in Joh 6,1–15 und nach einer weiteren Wundererzählung in 6,16–21 sowie einem Übergangsabschnitt in 6,22–25 folgt in 6,26–51b.59 die große Brotrede, die ihrerseits mit zahlreichen dialogischen Elementen durchsetzt ist: Die Erzählung von der Brotvermehrung findet in der Rede vom „Brot des Lebens“, das Jesus selber ist, ihre Fortsetzung. Auch wenn kein durchgängiger Zusammenhang von Taten und entsprechenden Reden Jesu besteht, schließt das nicht aus, daß seine „Zeichen“ alle in Verbindung mit dem Inhalt seiner Botschaft stehen.

2.2.5 Mit wunderbaren Taten gewährt Jesus Heil und Leben. Bei der Hochzeit zu Kana in 2,1–11 geht es um die Fülle der offenbar werdenden Heilswirklichkeit, bei der Brotvermehrung in 6,1–13 um das Lebensbrot, bei dem Gang Jesu über das Wasser in 6,16–21 um Jesu Epiphanie und die Erkenntnis seiner Person, bei den Heilungen in 4,46–54; 5,1–9; 9,1–7 um die Errettung aus Krankheit und in der Lazarusgeschichte 11,1–44 um die Errettung aus dem Tod. Die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus ist der Höhepunkt der Wundererzählungen im Johannesevangelium.

Sie korrespondiert mit Jesu eigenem Sterben und Auferstehen und weist auf deren Heilsfunktion.

2.3 Die Worte Jesu

Jesu Worte spielen in allen Teilen des Johannesevangeliums eine entscheidende Rolle. Stets handelt es sich darum, daß er mit ihnen sich als der von Gott Gesandte offenbart und zugleich den Menschen das Heil erschließt.

2.3.1 Jesu Worte als „Zeugnis“

2.3.1.1 „Zeugnis“ (μαρτυρία) ist ein zentraler Begriff im Johannesevangelium und den Johannesbriefen. Er entspricht in gewisser Weise dem, was sonst mit „verkündigen des Evangeliums“ (εὐαγγελιζέσθαι) oder mit „proklamieren“ (κηρύσσειν) der Heilsbotschaft zum Ausdruck gebracht wird. Durch das „Zeugnis“ wird nach johanneischem Verständnis das Heil vermittelt, und es ergeht nach 5,31–40 in vielfältiger Gestalt. Grundlegend ist das Zeugnis, das der Vater selbst für den abgelegt hat, der von ihm gesandt ist (5,37a). Es sind zugleich die „Schriften“, in denen der Heilswille des Vaters vorhergesagt ist, die „Zeugnis ablegen über mich“ (αἱ γραφαί, ... αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ, 5,39). Es ist sodann Johannes der Täufer, der Zeugnis über Jesus als das Licht und die Wahrheit abgelegt hat (1,7; 5,33). Vor allem ist es Jesus selbst, der „ein größeres Zeugnis als Johannes hat“ (ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου, 5,36a). Er hat es deshalb nicht nötig, Zeugnis über sich selbst abzulegen, es wäre als solches auch gar nicht gültig; es ist ein anderer, der dieses tut (5,31f). Zudem sind es seine „Werke“, die der Vater ihm übertragen hat, die Zeugnis dafür ablegen, daß der Vater ihn gesandt hat (5,36b). Das ist zusammengefaßt in dem Wort gegenüber Pilatus: „Dazu bin ich geboren und dazu bin ich in die Welt gekommen, daß ich Zeugnis ablege für die Wahrheit“ (ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ, 18,37b). Aber das Zeugnis ist nicht darauf beschränkt: Der Heilige Geist als Paraklet wird „Zeugnis ablegen über mich“ (μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ, 15,26), und in der Kraft des Geistes werden es auch die Jünger tun, die von Anfang an bei ihm waren (15,27). Das alles ist die Grundlage für die weitergehende Bezeugung des Heils, damit die Welt die rettende Botschaft hören kann.

2.3.1.2 Ein zentraler Abschnitt für das Verständnis des Wortes Jesu als Zeugnis liegt in Joh 3,31–36 vor. „Der von oben Kommende“ (ὁ ἄνωθεν

ἐρχόμενος) ist von Gott gesandt (3,34aα) und ihm ist „alles in seine Hand gegeben“ (3,35). Er ist aus diesem Grunde „über allen/allem“ (ἐπάνω πάντων, 3,31a.c). Darum ist auch das, was er spricht, nicht „von der Erde“ (3,31b), vielmehr „bezeugt“ er, „was er gesehen und gehört hat“ (3,32a: ὁ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ). Damit wird der Schluß von 1,1–18 wieder aufgenommen, wo von dem, der „am Schoß des Vaters“ ist, gesagt wird: „jener hat (von Gott) Kunde gebracht“ (ἐκεῖνος ἐξήγησατο, 1,18c). Deshalb „redet er die Worte Gottes“ (3,34aβ: τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ), und sein Wort ist ein „Zeugnis“ (μαρτυρία) für das, was er über die Wirklichkeit und den Heilswillen Gottes aussagen kann. Dieses „Zeugnis“ stiftet Glauben und bewirkt Heil. Wer es nicht annimmt, bleibt unter dem Zorn Gottes und wird das Leben nicht „schauen“ (3,32b.36b.c). Wer es dagegen im Glauben annimmt, „hat das ewige Leben“ (3,36a: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον) und hat damit „bestätigt (besiegelt), daß Gott wahrhaftig ist“ (3,33b: ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθῆς ἐστίν). Hinzugefügt wird noch, daß dabei der Geist „ohne Maß“ verliehen wird (3,34b: οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα). Die hier in ungewöhnlicher Dichte und Verschränkung formulierten Aussagen sind von zentraler Bedeutung für das Verständnis der johanneischen Theologie (vgl. W.R.G. Loader).

2.3.1.3 In diesem Zusammenhang ist noch zu klären, was die mit Joh 3,32 eng zusammenhängende Aussage gegenüber Nikodemus in 3,11f bedeutet, wo Jesus zunächst von dem nicht angenommenen „Zeugnis über das, was wir wissen und gesehen haben“, spricht und dann fortfährt: „Wenn ich zu euch von den irdischen Dingen gesprochen habe und ihr nicht glaubt, wie werdet ihr glauben, wenn ich von den himmlischen Dingen rede?“ (εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἂν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε;). Die ἐπίγεια sind hier nicht die „irdischen Dinge“ im negativen Sinn (so z.B. Phil 3,19; Jak 3,15), sondern betreffen das auf Erden sich realisierende Heilsgeschehen, wovon vorher in dem Gespräch die Rede war, nämlich das „Neu-“ bzw. „Von-oben-Geborenwerden“ (γεννηθῆναι ἄνωθεν) des Menschen. Nur wer diese irdisch erfahrbare Heilswirklichkeit erkennt und anerkennt, wird aufgrund des Wortes Jesu auch die ἐπουράνια, die „himmlischen Dinge“, erkennen und anerkennen. Bei diesen ἐπουράνια geht es zwar nicht um Gottes jenseitiges Wesen, wohl aber um Gottes Wirklichkeit und Handeln, das in der Person und im Wirken Jesu erkennbar wird.

2.3.2 Die Ich-bin-Worte

Daß es bei Jesu Wort und Zeugnis um das ihm von Gott aufgetragene Wort geht, das zugleich sein eigenes Wort ist, tritt besonders deutlich in den typisch johanneischen ἐγώ-εἰμι-Logien hervor. Es handelt sich um Worte, mit denen Jesus sich selbst offenbart und die den Offenbarungscharakter seines Wirkens besonders unterstreichen. Es sind sieben Worte, die jeweils mit einem charakteristischen Motiv verbunden sind, wovon drei doppelt verwendet werden.

2.3.2.1 Zunächst ist zu klären, wie diese Worte zu verstehen sind. *Bultmann* hat vier verschiedene Formen von ἐγώ-εἰμι-Worten unterschieden (vgl. Kommentar S. 167f): die Präsentationsformel auf die Frage „Wer bist du?“, die Qualifikationsformel auf die Frage „Was bist du?“, die Identifikationsformel, mit der der Redende sich mit einer anderen Person oder Größe gleichsetzt, und die sogenannte Rekognitionsformel, die auf die Frage antwortet: „Wer ist der Erwartete, der Erfragte, der Besprochene?“. Während ἐγώ in den drei ersten Fällen Subjekt ist, ist es bei der Rekognitionsformel Prädikat (im Sinn von „... das bin ich“). *Bultmann* versteht die Rekognitionsformel als die eigentliche Offenbarungsformel. Nun ist es aber sehr fraglich, ob diese Unterscheidung wirklich durchführbar ist. Sicher kann man die Identifikationsformel und die Qualifikationsformel eindeutig unterscheiden. Aber bereits die Identifikations- und Präsentationsformel sind nicht klar voneinander abzuheben. Erst recht läßt sich die Rekognitionsformel nicht verselbständigen; denn die Annahme, daß ἐγώ hier Prädikat sei, ist überaus problematisch. Es handelt sich vielmehr um eine Verbindung von Identifikations- und Qualifikationsaussage. Insofern wird man auf die Annahme einer Rekognitionsformel verzichten müssen und sie schon gar nicht als die „eigentliche Offenbarungsformel“ bezeichnen können. Wieweit eine ἐγώ-εἰμι-Aussage Offenbarungscharakter hat, hängt vom Inhalt und vom Kontext ab, und das kann ebenso bei einer Präsentation bzw. Identifikation als auch bei einer damit verbundenen Qualifikation der Fall sein.

2.3.2.2 Wenn in Joh 4,26 und 6,20 das ohne Prädikat gebrauchte ἐγώ εἰμι im Sinn von „Ich bin (es)“ auftaucht, dann handelt es sich um eine Identifikation bzw. Präsentation: Im Gespräch mit der Samaritanerin identifiziert sich Jesus mit dem erwarteten Messias, in der Erzählung von der Sturmstillung hat das ἐγώ εἰμι Epiphanie-Charakter. Identifikationsfunktion haben auch die beiden Stellen Joh 8,24b.28a, an denen das prädikatlose ἐγώ εἰμι von „glauben, daß“ (πιστεύειν ὅτι) bzw. „erkennen, daß“ (γινώσκειν ὅτι) abhängig ist.

2.3.2.3 Bei den sieben für das Johannesevangelium charakteristischen ἐγώ-εἰμι-Worten mit einfachem bzw. doppeltem oder dreifachem Prädikat (vgl. 11,25; 14,6), handelt es sich wieder um „Kernlogien“, unabhängig von der Frage, ob sie dem Evangelisten vorgegeben waren, was überwiegend wahrscheinlich ist, oder nicht. Es geht dabei um Heilsgaben, mit denen sich der Geber identifiziert und auf diese Weise seine Funktion als Offenbarer und Heilbringer umschreibt. Das gilt für „das Brot des Lebens“ (6,35a.48: ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, modifiziert und erweitert in 6,51a) wie für „das Licht der Welt“ (8,12a: τὸ φῶς τοῦ κόσμου). Es gilt ebenso für „die Auferstehung und das Leben“ (11,25a: ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ) und für „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (14,6a: ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ); es gilt in analoger Weise für die Bildmotive vom „guten Hirten“ (10,11a.14a: ὁ ποιμὴν ὁ καλός), von der „Tür der Schafe“ (10,7b: ἡ θύρα τῶν προβάτων, verkürzt in 10,9a) und schließlich für den „wahren Weinstock“ (15,1a: ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, verkürzt in 15,5a). Die drei zuletzt erwähnten Bildmotive werden im Rahmen einer παροιμία, einer „gleichnisartigen Rede“, in 10,7–10.11–16 und 15,1–8 näher ausgeführt. Ebenso ist das Wort vom „Brot des Lebens“ in der Rede Joh 6,26–51a.59 ausführlich entfaltet. Von den übrigen ἐγώ-εἰμι-Worten ist 14,6a in V.6b mit einer Aussage verbunden, die den exklusiven Charakter des Heilbringers betont: „niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμοῦ). In 6,35b.c und 8,12b ist ein partizipial formulierter Nachsatz beigefügt, der sich auf Glaube und/oder Nachfolge bezieht. Joh 11,25a ist eingebettet in die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus. Auch hier folgt eine Explikation: Nach Joh 11,25b ist der Glaube Voraussetzung für die Teilhabe am Leben; das ist in V.26a mit der Aussage verbunden, daß das Sterben diese Teilhabe nicht in Frage stellt. So sind diese sieben ἐγώ-εἰμι-Worte alle durch einen kürzeren oder längeren Kontext in einen bestimmten Sachzusammenhang gestellt, haben aber als Selbstaussagen gleichwohl eine je eigene Funktion.

2.3.2.4 Diese Selbstaussagen machen deutlich, daß in der Person Jesu das Heil ganz und uneingeschränkt offenbar geworden ist. Insofern redet Jesus trotz der Aussagen in 5,31–37, daß er nicht Zeugnis für sich selbst ablegt, sondern daß andere für ihn zeugen, in dieser Weise von sich als Offenbarer Gottes. Entscheidend ist, daß mit ihm die Heilsgaben offenbar gemacht und durch ihn vermittelt werden. Was die Menschen zum Heil brauchen, das gibt er ihnen, und mit dieser Gabe ist er selbst identisch; die Gabe kann nicht von ihm als Bringer des Heiles abgelöst werden. So haben die ἐγώ-εἰμι-Worte eine selbständige Stellung, gehören aber in den Zusammenhang der anderen Aussagen über Jesu Worte und Werke, die ihm vom Vater aufgetragen sind, hinein.

2.4 Die Relevanz der Aussagen über Jesu irdisches Wirken

2.4.1 Angesichts der bereits besprochenen Darstellungsweise des Johannesevangeliums, die bewußt von Ostern her geprägt ist, ist zu beachten, daß der Evangelist Aussagen über Jesu irdisches Wirken macht, die in dieser Weise für die nachösterliche Zeit Relevanz besitzen. Im vorösterlichen Leben und Wirken Jesu wird offenbar, daß Heilsvermittlung und Heilsverwirklichung bleibend in Jesu Person beschlossen ist. Im Sinne des Evangelisten ist mit dem irdischen Wirken Jesu Anfang und Fundament für diese Heilswirklichkeit gegeben, unbeschadet der Tatsache, daß dieser Sachverhalt erst nachträglich voll erkannt werden konnte. Wie sehr sich der Evangelist dieser Tatsache bewußt ist, zeigen seine gelegentlichen Hinweise auf den Geist, so in 3,34b und 6,63 oder in 3,1–8. Das gilt umso mehr, als der Evangelist in 7,39b ausdrücklich darauf hinweist, daß es für die Glaubenden den Geist vor Jesu Verherrlichung noch nicht gab (vgl. § 37).

2.4.2 Schaut man von hier aus auf die Johannesbriefe und deren Rede-weise vom „ewigen Leben“, so bestätigt sich der eben besprochene Sachverhalt. In 1 Joh 1,1f wird von der Offenbarung des „Lebens“ (ζωή) durch das „Wort des Lebens“ (λόγος τῆς ζωῆς), das gehört, gesehen und betastet werden konnte, gesprochen. Entsprechend heißt es in 4,14: „Wir haben gesehen und bezeugen, daß der Vater den Sohn gesandt hat als Heiland der Welt“ (ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατήρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου). Es ist der Menschgewordene, der Heil und Leben verwirklicht hat. Das „ewige Leben“, das er uns nach 1 Joh 2,25 „verheißen hat“, wird nach 1,2b von den Zeugen verkündigt: „Wir verkündigen euch das Leben, welches beim Vater war und uns offenbart wurde“ (ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν). Nach 5,11f wird bezeugt, daß Gott uns das ewige Leben „gegeben hat, und dieses Leben ist in seinem Sohn“, d.h., es wird in der Gemeinschaft mit dem Sohn empfangen; daher gilt: „Wer den Sohn hat, hat das Leben“ (ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν). Wer aber teilhat am Leben, der weiß nach 5,24b: Er ist „aus dem Tode in das Leben hinübergeschritten“ (μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, vgl. 5,25).

2.4.3 Einen Sonderfall stellt die Aussage in Joh 6,54 dar, wo „das Leben haben“ (ἔχειν ζωὴν αἰώνιον) nicht auf die Person Jesu als das Brot des Lebens bezogen wird wie in 6,30–51a, sondern in Zusammenhang gebracht ist mit dem „Essen meines Fleisches und Trinken meines Blutes“ (ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα). Innerhalb von 6,51c–58 liegt nicht nur eine Verschiebung im Verständnis des Herrenmahls vor,

sondern ebenso eine Veränderung des sonst durchweg personal konzipierten Verständnisses von Offenbarungsvermittlung und Heilsgabe (dazu vgl. § 38).

2.4.4 Rückblickend auf das genuin johanneische Verständnis des irdischen Wirkens Jesu ist noch einmal auf die Logos-Prädikation in Joh 1,1.14 einzugehen. Daß der Präexistente und der Menschgewordene als λόγος bezeichnet wird, hängt damit zusammen, daß es sowohl im Blick auf die Schöpfung als auch im Blick auf die Heilsverwirklichung um das machtvolle Wort geht. Jesus ist es, der als das menschengewordene Heilswort in seiner Geschichte und seinem Wirken Rettung und wahres Leben vermittelt. Daß Jesus der λόγος ist, besagt nicht nur, daß ihm Wort und Werk des Vaters aufgetragen sind, sondern er selbst ist und verwirklicht Wort und Werk des Vaters. Deshalb ist im besonderen auf den Zusammenhang der Ich-bin-Worte mit der Logos-Prädikation hinzuweisen.

3. Tod, Auferstehung und Erhöhung Jesu

3.1 Die Begriffe ὑψωθῆναι und δοξασθῆναι

3.1.1 Im Johannesevangelium (nicht in den Briefen) liegt ein spezifischer Wortgebrauch von „erhöhen“ und „erhöht werden“ (ὑψοῦν, ὑψωθῆναι) vor. Obwohl das Verbum nicht sehr häufig gebraucht wird, begegnet es an wichtigen Stellen. „Erhöhung“ wird sonst in der urchristlichen Tradition, wie aus Phil 2,9 und Apg 2,33; 5,31 hervorgeht, im Zusammenhang mit dem „Sitzen zur Rechten Gottes“ und damit im Sinne der himmlischen Inthronisation des Auferweckten verstanden. Daß auch für das 4. Evangelium diese Auffassung im Hintergrund steht, läßt die Formulierung von Joh 12,32 erkennen, in der von einem „Erhöhtwerden von der Erde“ (ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς) die Rede ist. Die Fortsetzung „alle werde ich zu mir ziehen“ (πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν) zeigt auch, daß es dabei um das Wirken des zum Himmel Erhöhten geht. Allerdings fügt der Evangelist in 12,33 den Satz hinzu: „dies sagte er um anzuzeigen, mit welchem Tod er sterben werde“ (τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποιῶ θανάτῳ ἧμελλον ἀποθνήσκειν), und macht damit deutlich, daß das „Erhöhtwerden“ nicht nur die himmlische Inthronisation betrifft, sondern den Tod Jesu einschließt. Das korrespondiert mit der bekannten Aussage in 3,14: „Und wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden“ (καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου). Was Mose in der Wüste mit der Schlange gemacht hat,

wird typologisch auf die Kreuzigung des Menschensohnes als Heils- und Rettungszeichen für die Menschen übertragen. Hier ist mit dem „Erhöhtwerden“ nicht nur der äußere Akt der Befestigung am Kreuz gemeint, sondern das „Erhöhtwerden von der Erde“, die Aufnahme in den Himmel, die mit Jesu Tod beginnt. In 8,28 wird von einer „Erhöhung“ des Menschensohnes durch seine Gegner gesprochen, was sich unverkennbar auf die Kreuzigung bezieht. Wenn aber hinzugefügt wird: „dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin“ (τότε γυνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι), so geht es darum, den zu erkennen, der durch den Tod hindurch zum Vater geht, um sich dann aller Welt zu offenbaren, so daß sie den sehen werden, „den sie durchbohrt haben“ (19,37). „Erhöhung“ umfaßt im Verständnis des 4. Evangelisten das gesamte Geschehen von Jesu Kreuzigung über seine Auferweckung und seine Rückkehr in die himmlische Herrlichkeit bis zu seiner Wiederkunft.

3.1.2 Noch komplexer und vielschichtiger ist der Begriff „Herrlichkeit“ (δόξα) bzw. „verherrlicht werden“ (δοξασθῆναι).

3.1.2.1 Mit δόξα (דּוֹשָׁא) wird in biblischer Tradition die Wirklichkeit Gottes bezeichnet, und zwar im Doppelsinn der himmlischen „Herrlichkeit“ und der Gott gebührenden „Ehre“ (vgl. Lk 2,14). Eine δόξα, die sich die Menschen gegenseitig geben, oder die ein Mensch für sich beansprucht, ist keine wahre δόξα, weswegen Jesus auch keine δόξα von Menschen annimmt und nicht „sich selbst verherrlicht“ (δοξάζειν ἑαυτόν, vgl. Joh 5,41; 8,54a, ferner 5,44a; 7,18a; 8,50a; 12,43). Es ist vielmehr Gott, der ihn verherrlicht und der ihm an der δόξα Anteil gibt (vgl. 5,43f; 7,18b; 8,50; 12,43b; ferner 11,4b).

3.1.2.2 Von Jesu δόξα bzw. δοξασθῆναι ist nun in mehrfacher Hinsicht die Rede. Einmal geht es um die präexistente δόξα, von der in 17,5 gesprochen wird (unter sachlichem Rückbezug auf 1,1–5). Sodann ist im Zusammenhang mit der Menschwerdung bzw. dem Menschsein von der Offenbarung der δόξα die Rede, die nur im Glauben geschaut werden kann (1,14; 2,11; 11,4.40). Es geht dabei um die δόξα, die der Vater, der ihn gesandt hat, ihm gewährt und die er offenbart. Unter dieser Voraussetzung kann es im hohenpriesterlichen Gebet 17,4 heißen: „Ich habe dich auf Erden verherrlicht und das Werk vollendet, das du mir übergeben hast, damit ich es tue“ (ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς τὸ ἔργον τελείωσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω). Wer an ihn glaubt, kann an dieser δόξα Anteil erhalten (vgl. 7,18; 17,10.22; auch 15,8).

3.1.2.3 Darüber hinaus ist aber noch in einer besonderen Weise vom „Verherrlichtwerden“ Jesu die Rede, nämlich im Zusammenhang mit der „Stunde“ des Leidens und Sterbens. So heißt es in Joh 12,23b: „Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde“ (ἐλήλυθεν ἡ

ώρα ἵνα δοξασθῆ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, vgl. V.24). Das wird in 13,31b, nachdem Judas die Mahlgemeinschaft verlassen hat, wieder aufgenommen: „Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht worden und Gott ist verherrlicht worden in ihm“ (γυν̄ ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ). Die Fortsetzung in V.32 lautet: „Wenn Gott in ihm verherrlicht worden ist, wird Gott auch ihn in sich verherrlichen, und er wird ihn bald verherrlichen“ (... καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν), womit auf den bevorstehenden Eingang in die himmlische Herrlichkeit hingewiesen wird.

3.1.2.4 In Joh 12,27f ist das Motiv des Getsemane-Gebets aufgegriffen zusammen mit Jesu Wunsch, aus „dieser Stunde“ gerettet zu werden. Es folgt aber die Aussage, daß er „deshalb“, nämlich nach Gottes Willen, in diese Stunde gekommen sei und darum die Bitte ausspricht: „Vater, verherrliche deinen Namen“ (πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα, V.28a). Durch eine Himmelsstimme ergeht daraufhin die Antwort: „Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen“ (καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω, V.28b). Hier wird also ausdrücklich auf einen doppelten Akt der Verherrlichung hingewiesen, die mit dem Tod des Menschgewordenen und mit seiner Aufnahme in den Himmel verbunden ist. Diese doppelte Verherrlichung ist auch in 12,16 gemeint, wo von den Jüngern gesagt wird, daß sie die Ereignisse bei dem Einzug nicht verstanden haben, sich aber daran erinnerten, „als Jesus verherrlicht war“ (vgl. damit 2,22). Bei der Bitte Jesu im hohenpriesterlichen Gebet 17,5 geht es speziell um die Verherrlichung mit „der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war“. Und von der δόξα des in die himmlische Wirklichkeit Eingegangenen ist dann auch in 17,24 die Rede.

3.2 Jesu Hingabe für andere

3.2.1 Der gute Hirte

Wie bei Paulus Aussagen über die Hingabe des Sohnes durch den Vater und die Selbsthingabe Jesu nebeneinanderstehen (vgl. Röm 4,25; 8,32; Gal 1,4; 2,20; auch 1 Tim 2,6a), so gibt es im Johannesevangelium Aussagen über die Hingabe durch Gott, wie vor allem aus der zentralen Stelle 3,16 hervorgeht (vgl. 1 Joh 4,9), und Aussagen über die Selbsthingabe. Diese sind das zentrale Thema der Hirtenrede.

3.2.1.1 In Joh 10,1–16 handelt es sich um eine *παροιμία*, eine „Bildrede“ (vgl. V.6). Der gleichnisartige Abschnitt V.1–5 handelt von Schafen, die von ihrem Hirten, der sie kennt und den sie ihrerseits kennen, geleitet

und durch die Tür in ihren Stall geführt werden, während sie vor einem Dieb, der anderswo einsteigt, fliehen. Dieser Text ist in V.7–10 und V.11–16 mit einer doppelten Deutung versehen. Zunächst geht es in V.7–10 darum, daß Jesus selbst in einem Ich-bin-Wort sich als die „Tür für die Schafe“ (θύρα τῶν προβάτων) bezeichnet, durch die die Schafe eingehen und Rettung finden können (vgl. V.7.9a). In V.11–15(16) ist dann von Jesus als dem „guten Hirten“ die Rede, der im Unterschied zu einem „Tagelöhner“ (μισθωτός), der die Herde bei Gefahr verläßt, sein Leben für die Schafe hingibt.

3.2.1.2 Zu Beginn dieses zweiten Abschnitts greift der Evangelist in V.11 ein weiteres Ich-bin-Wort auf: „Ich bin der gute Hirte; der gute Hirte gibt sein Leben hin für die Schafe“ (ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς· ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων). Es geht um die Bereitschaft der Selbsthingabe, die dem Schutz der ihm anvertrauten Herde dient. Das unterscheidet ihn von denen, die sich nicht wirklich um die anvertrauten Schafe sorgen und kümmern. Das Kernlogion V.11 wird in V.14 nochmals aufgenommen und in einer spezifisch johanneischen Weise mit dem gegenseitigen „Sich-Kennen“ von Hirte und Herde erläutert, das der wechselseitigen Erkenntnis von Vater und Sohn entspricht (zu diesem Motiv vgl. § 38): „Ich bin der gute Hirte und kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich, so wie der Vater mich kennt und ich den Vater kenne, und ich gebe mein Leben hin für die Schafe“ (ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμὰ, καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ καὶ γὼ γινώσκω τὸν πατέρα, καὶ τὴν ψυχὴν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων, V.14f).

3.2.1.3 Der Evangelist hat das Wort von der Selbsthingabe in 10,17 erneut aufgenommen und nun im christologischen Sinn interpretiert: „Darum liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, damit ich es wieder an mich nehme“ (διὰ τοῦτο με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν). Die Hingabe des Lebens und ein erneutes Ergreifen desselben gehören zusammen. Tod und Auferstehung Jesu stellen eine Einheit dar, die Lebenshingabe ist mit dem Ergreifen des Lebens unlösbar verbunden. Das wird in 10,18 damit begründet, daß Gott ihm dazu die „Vollmacht“ bzw. „Macht“ übertragen hat: „Ich habe Vollmacht, es hinzugeben, und habe Vollmacht es wieder zu nehmen; diesen Auftrag habe ich von meinem Vater empfangen“ (ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν· ταύτην τὴν ἐντολήν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου). Im Sinne des 4. Evangelisten ist daher weniger von einem „Auferwecktwerden“ (ἐγερθῆναι) als von einem „Auferstehen“ (ἀνιστάναι) zu sprechen, obwohl beide Begriffe nur vereinzelt begegnen (vgl. 2,19f.22 und in 20,9).

3.2.2 Jesu Leidensweg

Wie sein Leben, so erfährt und erduldet Jesus sein Leiden und Sterben in tiefster Menschlichkeit. Auch wenn die Passionsgeschichte anders gestaltet ist als bei Markus und Matthäus, weswegen Jesu Hoheit immer wieder aufleuchtet, wie vor allem die Gefangennahme oder die Pilatusverhöre zeigen, so ist doch eindeutig auf die Niedrigkeit Jesu verwiesen.

3.2.2.1 Jesu Leidensweg ist vor allem mit Jerusalem verbunden. Sein Auftrag wird nicht anerkannt und seine Legitimation bestritten. In den drei großen Streitreden Joh 5,14–47; 7,14–8,59 und 10,22–39 setzt er sich mit seinen Gegnern auseinander. Schließlich wird er als Gotteslästerer bezeichnet, weil er seine Vollmacht und Legitimation nicht unter Beweis stellen kann (10,33.36). Mit diesen Streitreden haben das Verhör und die Verurteilung bereits stattgefunden, eine eigene Gerichtsszene vor der jüdischen Behörde kann daher entfallen.

3.2.2.2 Weil sie keine eigene Kapitalgerichtsbarkeit haben, wird Jesus von den Repräsentanten des Judentums aufgrund ihres Gesetzes vor Pilatus eines todeswürdigen Verbrechens angeklagt (18,29f.31f; 19,7). Der römische Präfekt kann seinerseits Jesu Königs- und Wahrheitsanspruch nicht erfassen (18,36–38a), und die Soldaten, die ihn als König verspotten, wissen ebenfalls nicht, daß er wahrhaftig der „König der Juden“ ist. Pilatus läßt schließlich den mit einer Dornenkrone und einem Purpurmantel versehenen Angeklagten vor das Volk führen und spricht dabei die Worte: „Seht, der Mensch“ (*ἰδοὺ ὁ ἀνθρώπος, ecce homo*, 19,5b), zweifellos im Sinn von „Seht nur, so ein armseliger Mensch“. Gerade hier zeigt sich im Sinn des Evangelisten nochmals, daß Jesu Menschwerdung, so sehr sie Offenbarungsfunktion hat, im Sinne uneingeschränkten Menschseins verstanden wird. Die Offenbarungsfunktion hebt das Menschsein nicht auf, sondern erweist sich gerade in dieser vollen Menschlichkeit.

3.2.2.3 Der entscheidende Gedanke in der johanneischen Darstellung der Passion Jesu ist die Vollendung des Werkes, das ihm von Gott übertragen war. Bereits in Joh 4,34 heißt es im Blick auf seinen Auftrag: „Meine Speise ist, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat, und sein Werk vollende“ (*ἔμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον*). Das wird in 5,36 und 17,4 wiederaufgenommen. Am Kreuz hängend weiß Jesus nach 19,28f, daß sein irdischer Auftrag nun vollendet ist; nur den Essigtrank muß er um der Schrifterfüllung willen noch zu sich nehmen. Dann spricht er das Wort: „Es ist vollbracht“ (*τετέλεσται*, 19,30), mit dem sein irdisches Wirken seinen Abschluß findet. Im Sterben findet seine Menschwerdung ihr Ziel.

3.2.2.4 Steht Jesu Leidensweg in der Darstellung des 4. Evangelisten primär unter christologischer Perspektive, so fehlt die soteriologische Motivation nicht. Zwar ist für den Evangelisten das heilstiftende Handeln mit dem gesamten irdischen Wirken Jesu verbunden, aber das schließt eine spezifische Bedeutung des Leidens und Sterbens nicht aus. Das bereits besprochene Zeugnis Johannes des Täufers in Joh 1,29 handelt vom Hinwegnehmen der Sünde der Welt. Damit korrespondiert der Abschnitt 19,31–37, in dem es um den typologischen Bezug auf die Schlachtung der Passalämmer geht. Auch wenn die Sühnethematik im Zusammenhang der Christologie nicht breit ausgeführt wird, ist unverkennbar, daß für die johanneische Theologie Jesu Sterben Befreiung von Sünde und ewigem Tod bewirkt (vgl. noch 1 Joh 1,7b; 3,5). Besondere Bedeutung hat daneben die Aussage des Kajafas in 11,50 (vgl. 18,14), der aufgrund seines Amtes als Hoherpriester zu dem Urteil kommt, daß es „von Nutzen sei, wenn *ein* Mensch für das Volk stirbt und nicht das ganze Volk umkomme“ (συμφέρει ὑμῖν ἓνα εἶς ἄνθρωπος ἀποθάνη ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὄλον τὸ ἔθνος ἀπόληται). Damit ist im johanneischen Kontext der Stellvertretungsgedanke zum Ausdruck gebracht, der sich in der Selbsthingabe vollzieht und zur Beseitigung der Sündenlast führt. Entscheidend ist aber für das Johannesevangelium, daß der Tod Durchgang zum Leben ist und daß Jesus das wahre Leben vermittelt, das durch den Tod nicht infrage gestellt wird. Der Vater hat dem Sohn nach 5,26 ja gegeben, „das Leben zu haben in sich selbst“ (ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ); darum ist er nach dem Ich-bin-Wort in 11,25a auch die Auferstehung und das Leben (ἐγὼ εἶμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ), der all denen, die an ihn glauben, unvergängliches Leben gewährt. Wie er seinerseits nach 10,17f im Sterben die Auferstehung und das Leben ergreift, so gilt nach 11,25b.26a für jeden Glaubenden, daß dieser über den Tod hinaus leben wird: „Jeder, der an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit“ (ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καὶ ἀποθάνη ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνη εἰς τὸν αἰῶνα, 11,25b.26a).

3.3 Die Auferstehung Jesu

3.3.1 Die Auferstehungserzählung in Joh 20,1–18 ist in ihrem Grundbestand aus der Tradition übernommen. Sie enthält aber drei Besonderheiten. Einmal ist die sonst nur auf Frauen bezogene Erzählung in V.2–10 durch einen Bericht ergänzt, wonach Maria von Magdala sofort zu Petrus und dem Lieblingsjünger gelaufen ist, so daß die beiden Jünger als erste in

das Grab hineingehen und der Lieblingsjünger, ohne dem Auferstandenen bereits begegnet zu sein, zum Glauben an dessen Auferstehung gelangt. Die zweite Besonderheit besteht darin, daß Maria anschließend in der Grabkammer zwei Engel erblickt, die ihr aber nicht die Osterbotschaft verkündigen, sondern nur nach dem Grund ihres Weinens fragen; Maria klagt darüber, daß sie „meinen Herrn“ weggenommen haben und sie nicht weiß, wo er hingelegt wurde. Die dritte Besonderheit hängt damit eng zusammen: Statt die Osterbotschaft der Engel zu hören, begegnet sie dem Auferstandenen, erkennt ihn aber zunächst nicht, sondern vermutet in ihm den Gärtner, der den Leichnam in ein anderes Grab verlegt hat. Als Jesus sie anspricht, kommt sie zur Erkenntnis des Auferstandenen, eine Berührung verwehrt er ihr jedoch mit der Begründung: „denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen“ (οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα, 20,17b). Das ist ein Hinweis darauf, daß die Auferstehung für den Evangelisten nur eine Vorstufe für den Hingang zum Vater und das Sein beim Vater ist; die neue und endgültige Art der Begegnung mit dem Erhöhten steht noch bevor.

3.3.2 Dieser Charakter einer Übergangs- oder Durchgangsphase wird auch durch die Thomas-Erzählung in 20,24–29 nicht aufgehoben; obwohl Jesus auf die Forderung des Thomas einzugehen scheint, ist doch von einer Berührung nicht die Rede. Es kommt stattdessen zu dem anerkennenden Bekenntnis des bisher Zweifelnden. Für den Evangelisten bedeutet das, daß Auferstehung zwar eine leibliche Erscheinung voraussetzt, die die Identität mit dem Irdischen erkennbar werden läßt, aber keine Existenzweise, die der Menschwerdung und dem Menschsein entspricht, sondern vorausweist auf die himmlische Existenz.

3.3.3 Entscheidende Bedeutung hat der der Thomas-Erzählung vorangehenden Abschnitt Joh 20,19–23. Hier geht es zunächst um die Identität des Auferstandenen und des Gekreuzigten, der den Jüngern seine Hände und Seitenwunde zeigt (V.20). Dann folgt der Sendungsauftrag in der für den Evangelisten charakteristischen Form: „Gleichwie der Vater mich gesandt hat, sende ich euch“ (καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς, V.21). Schließlich wird in Verbindung mit der Geistverleihung die Vollmacht zur Vergebung der Sünden bzw. zur Vergebungsverweigerung erteilt. Hier werden nicht nur Auferstehungs- und Sendungsthematik miteinander verbunden, wie wir das auch aus Mt 28,18–20 und aus Lk 24,44–49 kennen (vgl. den Nachtrag in Mk 16,15f), sondern es werden auch Ostern und Pfingsten als eine Einheit angesehen, die weder sachlich noch zeitlich getrennt sind. So gehören für den Evangelisten Leiden und Tod ebenso eng mit der Auferstehung zusammen wie die Auferstehung mit dem Hingang zum Vater und mit der Geistverleihung.

3.4 Der Hingang zum Vater

3.4.1 Die Aussagen über den Hingang zum Vater entsprechen im wesentlichen dem, was in der lukanischen Tradition mit der Himmelfahrt zum Ausdruck gebracht ist. Von einem „Hingehen zu dem, der mich gesandt hat“ (ὕπάγειν πρὸς τὸν πέμψαντά με) ist in Joh 7,33; 16,5 die Rede, vom „Hingehen zum Vater“ (ὕπάγειν πρὸς τὸν πατέρα) in 16,10.17. In Joh 3,13 ist von einem „Hinaufsteigen in der Himmel“ (ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν) die Rede, in 6,62 vom „Hinaufsteigen“ des Menschensohnes dorthin, „wo er vorher war“ (ὅπου ἦν τὸ πρότερον). Entsprechend ist in Joh 20,17a.b von dem „Hinaufsteigen zum Vater“ (ἀναβαίνειν πρὸς τὸν πατέρα) gesprochen. Dem korrespondiert die Wendung „zu dir gehen“ (ἔρχεσθαι πρὸς σέ) im hohenpriesterlichen Gebet Joh 17,11.13.

3.4.2 Vom Hingang zum Vater wird auch gegenüber Gegnern gesprochen. Nach Joh 8,14b weiß Jesus „woher ich gekommen bin und wohin ich gehe“ (οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω), die Gegner wissen es jedoch nicht. In 8,21f wird dreimal betont vom Hingehen Jesu gesprochen, während die Gegner vergeblich nach ihm suchen; „denn wo ich hingeh, könnt ihr nicht hingelangen“ (ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, V.22b). Aber selbst den Jüngern gegenüber wird in Joh 13,33 gesagt: „Ihr werdet mich suchen, und was ich den Juden gesagt habe, sage ich jetzt auch euch: wohin ich gehe, dorthin könnt ihr nicht gelangen“. Das wird allerdings unmittelbar danach eingeschränkt; denn zu Petrus wird 13,36b gesagt: „Wo ich hingeh, dorthin kannst du *jetzt* nicht nachfolgen, du wirst aber später nachfolgen“ (ὅπου ὑπάγω οὐ δύνασαι μοι νῦν ἀκολουθήσαι, ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον). Und damit korrespondiert die an die Verheißung der himmlischen Wohnungen und der Wiederkunft Jesu sich anschließende Aussage an die Jünger 14,4: „Wohin ich gehe – den Weg dorthin kennt ihr“ (ὅπου ὑπάγω οἶδατε τὴν ὁδόν). Der Einwand des Thomas, daß sie nicht wissen, wohin er geht, beantwortet Jesu mit dem Wort V.6: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή). Es gilt, in Vertrauen den Weg Jesu zu beschreiten, auf dem Wahrheit und Leben bereits erfahren werden können.

4. Jesu Wiederkunft

4.1 Jesu endzeitliches Erscheinen

4.1.1 Eine Wiederkunftsansage im strengen Sinne begegnet nur in Joh 14,3b: „Ich werde wiederkommen und euch zu mir nehmen, damit dort,

wo ich bin, auch ihr seid“ (πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν, ἵνα ὅπου εἶμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ᾗτε). Das ist eine durchaus traditionelle Auffassung, man braucht nur an 1 Thess 4,16f zu denken.

4.1.2 Es gibt aber eng verwandte, typisch johanneische Aussagen, die dem Motiv des Zu-Sich-Nehmens entsprechen. Das ist der Fall in Joh 12,26.32: Wer Jesus dienend nachfolgt, der wird dort sein, wo er selbst ist; er will ja „alle zu sich ziehen“ (πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν). Dazu kommt die wichtige Aussage 17,24, wo es heißt: „Vater, ich will, daß bei mir sei, was du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, sehen werden; denn du hast mich schon vor Erschaffung der Welt geliebt“ (πάτερ, ὃ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἶμι ἐγὼ κακεῖνοι ὦσιν μετ’ ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου). Dem „Schauen“ der Herrlichkeit des Menschgewordenen (1,14) entspricht das endgültige „Schauen“ Jesu in seiner himmlischen Herrlichkeit.

4.1.3 Ebenso heißt es in 1 Joh 3,2b: „Wir wissen, daß wir, wenn er offenbar werden wird, ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn schauen, wie er ist“ (οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῆ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτόν καθὼς ἐστίν). Hier ist ausdrücklich noch hervorgehoben, daß Jesu göttliche Wirklichkeit uneingeschränkt geschaut werden kann.

4.2 Jesu Wiederkehr im Geist

Ansonsten sind Wiederkunftsangaben mit Aussagen über den Parakleten verbunden und sind dementsprechend im Rahmen der Pneumatologie zu behandeln. Im Wirken des Geistes ereignet sich proleptisch das Kommen des Erhöhten zu den Seinen, wie das vor allem in Joh 14,18 zum Ausdruck gebracht ist, wonach Jesus die Seinen nicht als Waisen zurücklassen will, sondern erneut zu ihnen kommt (vgl. dazu § 37).

§ 37 Die Pneumatologie

1. Grundsätzliches über die johanneische Geistauffassung

1.1 Zur Terminologie

1.1.1 In der Regel verwenden das Johannesevangelium und der 1. Johannesbrief das absolute τὸ πνεῦμα, „der Geist“. Undeterminiert kommt πνεῦμα, abgesehen von Stellen, wo es Prädikatsnomen ist, in 7,39b sowie in den Wortverbindungen „Wasser und Geist“ (ὕδωρ καὶ πνεῦμα, 3,5) und „Geist und Wahrheit“ (πνεῦμα καὶ ἀλήθεια, 4,23.24b) vor. Daneben begegnet „Heiliger Geist“ (πνεῦμα ἅγιον in Joh 1,33; 20,22, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον in Joh 14,26) und „der Geist Gottes“ (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, 1 Joh 4,2).

1.1.2 Zu den Eigenarten des johanneischen Sprachgebrauchs gehört die Wendung „der Geist der Wahrheit“ (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, Joh 14,17; 15,26; 16,13; 1 Joh 4,6), was mit „Geist und Wahrheit“ (πνεῦμα καὶ ἀλήθεια, Joh 4,23.24b) korrespondiert. In 1 Joh 4,6b wird der „Geist der Wahrheit“ dem „Geist des Irrtums“ (πνεῦμα τῆς πλάνης) gegenübergestellt. Hier schlägt sich die Bedeutung, die der Wahrheitsbegriff für die johanneische Theologie hat (vgl. § 33), auch innerhalb der Pneumatologie nieder.

1.1.3 Von besonderer Bedeutung ist in den Abschiedsreden die Bezeichnung des Geistes als „der Beistand“ (ὁ παράκλητος, Joh 14,16.26; 15,26; 16,7), was nur hier im Neuen Testament begegnet. In 1 Joh 2,1 ist „der Beistand“ nicht mit dem Geist in Verbindung gebracht, sondern bezieht sich auf den Erhöhten und dessen intercessorisches Wirken.

1.1.4 Im 1. Johannesbrief liegt noch eine spezielle Redeweise vor, wenn dort im Blick auf die Geisteswirkungen entweder im Plural von „Geistern“ gesprochen (πνεύματα, 4,1b) oder die Wendung „jeder Geist“ gebraucht wird (πᾶν πνεῦμα, 4,1a.2b.3).

1.2 Zur Geistvorstellung

1.2.1 Ebenso wie „Herrlichkeit“ (δόξα) ist „Geist“ (πνεῦμα) eine Bezeichnung himmlischer Wirklichkeit, die sich offenbart und auf Erden wirksam wird. In diesem Sinn kann in Joh 4,24a gesagt werden: „Gott ist Geist“ (πνεῦμα ὁ θεός, dazu vgl. § 33). Als Wirkungsmacht Gottes hat der Geist durchweg eine „dynamistische“ Wesensart, wie in der bildhaften Aussage von Joh 3,8 zum Ausdruck kommt, wo πνεῦμα ebenso „Wind“ wie „Geist“ bezeichnet: „Der Wind/Geist weht, wo er will, und du hörst sein Brausen, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht“ (τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ’ οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει).

1.2.2 Da es sich um eine himmlische Wirklichkeit handelt, wird gesagt, daß der Geist „herabkommt“ (καταβαίνειν, Joh 1,32), oder verallgemeinert, daß er „kommt“ (ἔρχεσθαι, Joh 15,26; 16,13). Er wird vom Vater bzw. vom Sohn „gesandt“ (πέμπειν, Joh 14,26; 15,26; 16,7). Dementsprechend kann auch gesagt werden, daß Gott den Geist „gibt“ (διδόναι, Joh 3,34; 14,16; 1 Joh 3,24). Die Parallelität zu christologischen Aussagen ist unverkennbar.

1.2.3 Ein Schlüsseltext für das johanneische Geistverständnis ist Joh 6,63a: „Der Geist ist es, der lebendig macht“ (τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζῶποιοῦν). Die lebendigmachende Kraft und Funktion des Geistes entspricht dem lebendigmachenden Handeln Gottes und des Sohnes (vgl. Joh 5,21). Daher hat der Geist die Kraft, ewiges, bleibendes Leben zu vermitteln. Da Jesus selbst diesen Geist empfangen hat, ist er es, „der mit heiligem Geist tauft“ (οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ, Joh 1,33b). Daher sind seine Worte „Geist und Leben“ (πνεῦμα καὶ ζωή, 6,63b). Der von ihm gewährte Geist bewirkt ein „Neugeboren-“ bzw. „Wiedergeborenwerden“ (γεννηθῆναι ἄνωθεν, Joh 3,3–6), was dem „Geborenwerden aus Gott“ im 1. Johannesbrief entspricht (γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ, vgl. 3,9; 4,7; 5,1.4.18, vgl. Joh 1,13). So kommt es zur Teilhabe der Glaubenden und Getauften am Geist. Wer in diesem Sinne „Geist ist“ (Joh 3,6c), der hat auch die rechte Erkenntnis des Geistes Gottes (1 Joh 4,2) und gehört zu denen, die Gott „im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, Joh 4,23.24b).

1.2.4 Eindeutig handelt es sich bei allen johanneischen Geistaussagen um das eschatologische Wirken des Geistes. Daß auch der „Geist des Irrtums“ und die Irrlehre im eschatologischen Zusammenhang gesehen werden, geht aus 1 Joh 2,18–27 hervor, wo darauf hingewiesen wird, daß es sich um Erscheinungen der „letzten Stunde“ handelt, in denen „Pseudomessiasse“ (ἀντίχριστοι) auftreten werden (zur Irrlehre vgl. 4,1–6). Die

dualistische Redeweise von „Geist der Wahrheit“ und „Geist des Irrtums“ erinnert an die Terminologie der Qumran-Schriften, dabei darf aber nicht übersehen werden, daß das Wirken des „Geistes der Wahrheit“ und des „Geistes der Lüge“ für die Qumran-Gemeinschaft zwar im Zusammenhang mit der bevorstehenden eschatologischen Entscheidung steht, aber ihrerseits nicht eschatologisch begründet ist, sondern den dualistischen Charakter der Welt und Geschichte seit Anbeginn kennzeichnet.

2. Geistaussagen außerhalb der Abschiedsreden

2.1 Jesus als Geistträger

2.1.1 In derselben Weise wie in den synoptischen Evangelien ist Jesus in vorösterlicher Zeit der alleinige Geistträger. Das geht aus Joh 7,39b eindeutig hervor: „Denn den Geist gab es noch nicht, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“ (οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη). Im Blick auf Jesus selbst nehmen die Aussagen allerdings nur einen relativ schmalen Raum ein, weil im 4. Evangelium keine Konzeption einer „Geistchristologie“ vorliegt, wie das bei Markus und verstärkt bei Lukas der Fall ist. Das geht schon aus der Umgestaltung der Erzählung von Jesu Taufe in Joh 1,32–34 hervor: Einmal abgesehen davon, daß dieses Ereignis nicht dargestellt, sondern daß davon nur rückblickend in einem „Zeugnis“ Johannes des Täufers berichtet wird, handelt es sich nicht um einen Geistempfang, vielmehr ist der Geistbesitz vorausgesetzt; daß er „bleibend auf ihm“ (μένον ἐπ’ αὐτόν) von dem Täufer geschaut wurde, ist Ausdruck der Bestätigung durch den Geist und Kennzeichnung Jesu als des Geisttäuflers. Die in 1,33c erwähnte Funktion als Geisttäufer nimmt Jesus nach seiner Auferstehung in Joh 20,21f gegenüber seinen Jüngern wahr, und er ist es, der fortan den Geist vom Himmel her senden bzw. den Vater um die Geistsendung bitten wird.

2.1.2 Auch wenn die Geistträgerschaft Jesu nicht entfaltet wird, ist doch zu fragen, ob die beiden Aussagen in 11,33 und 13,21, wo von einem Betroffensein Jesu „im Geiste“ (τῷ πνεύματι) die Rede ist, mit dieser Auffassung in Zusammenhang stehen. Dasselbe gilt für 19,30b, wo es im Zusammenhang mit Jesu Tod heißt: „und er neigte das Haupt und übergab den Geist“ (καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα). Es ist überwiegend wahrscheinlich, daß hier Elemente aus der vorjohanneischen Tradition begegnen, die der Evangelist beibehalten, aber nicht näher ausgeführt hat.

2.2 Geistaussagen in Joh 3 und 6

2.2.1 In Joh 6,63a stoßen wir zunächst auf die Gegenüberstellung: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts“ (τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζῶοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν), womit die bleibende göttliche und die vergängliche irdische Wirklichkeit konfrontiert werden. Dem schließt sich in 6,63b unmittelbar die Aussage an: „Die Worte, die ich euch gesagt habe, sind Geist und sind Leben“ (τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζῶή ἐστιν), was auf die heilstiftende Funktion der Worte Jesu hinweist, die mitten in der vergänglichen irdischen Wirklichkeit die lebenspendende Kraft vermitteln, die durch den Geist vom Himmel her wirksam wird.

2.2.2 Für Joh 3,34 gilt Entsprechendes: Jesus redet aufgrund seiner Sendung durch Gott die „Worte Gottes“ (τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ), und im Blick auf diese wird gesagt, daß Gott den Geist „nicht nach Maß gibt“ (οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα). Damit wird zum Ausdruck gebracht, daß Jesu Worte eine unbegrenzte Teilhabe am göttlichen Geist vermitteln (im Unterschied zu der Vorstellung vom „Angeld“ bei Paulus), so wie jetzt schon die Teilhabe am ewigen Leben gewährt wird.

2.2.3 Unter dieser Voraussetzung steht auch das Nikodemusgespräch in Joh 3,1–12. In der Begegnung mit Jesus und dem uneingeschränkten Glauben an ihn kommt es zu einem „von oben“ bzw. „von neuem Geborenwerden“ (ἄνωθεν γεννηθῆναι, 3,3.7), was gleichbedeutend ist mit dem Geborenwerden aus „Wasser und Geist“ im Zusammenhang der Taufe (3,5). So entsteht wahre Erneuerung menschlicher Existenz: „Wer vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch, wer aber vom Geist geboren ist, ist Geist“ (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν, 3,6).

2.2.4 Während die Parakletaussagen der Abschiedsreden darauf zielen, daß der Geist Jesus vertritt und ihn vergegenwärtigt, daher erst nachösterlich wirksam wird, ist es in den bisher besprochenen Aussagen Jesus selbst, der als Geistträger den Geist als Kraft des neuen Lebens gewährt. Das bedeutet natürlich umgekehrt, daß durch das nachösterliche Wirken des Geistes die Begegnung mit Jesus und seinem lebenspendenden Wort ermöglicht wird.

2.3 Geistaussagen im 1. Johannesbrief

2.3.1 Sieht man von den Aussagen ab, die sich explizit oder implizit auf den „Geist des Irrtums“ beziehen, und ebenso von der Warnung, nicht

„jedem Geist“ zu glauben (vgl. 1 Joh 4,1.3), dann ist ähnlich wie in 1 Kor 12,3 vorausgesetzt, daß das Bekenntnis zu Jesus nur kraft des „Geistes der Wahrheit“ ausgesprochen werden kann (1 Joh 4,2.4–6). Der Geist ist den Glaubenden „gegeben“ (1 Joh 3,24; 4,13), und er ist es, der „Zeugnis ablegt“ (5,6b, vgl. V.8f).

2.3.2 Hinzu kommen noch die Aussagen, in denen von einer „Salbung“ (χρῶσμα) die Rede ist, was sich unverkennbar auf den Geist bezieht (vgl. χρίειν in Lk 4,18; Apg 10,38; 2 Kor 1,21). Nach 1 Joh 2,20 ist das „Empfangenhaben der Salbung von dem, der heilig ist“ (χρῶσμα ἔχειν ἀπὸ τοῦ ἁγίου), Voraussetzung dafür, daß die Glaubenden Erkenntnis und Wissen besitzen. Dieses χρῶσμα, das sie „empfangen“ haben und das in ihnen „bleibt“, ist es, das sie nach 2,27 „belehrt“ (διδάσκειν). Die Aussagen entsprechen der im Urchristentum verbreiteten Auffassung vom „Einwohnen des Geistes“ in den Glaubenden (vgl. nur Röm 8,9.11) und zielen im spezifisch johanneischen Sinne auf die besondere Gabe und die darin beruhende Befähigung (vgl. Joh 14,26).

3. Die Abschiedsreden

3.1 Vorfragen

3.1.1 Nirgendwo im 4. Evangelium kommt die typisch johanneische Konzeption so deutlich zum Tragen wie in den Abschiedsreden (13,31–16,33), die sich an die Erzählung von der Fußwaschung und die Vorhersage der Tat des Judas (13,1–20.21–30) anschließen und in das hohepriesterliche Gebet einmünden (Joh 17). Das johanneische Denken und Reden unterscheidet sich hier noch stärker als in den übrigen Teilen des Evangeliums von der Sprachtradition der Synoptiker oder dem argumentativen Stil des Paulus. Es handelt sich um eine Denkweise, die nicht geradlinig, sondern eher kreis- oder spiralförmig voranschreitet. Dadurch entsteht eine sehr dichte, die Einzelthemen mehrfach wiederaufnehmende Gedankenführung. Die verschiedenen Themen werden nicht nacheinander behandelt, sondern durchdringen sich gegenseitig. Dieses Gedankenflecht will in seiner Eigenart beachtet werden.

3.1.2 Trotz dieser Eigentümlichkeit der johanneischen Denkweise soll nicht bestritten werden, daß es innerhalb der Abschiedsreden Probleme gibt, die in der Forschung immer wieder literarkritisch oder traditions-geschichtlich einer Lösung entgegengeführt worden sind. Hauptanstoß dazu ist die Formulierung in Joh 14,31b: „Steht auf, laßt uns weggehen“ (ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν), die unmittelbar zu der Verhaftungsszene in

18,1–11 überzuleiten scheint. Man hat daher den Versuch unternommen, entweder Kap. 15–17 umzustellen (so *Rudolf Bultmann*) oder Kap. 15–17 als eine literarisch jüngere Schicht anzusehen (so z.B. *Rudolf Schnackenburg*). Einige Forscher sind noch weitergegangen und haben innerhalb der Abschiedsreden mehrere Traditionsschichten voneinander abgehoben (so etwa *Jürgen Becker*, der in 15,1–17; 15,18–16,15; 16,16–33 und 17,1–26 mehrere aus der johanneischen Tradition stammende „Nachträge“ erkennen will). Das Problem braucht hier nicht in Einzelheiten erörtert zu werden. Daß vorjohanneisches Traditionsgut verarbeitet ist, das nicht in jeder Hinsicht homogen ist, wird man beachten müssen. Andererseits besteht trotz 14,31b vom Inhalt her kein stichhaltiger Grund, die Abschiedsreden in 13,31–16,33 (17,1–26) literarisch in mehrere Teile aufzulösen. Insbesondere die Parakletsprüche zeigen, daß der Gesamttext als eine Einheit zu verstehen ist, wobei der Parakletspruch in 14,16f in jedem Fall am Anfang stehen muß, daher auch eine Umstellung der Kapitel nicht möglich ist.

3.2 Die Bezeichnung „der Paraklet“

3.2.1 Sprachlich ist παράκλητος ein passivisches Verbaladjektiv zu παρακαλεῖν. Das Verbum παρακαλεῖν hat eine vierfache Bedeutungskomponente, kann daher in verschiedenen Zusammenhängen gebraucht werden, in denen jeweils eine andere Komponente hervorgehoben wird: a) „herbeirufen“; b) „bitten“; c) „zusprechen“, oft in der Bedeutung „trösten“; d) „ermahnen“. Bei dem substantivierten ὁ παράκλητος kommt wegen der passivischen Struktur der Wortbildung nur die erste der genannten Bedeutungen in Frage, nämlich „der Herbeigerufene“, der „Beistand“ bzw. „Helfer“. Die anderen Bedeutungskomponenten können dabei aber mitschwingen.

3.2.2 Eine überzeugende religionsgeschichtliche oder traditionsge-
schichtliche Ableitung für die Paraklet-Bezeichnung ist bisher noch nicht erreicht worden. Auch wenn eine direkte Abhängigkeit von einer traditionell geprägten Vorstellung nicht nachweisbar ist, so lassen sich doch bestimmte charakteristische Sachzusammenhänge erkennen. Der „Paraklet“ gehört in den Bereich der Rechts- bzw. Gerichtspraxis, er ist der als „Beistand“ herangezogene Helfer und Fürsprecher. Die seit Luthers Übersetzung übliche Wiedergabe mit „Tröster“ wird dem Vorstellungshintergrund und dem hier vorliegenden Kontext nicht hinreichend gerecht.

3.2.3 Die Paraklet-Bezeichnung kommt außerhalb der johanneischen Abschiedsreden nur noch in 1 Joh 2,1f vor. Sie ist dort bezogen auf den himmlischen Christus, der als „Fürsprecher“ der Seinen beim Vater ist

und ihnen auch dann beisteht, wenn sie der Sünde anheimgefallen sind. Hier ist der Titel im Zusammenhang mit der himmlischen *intercessio* gebraucht, von der im Sinne des „Eintretens für uns“ (ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν) in Röm 8,34c und Hebr 7,25 (vgl. 9,24) die Rede ist.

3.2.4 Wenn in Joh 14,16 vom Geist als dem „anderen Beistand“ (ἄλλος παράκλητος) gesprochen wird, dann ist damit implizit vorausgesetzt, daß der irdische Jesus selbst der „Beistand“ seiner Jünger gewesen ist, der ihnen in allen schwierigen äußeren und inneren Situationen Hilfe leistete. Das ist offensichtlich auch die Voraussetzung bei der Übertragung der Paraklet-Bezeichnung auf den Erhöhten gewesen (1 Joh 2,1).

3.3 Die Parakletabschnitte des Johannesevangeliums

3.3.1 Es handelt sich um fünf Textabschnitte innerhalb der johanneischen Abschiedsreden, in denen vom Geist als dem Parakleten die Rede ist. Davon enthalten vier Abschnitte den Titel παράκλητος, vgl. 14,16; 14,26; 15,26; 16,7. In einem weiteren Abschnitt wird in 16,13 mit der Wendung „wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit“ (ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) auf den Parakleten zurückverwiesen, der auch in Joh 14,17 und 15,26 als „Geist der Wahrheit“ bezeichnet ist. In 14,26 wird der Paraklet ausdrücklich mit dem „Heiligen Geist“ identifiziert (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον). Nur in 16,7 steht ὁ παράκλητος für sich allein.

3.3.2 Als Parakletworte zeichnen sich folgende Einheiten ab: 14,16–20; 14,26; 15,26f; 16,7–11; 16,13–15. Unterzieht man diese Abschnitte einer genaueren Betrachtung, so läßt sich feststellen, daß in der Regel eine fundamentale Aussage über das Wirken des Parakleten durch eine Explikation ergänzt wird. Dem ersten Parakletwort in 14,16f ist in V.18–20 eine Erläuterung beigegeben, ebenso dem dritten Parakletwort 15,26 in V.27; unverkennbar ist dieser Sachverhalt auch bei dem vierten Parakletwort 16,7f, das in V.9–11 näher ausgeführt wird; dasselbe gilt für das fünfte Parakletwort 16,13, das in V.14f eine Explikation erhalten hat. Nur das zweite Parakletwort in 14,26 ist ohne Erläuterung in den Kontext aufgenommen. Es ist überwiegend wahrscheinlich, daß die fünf Parakletworte dem Evangelisten ohne Explikation vorgegeben waren, wie das ähnlich bei dem Grundbestand der Ich-bin-Worte der Fall ist, und daß er selbst diese Erläuterungen hinzugefügt hat, um die Parakletworte in den Gesamtzusammenhang der Abschiedsreden einzugliedern. Es empfiehlt sich daher auch, die Grundaussagen und die Interpretamente getrennt zu besprechen, unabhängig davon, ob man eine traditionsgeschicht-

liche Unterscheidung vornimmt oder nicht. In jedem Falle sind hier und dort verschiedene Aspekte berücksichtigt.

3.4 Die Funktionen des Parakleten

3.4.1 Vom Parakleten als dem „Geist der Wahrheit“ bzw. dem „Heiligen Geist“ wird gesagt, daß er „gesandt“ wird. Das ist in der urchristlichen Pneumatologie auch sonst vereinzelt nachweisbar, wie Gal 4,6 zeigt: „Gott hat den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν). Die Sendung des Geistes steht dabei in deutlicher Parallele zu der Sendung des Sohnes Gottes, von der mit demselben Verbum in Gal 4,4f gesprochen ist. Auch im Johannesevangelium stellen die Sendung des Sohnes und die Sendung des Geistes unverkennbar eine Parallele dar. Hier wird das Verbum *πέμπειν* gebraucht. Daß nach 14,26 der Vater den Geist senden wird, nach 15,26; 16,7c dagegen der Erhöhte, ist im Sinne der johanneischen Christologie kein Gegensatz, weil der Sohn grundsätzlich das tut, was der Vater will, und im Wirken des Sohnes der Vater selbst am Werke ist. So kann es in 14,16 auch heißen, daß Jesus den Vater „bitten“ und dieser den anderen Parakleten „geben“ wird. Demgegenüber ist in 16,7b und 16,13 allgemein vom „Kommen“ des Geistes gesprochen, was aber den Sendungsgedanken voraussetzt. Wenn es in 14,26 über den Geist heißt: „welchen der Vater in meinem Namen senden wird“ (ὃ πέμπει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου), dann ist damit das Zusammenwirken des Vaters und des Sohnes bei der Geistsendung unterstrichen. Das entspricht dem Sachverhalt, daß sonst im Neuen Testament „Geist Gottes“ (*πνεῦμα θεοῦ*) und „Geist Christi“ (*πνεῦμα Χριστοῦ*) nebeneinander verwendet werden können. In Joh 14,16.26 ist dieser Sachverhalt stärker reflektiert.

3.4.2 Mit den Aussagen über das „Senden“ bzw. „Geben“ und über das „Kommen“ des Geistes verbindet sich in 15,26b noch die interessante Aussage: „welcher aus dem Vater hervorgeht“ (ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται). Danach ist in jedem Falle der Vater der Ursprung des Geistes und des Geisteswirkens, und nicht zufällig wird deshalb auch in 15,26a über den Parakleten gesagt: „welchen ich euch sende vom Vater her“ (ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς). Aufschlußreich ist, daß auch in der Pneumatologie die Rückbindung an das Handeln Gottes deutlich zu erkennen ist. Der in der späteren Pneumatologie so intensiv erörterte Begriff des „Hervorgehens“ ist hier ein Motiv, das auf die Herkunft des Geistes verweist, wobei zwischen Herkunft und Sendung nochmals unterschieden wird.

3.4.3 Nach Joh 14,16b wird der „andere Paraklet“ den Jüngern gegeben, „damit er in Ewigkeit mit euch sei“ (ὅνα μεθ’ ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾗ). Sie werden ihn „erkennen, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird“ (ὕμεῖς γινώσχετε αὐτό, ὅτι παρ’ ὑμῶν μένει καὶ ἐν ὑμῶν ἔσται, V.17c). Diese dreifache Wendung „mit euch“, „bei euch“ und „in euch“ verweist auf die umfassende Wirksamkeit des Geistes unter den Glaubenden. Der Kosmos dagegen wird ihn nicht empfangen, „weil er ihn nicht sieht und nicht erkennt“ (ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει, V.17b). Gemäß dieser Unterscheidung zwischen Gemeinde und Welt wird nun auch in doppelter Weise von den Funktionen des Parakleten gesprochen, einerseits gegenüber den Jüngern, andererseits gegenüber der ungläubigen Welt.

3.4.4 Der Paraklet, der bei den Jüngern bleiben und in ihnen sein wird, übt eine fünffache Funktion aus:

- Er wird sie nach Joh 14,26 „erinnern an alles“, was Jesus gesagt hat (ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῶν).

- Er wird sie nach 14,26 gleichzeitig „alles lehren“ (διδάξει πάντα).

- Er wird nach 15,26 über den Erhöhten „Zeugnis ablegen“ (μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ).

- Er wird nach 16,13a die Jünger „in alle Wahrheit führen“ (ὁδηγήσει ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ).

- Er wird nach 16,13c den Seinen „das Kommende verkündigen“ (τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ).

3.4.4.1 Der Geist hat ebenso wie Jesus selbst Offenbarungsfunktion. In Entsprechung zu Jesu irdischem Wirken wird deshalb in 16,13b festgestellt, daß er nichts von sich aus reden wird, „sondern was er hören wird, das wird er sagen“ (οὐ γὰρ λαλήσει ἄφ’ ἑαυτοῦ, ἀλλ’ ὅσα ἀκούσει λαλήσει). Er tritt also für die Jünger mit seinen Funktionen an die Stelle Jesu und vertritt ihn. Dabei ist auf die dabei vorausgesetzte dreifache Perspektive zu achten: Der Geist hat eine retrospektive Aufgabe mit seiner Erinnerungsfunktion; er hat eine gegenwartsbezogene Bestimmung mit seinem Zeugnisablegen für den Erhöhten und mit seiner Lehrfunktion, und er hat eine prospektive Funktion, indem er die Jünger in alle Wahrheit führt und ihnen das Kommende verkündigt. Bei aller Parallelität unterscheidet sich das Wirken des Geistes jedoch darin von Jesu eigenem Wirken, daß der Geist das Wirken des Menschgewordenen und des Erhöhten voraussetzt und darauf aufbaut.

3.4.4.2 Wenn Jesus sich in Joh 14,6 in einem Ich-bin-Wort als ὁδός, „Weg“, bezeichnet, dann korrespondiert das in einer beachtenswerten Weise mit der Funktion des ὁδηγεῖν, „(einen Weg) führen“, des Geistes. Der Geist, der an das vergangene Heilsgeschehen erinnert und die Gegen-

wart des Heils erfahren läßt, wird also seinerseits zum ὁδηγός, zum „Weggeleiter“, der die Jünger Jesu im Wissen um das Kommende und mit dem Ziel der uneingeschränkten Wahrheit der Zukunft entgegenführt. Wie im Wirken Jesu das Eschaton bereits präsent wird, so auch im Wirken des Geistes; er bewirkt Heil und öffnet das Leben auf die Zukunft hin.

3.4.5 Gegenüber dem Kosmos hat der Paraklet nach Joh 16,7b.8 eine elenchistische Funktion, was besagt, daß er die Welt „überführen wird hinsichtlich der Sünde und der Gerechtigkeit und des Gerichts“ (ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως). Hier ist offensichtlich nicht sofort an eine Verurteilung der Welt gedacht, sondern an eine Funktion, die der ungläubigen Welt die Möglichkeit gibt, Sünde, Gerechtigkeit und Gericht zu erkennen und auf diese Weise umzukehren und das Heil zu empfangen.

3.5 Die Erläuterungen zu den Parakletworten

3.5.1 Von entscheidender Bedeutung für das genuin johanneische Verständnis ist das Interpretament beim ersten Parakletwort in 14,18–24.

3.5.1.1 Gleich am Anfang steht die Aussage 14,18: „Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen, ich komme zu euch“ (οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς). Das besagt, daß das „Kommen“ des Erhöhten sich im Kommen des Geistes vollzieht. Das „erneute Kommen“ (πάλιν ἔρχομαι) von 14,3 im Sinne der endgültigen Wiederkunft wird damit nicht aufgehoben, aber ein Wiederkommen Jesu ereignet sich antizipierend bereits im Kommen des Geistes. Daher sind Elemente der Parusie-Erwartung hier in die Pneumatologie übernommen worden.

3.5.1.2 Das wird noch deutlicher, wenn in 14,19 das Kommen des Erhöhten mit dem erneuten „Sehen“ verbunden wird: „Noch kurze Zeit und die Welt wird mich nicht mehr sehen, ihr aber werdet mich sehen, denn ich lebe und ihr sollt auch leben“ (ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε). Das ist nicht das „Sehen“ aller Menschen, wenn der Erhöhte auf den Wolken des Himmels wiederkommt (Mk 13,26 parr: ὄψοντα), oder das „Sehen“ dessen, „den sie durchbohrt haben“ (Joh 19,37: ebenfalls ὄψοντα), auch nicht das „Sehen“ des Auferstandenen (Mk 16,7: ἐκεῖ αὐτὸν ὤψεσθε, entsprechend die Erscheinungsberichte), sondern ein spezielles „Sehen“ (θεωρεῖν) der Glaubenden, wodurch die vom Parakleten vermittelte Heilswirklichkeit im Sinne einer Schau des Glaubens wahrgenommen werden kann. Von hier aus sind auch die anderen Aussagen der Abschiedsreden

über das erneute Sehen zu verstehen, d.h. sie rücken alle in den Zusammenhang der Pneumatologie (vgl. 16,16.19–22).

3.5.1.3 Das Parakletwort Joh 14,16f enthält neben der Erläuterung in V.18f noch eine weitere Fortsetzung in V.20–24. Hier wird die Frage gestellt, warum Jesus sich nur den Seinen und nicht der Welt offenbaren will (V.22). Doch die Offenbarung im Geist ist für die bestimmt, die ihn lieben und sein Wort halten (vgl. V.21.23f). Ihnen ist daher auch die Verheißung V.20 gegeben: „An jenem Tag werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir so wie ich in euch“ (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γινώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν ὑμῖν). „Jener Tag“ ist hier der Tag des Kommens im Geist, der nicht nur die Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn betrifft, sondern auch die Gemeinschaft zwischen dem Erhöhten und den Jüngern stiften wird.

3.5.2 In Joh 15,26f wird dem Wort über das Zeugnisablegen des Parakleten eine parallele Aussage über das Zeugnisablegen der Jünger beigelegt. Das geschieht unter einer doppelten Voraussetzung: Das Zeugnisablegen ist denen anvertraut, die von Anfang an mit Jesus waren (ὅτι ἀπ’ ἀρχῆς μετ’ ἐμοῦ ἔστε), die also die grundlegende Geschichte der Offenbarung Gottes in der Person des Menschgewordenen bezeugen können. Sie tun dies in Entsprechung zum Zeugnisablegen des Geistes und unter dessen Beistand; auf diese Weise wird das Zeugnis vom Irdischen zugleich zu einem Zeugnis über den Erhöhten.

3.5.3 Im Anschluß an das Wort über das Führen in alle Wahrheit und die Ankündigung der kommenden Ereignisse wird in 16,14a das Wirken des Geistes unter den Jüngern als eine Verherrlichung des Erhöhten gekennzeichnet (ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει). Dabei wird gleichzeitig in V.14b.15 zum Ausdruck gebracht, daß alles, was der Geist tut und ankündigt, von dem „genommen“ ist (λαμβάνειν), was dem Erhöhten vom Vater übergeben worden ist.

3.5.4 Die Erläuterung 16,9–11 zu dem auf den Kosmos bezogenen Parakletwort 16,7b.8 ist einseitig auf die Gerichtsfunktion des Parakleten bezogen. Hier ist in Zusammenhang mit der „Sünde“ von denen die Rede, die nicht an Jesus glauben; im Blick auf die „Gerechtigkeit“ wird gesagt, daß sie ihn nach seinem Hingang zum Vater nicht mehr sehen werden; und im Blick auf das „Gericht“ heißt es, daß der „Herrscher dieser Welt“ (ἀρχὼν τοῦ κόσμου τούτου) bereits gerichtet ist. Der Geist ist Gabe für die Jünger, die ungläubige Welt erfährt durch ihn nur ihr Verlorensein.

4. Christologie und Pneumatologie

4.1 Der Geist als Stellvertreter Christi

4.1.1 Es ist unverkennbar, daß der Geist eine stellvertretende Funktion einnimmt. Der Geist ist es, durch den der Erhöhte wirkt und der kraft der Stellung des Erhöhten beim Vater noch umfassender wirken kann als Jesus in der Zeit seines Erdenlebens. Nur unter dieser Voraussetzung ist ein Wort wie Joh 14,12 zu verstehen: „Amen amen, ich sage euch, wer an mich glaubt, jener wird die Werke, die ich tue, auch tun, und er wird größere als diese tun, denn ich gehe zum Vater“ (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ καὶ αὐτοῦ ποιήσει καὶ μείζονα τούτων ποιήσει, ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι). Die „größeren Werke“ der Glaubenden sind eben Werke, die der Erhöhte kraft des Geistes unter seinen Jüngern und durch sie vollziehen läßt. Nicht zufällig ist in 14,13f das Wort von der Erhöhung des Bittgebetes unmittelbar angeschlossen, das in 15,7b.16b; 16,23f.26 wiederholt wird.

4.1.2 Indem Parusie-Aussagen modifiziert der Pneumatologie eingefügt werden, ergibt sich eine überaus enge Verbindung zwischen Christologie und Pneumatologie. Der Geist ist nicht bloß eine Kraft oder Gabe, die vom Erhöhten in der Zeit zwischen Ostern und Parusie ausgeht, sondern in dem Geist kommt der Erhöhte selbst zu den Seinen (14,18) und nimmt damit jenes Kommen schon vorweg, bei dem er die Seinen definitiv zu sich nehmen wird (vgl. einerseits 12,32, andererseits 12,26; 14,3; 17,24). Der Geist geht nicht nur von Gott aus, er wird nicht nur gesandt, in ihm wird Christus selbst präsent, so wie der Vater im Sohn auf Erden präsent geworden ist.

4.2 Die Personalisierung des Parakleten

4.2.1 Im Neuen Testament ist nirgendwo sonst eine personale Geistauffassung anzutreffen. Auch dort, wo die dynamistischen Aussagen zurückgedrängt und der Geist als Gabe verstanden wird (vgl. Apg 2,38), durch die die Getauften zu verantwortlichem Leben und Handeln befähigt sind (so z.B. in Röm 8,5–8), liegt die Tendenz fern, den Geist in einer vollen Entsprechung zu der Person Jesu zu verstehen. Das gilt auch für die Stellen, wo erstmals triadische Formeln begegnen, wie das in 1 Kor 12,4–6; 2 Kor 13,13 und Mt 28,19 der Fall ist; dabei geht es zwar um das Geisteswirken als einem wesentlichen Aspekt christlichen Glaubens, aber dieses Geisteswirken bleibt vom Wirken des himmlischen Vaters und vom Wir-

ken des irdischen Jesus deutlich abgehoben, wie der jeweilige Kontext zeigt. Nicht einmal dort, wo die Sendung des Sohnes und die Sendung des Geistes parallelisiert werden, wie das in Gal 4,4f.6 der Fall ist, wird man im strengen Sinn von einer personalen Entsprechung reden können, weil die Gemeinsamkeit dort allein in dem Sendungsmotiv und damit in der Funktionsbestimmung liegt.

4.2.2 Erst durch die Parallelisierung des Wirkens Jesu mit dem Wirken des Geistes und die Aufnahme von Elementen der Wiederkunftstradition liegt in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums eine unverkennbare Personalisierung der Geistvorstellung vor. Dazu kommt, daß mit der Bezeichnung des Geistes als des Beistands eine personale Komponente aufgenommen wurde. Anstelle des neutrischen Begriffs „Geist“ (τὸ πνεῦμα) trat die maskulinische Bezeichnung „Paraklet“ (ὁ παράκλητος). Der „andere Paraklet“ führt fort, was Jesus auf Erden gewirkt hat. Indem das Kommen des Erhöhten und das Sehen seitens der Glaubenden mit der Sendung des Geistes verbunden worden sind, hat die Pneumatologie christologische und damit personale Elemente in sich aufgenommen. Damit gewinnt der Geist nun auch eine sehr viel selbständigere Stellung und Funktion. Er ist Stellvertreter und Repräsentant des Erhöhten in dem Sinne, daß durch ihn das weitergehende heilstiftende Handeln vollzogen wird. Sein Wirken ist daher dem Wirken des Vaters und des Sohnes gleichgestellt, auch wenn er von ihnen total abhängig bleibt. Er hat insofern gegenüber dem Wirken des irdischen Jesus eine selbständige Aufgabe, die mit den Funktionen innerhalb der Parakletsprüche umschrieben wird.

4.2.3 Erst von der so verstandenen Pneumatologie her werden die Abschiedsreden in ihrem Gesamtgefüge voll verständlich. Sie weisen über die Zeit des Weggangs Jesu hinaus und kennzeichnen die Situation der Jünger ebenso wie die Situation der Welt in der Zeit, in der der Geist gesandt ist, jener Geist, der als Zeuge des Erhöhten lebenspendende Kraft hat.

4.3 Die Pneumatologie als konstitutives Element der Theologie

4.3.1 Mit der Personalisierung des Parakleten ist der Geist nicht mehr ein untergeordnetes Element in den Aussagen über das Wirken Gottes und Christi, sondern er gewinnt eine selbständige und gleichzeitig voll integrierte Bedeutung für die urchristliche Theologie. Das gilt speziell für das Johannesevangelium, während die Geistaussagen in den Johannesbriefen demgegenüber weniger deutlich ausgeprägt sind. Innerhalb des Johannesevangeliums zeigt sich die weitergehende Auffassung darin, daß

der Geist zwar von Gott und Christus herkommt, aber eine gleichrangige Stellung neben ihnen einnimmt.

4.3.2 Aufgrund der Geistaussagen in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums drängte es sich in der Folgezeit förmlich auf, die Frage nach der trinitarischen Struktur der urchristlichen Verkündigungsaussagen zu stellen und sukzessiv im Sinne einer Trinitätslehre zu beantworten. So ist die Pneumatologie des Johannesevangeliums die entscheidende Voraussetzung für deren Ausgestaltung gewesen. Allerdings ging es in der Alten Kirche zunächst um die Gleichrangigkeit Jesu Christi mit Gott, erst in einem zweiten Schritt ist dann auch der Geist einbezogen worden.

§ 38 Glaube und Unglaube

1. Zum johanneischen Sprachgebrauch

1.1 Der Begriff πιστεύειν, „glauben“, hat in der johanneischen Theologie dieselben Voraussetzungen wie in den anderen neutestamentlichen Schriften: Im Hintergrund steht das alttestamentliche Wort יָרָא, das im Sinne von „vertrauen“, „sich anvertrauen“ gebraucht wird. Beachtenswert ist, daß im Johannesevangelium ausschließlich und in den Johannesbriefen fast durchweg nur das Verbum gebraucht wird; das Substantiv πίστις, „Glaube“, taucht lediglich in 1 Joh 5,4 auf. Die konsequente Verwendung des Verbums weist darauf hin, daß in der johanneischen Theologie die lebendige Beziehung hervorgehoben wird.

1.2 Im Unterschied zur synoptischen Tradition, wo bei πιστεύειν der einzelne Vertrauensakt auf Gottes oder Jesu Macht bzw. auf Erhörung des Bittgebetes im Vordergrund steht, ist für die johanneische Theologie das Vertrauen durch eine personale Bindung gekennzeichnet. Das kommt sprachlich darin zum Ausdruck, daß neben dem absoluten Gebrauch des Wortes πιστεύειν in der Mehrzahl der Fälle die Wendung πιστεύειν εἰς, „glauben an“, begegnet, und zwar sowohl im Blick auf Gott als auch im Blick auf Jesus, was in Joh 14,1 zusammengefaßt ist in der Aufforderung: „Glaubt an Gott und glaubt an mich“ (πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε). Daneben begegnen auch die Wendungen „glauben an den, den jener (Gott) gesandt hat“ (πιστεύειν εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, vgl. Joh 6,29b) und „glauben an den, der mich gesandt hat“ (hier mit Dativ: πιστεύειν τῷ πέμψαντί με, 5,24). Die Verbindung mit dem Sendungsgedanken ist besonders aufschlußreich, weil darin die Doppelbeziehung des Glaubens auf Gott und Jesus einen für die johanneische Theologie charakteristischen Ausdruck findet. In anderer Weise erfolgt dies in Joh 14,10a: „Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist?“ (οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ ἐστίν;). Der Glaubensbegriff ist dabei mit Aussagen über die wechselseitige Zusammengehörigkeit und die Einheit von Vater und Sohn verbunden (Joh 10,30).

1.3 Ist der Glaube entscheidend durch Vertrauen und personale Bindung gekennzeichnet, so ist umgekehrt der Unglaube die Verweigerung

der Anerkennung des Offenbarers. Im johanneischen Sprachgebrauch werden die sonst den Unglauben bezeichnenden Begriffe ἀπιστεῖν und ἀπιστία nicht verwendet; es wird stets das Verbum πιστεῦειν verneint, nur einmal wird in Joh 20,27 ἄπιστος gebraucht.

2. Mensch und Welt angesichts der Offenbarung

2.1 Die Unausweisbarkeit des Offenbarungsgeschehens

Die Menschwerdung Jesu bedeutet Offenbarung, sie bedeutet aber zugleich auch Verborgenheit. Es bedarf der Augen des Glaubens und der Bereitschaft zur Annahme. Die Unausweisbarkeit des Offenbarungsgeschehens ist im Johannesevangelium in verschiedener Weise zum Ausdruck gebracht.

2.1.1 Eine besondere Rolle spielt das Motiv des Mißverständnisses, das mehrfach in Erzählungen und bei Gesprächen begegnet. Es geht jeweils darum, daß eine Offenbarungswirklichkeit im innerweltlichen Sinn verstanden wird. So wird Jesu Wort über den Abbruch und Wiederaufbau des Tempels auf einen irdischen Vorgang bezogen (2,19–21). Nikodemus begreift, obwohl er Jesus als Lehrer und Wundertäter anerkennt, das Wort von dem Neu- bzw. Von-oben-her-Geborenwerden nicht (3,3–8). Die Samaritanerin mißverstehet Jesu Aussagen über das lebendige Wasser (4,10–15). Die Gegner Jesu verstehen nicht, was er mit der Gabe des Lebensbrottes meint (6,41f) oder was die Ankündigung seines Weggangs bedeutet (7,33–36). Ebensowenig erkennt Pilatus, was Jesu Wahrheitszeugnis beinhaltet, weswegen er die Frage stellt: „Was ist Wahrheit?“ (τί ἐστὶν ἀλήθεια; 18,38a). Aber auch die Jünger erfassen nicht, was Jesus mit seinem Wort von der Speise, die er zu essen hat, zum Ausdruck bringen will (4,31–34). Die Beispiele lassen sich vermehren.

2.1.2 Dasselbe gilt für die „Zeichen“ Jesu. So sehr das Offenbarungsgeschehen in ihnen sichtbar wird, so wenig sind sie ein eindeutiger Ausweis seines Auftrags und seiner Vollmacht. Sie werden im vordergründigen Sinn als eine zwar dankbar angenommene Hilfe im Leben verstanden, deren Zusammenhang mit der Verwirklichung des endzeitlichen Heils aber nicht erkannt wird. Das gilt für die Menschen, denen sich Jesus nach Joh 2,23–25 nicht anvertraut; es gilt für Nikodemus, obwohl er bei Jesu Taten nach 3,2 sogar göttlichen Beistand wirksam sieht, oder für die Menge, die Jesus nach 6,15 zum König machen will. Wie wenig die Taten Jesu als „Zeichen“ für das Offenbarwerden des Heils verstanden werden, zeigt sich auch darin, daß seine Gegner von ihm verlangen, ein eindeutiges

„Zeichen“ zu seiner Legitimation durchzuführen (2,18; 6,30). Immerhin müssen sie anerkennen, daß Jesus wunderbare Taten vollbringt (11,47), und ein Pharisäer fragt verwundert: „Wie kann ein sündiger Mensch solche Zeichen tun?“ (9,16b). Dabei sind es die „Zeichen“, durch die Jesus seine Herrlichkeit offenbart (2,11).

2.1.3 Ein weiteres Kennzeichen für Jesu Unausweisbarkeit ist die Tatsache, daß er nicht nur verkannt, sondern auch angeklagt und verurteilt wird. Sein Anspruch als Offenbarer Gottes und Heilbringer wird dezidiert bestritten. Ihm wird nicht nur Gesetzesübertretung, sondern Gotteslästerung vorgeworfen, weswegen er schließlich an Pilatus ausgeliefert und von diesem zum Tode verurteilt wird (5,18; 10,33.36; 19,7).

2.1.4 Was sich in diesen Mißverständnissen, der mangelnden Erkenntnis und der Gegnerschaft zeigt, ist Ausdruck des Unglaubens. Jesu Worte und Taten werden nicht angenommen. Seine Menschwerdung und sein irdisches Wirken setzt das Offensein der Menschen für das Heilshandeln Gottes voraus, viele verschließen sich jedoch ihm gegenüber. Nach dem zentralen Wort Joh 3,16f soll die ganze Welt gerettet werden. Der Ruf ergeht an alle, aber nicht alle nehmen den Ruf an.

2.2 Die Prädestinationsaussagen

2.2.1 Warum die Annahme des Heils verweigert wird und Menschen im Unglauben verharren, läßt sich rational nicht erklären. Wie in anderen neutestamentlichen Schriften wird mit Hilfe des Alten Testaments auf den verborgenen Willen Gottes verwiesen; so wird die Aussage von Jes 6,9f wonach die Herzen der Menschen verhärtet worden sind, damit sie nicht sehen und nicht hören können, auch in Joh 12,37–40 herangezogen (vgl. Mk 4,11f parr; Apg 28,25–27).

2.2.2 In der johanneischen Theologie spielen darüber hinaus Aussagen eine Rolle, die geradezu den Charakter einer doppelten Prädestination haben. Ist über Heil und Unheil der Menschen also vorentschieden?

2.2.2.1 Im Blick auf die Glaubenden wird in Joh 6,44 gesagt: „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht“ (οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς με εἰ μὴ ὁ πατήρ ὁ πέμψας με ἐλκύσῃ αὐτόν). Dieses „Ziehen“ des Vaters bedeutet doch, daß die Glaubenden einen besonderen Weg zum Heil geführt werden (vgl. 12,32, wo vom „Ziehen“ des Erhöhten die Rede ist). Entsprechendes gilt dort, wo von denen die Rede ist, die der Vater dem Sohn „gegeben“ hat, wie in 6,37.39; 10,(27f)29 und 17,2.6b.11b formuliert wird. Es kann auch nur

der die Stimme Jesu hören, der „aus Gott“ bzw. „aus der Wahrheit“ ist (8,47; 18,37), und zu den Seinen gehören diejenigen, die er „ruft“ (10,3f).

2.2.2.2 Über den Unglauben wird dagegen in Joh 3,20 festgestellt, daß jeder, der Böses tut, „das Licht haßt und deshalb auch nicht zum Licht kommt“ (μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς). Die schroffsten diesbezüglichen Aussagen finden sich in Joh 8,37–46, wo Jesus den feindlich gesinnten Juden, die ihn zu töten trachten, vorhält, daß sie nicht Abraham zum Vater haben, da sie die „Werke Abrahams“ nicht vollbringen, sondern daß sie die Werke ihres wirklichen Vaters tun, der der „Teufel“ (διδάβολος) ist, in dem es keine Wahrheit, sondern nur Lüge gibt. Anschließend heißt es in Joh 8,47: „Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes; ihr hört sie deshalb nicht, weil ihr nicht aus Gott seid“ (ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ). Es wird also von Menschen gesprochen, die nicht in der Lage sind, das Heilswort zu hören und anzunehmen. In diesen Zusammenhang gehören auch die Aussagen über Judas in 6,64c.65, wo es abschließend heißt: „Niemand kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist“ (οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς με εἰὰν μὴ ἦ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς, vgl. 6,70f; 13,11); Judas gehört nicht dazu, er ist ein „Sohn des Verderbens“ (υἱὸς τῆς ἀπωλείας, 17,12).

2.2.3 Was ist der Sinn dieser Aussagen, die einen geradezu prädestinarianischen Charakter haben? Sind die einen erwählt, die anderen verworfen? Es ist sicher falsch, hier von „Determinismus“ zu reden (gegen *Bultmann*, *Theologie* S. 373). Das ist ein philosophischer Begriff, der das Gemeinte nicht trifft; er setzt eine unabänderliche Festlegung voraus. Biblische Prädestinationsaussagen haben einen anderen Charakter. Nicht zufällig kennt das Alte Testament das Motiv der „Reue Gottes“ (vgl. die Studie von *Jörg Jeremias*). Entsprechend darf in der johanneischen Theologie der Zusammenhang von Aussagen über das Heil für die ganze Welt und den prädestinarianischen Formulierungen nicht übersehen werden. Bei aller Spannung stehen sie nicht in Widerspruch zueinander. Das Heilsangebot für alle wird nicht aufgehoben und die universale Intention des Heilshandelns Gottes nicht eingeschränkt. Mit diesen Aussagen verbindet sich jedoch eine doppelte Intention.

2.2.3.1 Für die johanneische Theologie gilt wie für Paulus, daß Glaube und Unglaube nicht freie menschliche Entscheidungen sind. Der in Sünde verstrickte Mensch hat seine Freiheit verloren. Er kommt immer schon von dem Unglauben her, der ihn prägt und bindet. Das Wesen des Unglaubens besteht nach 1,5,9–11 seit Uranfang darin, daß das Licht nicht ergriffen bzw. nicht angenommen worden ist (οὐ κατέλαβεν). Angesichts der Heils-offenbarung ist daher Unglaube ein Verharren in der Gottlosigkeit und

Sünde und ein Sich-Verweigern gegenüber dem Heilsangebot. Wo umgekehrt der Mensch aus seiner Verlorenheit befreit wird, ist das allein durch das Offenbarungsgeschehen bewirkt. Glaube ist hierbei die bereitwillige Antwort auf das errettende Wort; der Mensch läßt sich dankbar und vertrauensvoll in das Heilswerk Gottes einbeziehen. Insofern sind Glaube wie Unglaube bedingt durch göttliches Handeln, gleichwohl aber menschliche Reaktion auf das Betroffensein durch das Offenbarungsgeschehen.

2.2.3.2 Zugleich dienen die Prädestinationsaussagen dazu, Sachverhalte zu kennzeichnen, die für das menschliche Verstehen unzugänglich sind. Warum Menschen glauben und andere nicht, läßt sich weder erkennen noch begründen. Es bleibt im Willen Gottes verborgen. Die besprochenen Aussagen beziehen sich insofern nicht auf unverrückbare Vorentscheidungen, sondern auf das, was sich bei der Scheidung und mit der Scheidung (*κρίσις*) angesichts des Heilsgeschehens vollzieht, ohne daß es dabei für Glaube oder Unglaube menschliche Erklärungen gibt (3,19–21). Sie sind *ex post* formuliert und umschreiben einen Tatbestand, der nur in Gott selbst begründet sein kann.

2.3 Die dualistischen Aussagen

2.3.1 Zur Kennzeichnung von Heil und Unheil gibt es in der johanneischen Theologie mehrere antithetische Begriffspaare, die dualistischen Charakter haben und zweifellos auch dualistischen Ursprungs sind. Es handelt sich um die Begriffe „Licht und Finsternis“, „Wahrheit und Lüge“ sowie „Freiheit und Knechtschaft“; dazu kommt dann noch das Begriffspaar „Leben und Tod“.

2.3.1.1 Besonders hervorgehoben ist die Gegenüberstellung von „Licht und Finsternis“ (*φῶς* und *σκοτία*), die bereits im Eingangsabschnitt Joh 1,4f begegnet (vgl. 1,9–11), in 8,12 und 12,35f.46 wiederkehrt und in 3,19–21; 9,5; 11,9f zumindest im Hintergrund steht. Das Gegensatzpaar findet sich auch in 1 Joh 1,5–7 und 2,8–11. Von entscheidender Bedeutung ist die Formulierung in 1 Joh 2,8b: „Die Finsternis vergeht, und das wahre Licht scheint schon“ (*ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει*). Das bereits scheinende Licht ist Offenbarung und Heil, die Finsternis dagegen das Kennzeichen der gottlosen Welt, die das Wirken des Lichtes zwar niederhält, aber nicht überwinden kann, da sie vergehen muß. Es handelt sich demnach nicht um eine bleibende Polarität, sie wird vielmehr aufgehoben.

2.3.1.2 Das Begriffspaar „Wahrheit und Lüge“ (*ἀλήθεια* und *ψεῦδος*) begegnet im Johannesevangelium nur im Zusammenhang mit den Aussa-

gen über den „Teufel“ in 8,44–46 (διάβολος, vgl. 8,40), ist aber mit Nachdruck verwendet in 1 Joh 1,6f (in Verbindung mit Licht und Finsternis) und 1,8, ferner in 1 Joh 2,4.21. In 4,6 begegnet dann noch die Gegenüberstellung von „Geist der Wahrheit“ (πνεῦμα τῆς ἀληθείας) und „Geist des Irrtums“ (πνεῦμα τῆς πλάνης). Auch hierbei geht es um eine zu überwindende Spannung.

2.3.1.3 Nur an einer einzigen Stelle liegt das Gegensatzpaar von „Freien und Sklaven“ (ἐλεύθεροι und δοῦλοι) vor, und zwar in dem Abschnitt Joh 8,31–36, wo es um die Knechtschaft der Sünde und um die freimachende Kraft der Wahrheit geht. Abschließend heißt es dort in V.34b.36: „Jeder, der die Sünde tut, ist Sklave der Sünde ... wenn der Sohn euch freimacht, werdet ihr wahrhaft Freie sein“ (πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας ... ἐὰν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε).

2.3.1.4 Der Gegensatz von „Tod und Leben“ steht eindeutig unter dem Vorzeichen, daß der Tod durch das Leben überwunden wird. Der Offenbarer hat das Leben in sich selbst und überwindet den Tod (Joh 5,26; 10,17f). Er bahnt daher den Weg, „aus dem Tod hinüberzuschreiten in das Leben“ (μεταβαίνειν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, Joh 5,24; 1 Joh 3,14)

2.3.2 Daß es dem Evangelisten nicht um eine eigentlich dualistische Konzeption geht, ist aus all diesen Stellen zu entnehmen. Es handelt sich bei den einzelnen Begriffspaaren nicht um ein göttliches und ein widergöttliches Prinzip, sondern mit Finsternis, Lüge und Knechtschaft wird die menschliche Sünde umschrieben, die sich dem Licht und der Wahrheit verschließt. Das gilt auch dort, wo vom „Teufel“ (διάβολος) als „Lügner“ (ψεῦστης) die Rede ist (8,44c). Ähnlich wie in der Adam-Christus-Typologie des Paulus soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß die Menschen als Sünder in eine überindividuelle Macht der Sünde verstrickt sind. Das Licht, die Wahrheit und das Leben haben demgegenüber die Kraft, die Menschen aus dieser Verstrickung und dem daraus resultierenden Tod (1 Joh 5,16) zu befreien. Das Licht der Offenbarung und des Heiles scheint, damit die Finsternis überwunden wird. Bei den dualistischen Aussagen geht es also darum, daß die noch bestehenden Gegensätze aufgehoben werden. Sie haben insofern keine primär anthropologische, sondern eine soteriologische Funktion.

2.4 Der Begriff „Welt“

In den Zusammenhang der dualistischen Aussagen gehört auch der johanneische Begriff „die Welt“. Er wird sehr ambivalent gebraucht und darf nicht einlinig interpretiert werden.

2.4.1 Zunächst gilt, daß die Begriffe „die Welt“ (ὁ κόσμος) und „das All“ (τὰ πάντα) die Schöpfung Gottes durch den Logos bezeichnen. Von diesem Schöpfungswerk ist nichts ausgenommen; alles, was ist, gehört zur Schöpfungswirklichkeit (vgl. Joh 1,3). Die ursprüngliche Offenbarung ist für den Kosmos insgesamt bestimmt, wie aus Joh 1,4f.9–11 eindeutig hervorgeht. Entsprechend gilt nach Joh 3,16f.19; 4,42; 8,12; 9,5; 12,47 oder 1 Joh 4,9.14, daß die Heilsoffenbarung in der Person Jesu Christi der Rettung der ganzen Welt dient. Die Welt ist der Ort, dem sich Gott im menschengewordenen Logos heilstiftend zuwendet.

2.4.2 Auf der anderen Seite ist es nun gerade der Kosmos, der sich der ursprünglichen Offenbarung versagt hat und sich zu einem nicht geringen Teil auch der Heilsoffenbarung versagt. Indem dies geschieht, kommt es zur „Verkehrung der Schöpfung zur ‚Welt‘“ (vgl. *Bultmann* Theologie, § 44). Als die von Gott abgewandte Welt verliert der Kosmos seine wahre Bestimmung und Wirklichkeit und verfällt an sich selbst. Unter dieser Voraussetzung kann der Evangelist den aus der apokalyptischen Tradition stammenden Begriff „diese Welt“ verwenden (ὁ κόσμος οὗτος, Joh 8,23; 12,25.31; 13,1; 16,11; 18,36; 1 Joh 4,17). Wer sein eigenes Menschsein und seine Existenz nur auf „diese Welt“ gründet, wird daher mit der Wendung „aus der Welt sein“ gekennzeichnet (εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου, vgl. nur Joh 8,23; 15,19; 17,14.16 oder 1 Joh 2,16; 4,5). Wie aber Licht und Wahrheit mächtiger sind als Finsternis und Lüge, so gilt auch, daß der „Herrscher dieser Welt“ (ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, Joh 12,31; 16,11) verurteilt ist und seine Macht verliert. Der Glaube ist nach 1 Joh 5,4b die Kraft, die den Kosmos in seiner widergöttlichen Art überwindet: „Dies ist der Sieg, der die Welt besiegt, unser Glaube“ (αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν, vgl. V.5 und Joh 16,33).

3. Die Wesensmerkmale des Glaubens

Angesichts der Unausweisbarkeit der Offenbarung kommt es zu Glaube und zu Unglaube. Beides ist nicht in der freien Willensentscheidung des Menschen begründet, wie die prädestinarianischen Aussagen hervorheben. Wie der Unglaube aus dem Verhaftetsein an die Welt erwächst, so der Glaube aus dem Widerfahrnis des Offenbarungsgeschehens. Während der Unglaube in der Verweigerung besteht und in Gottlosigkeit verharrt, ist der Glaube ein bereitwilliges Hören und Annehmen der Heilswirklichkeit. Er ist Gabe, die dankbar ergriffen wird, und das menschliche Ja zu Gottes Offenbarung. Solcher Glaube ist als Vertrauen und personale Bindung durch eine Vielzahl von Wesenselementen gekennzeichnet.

3.1 Glauben und Nachfolgen

3.1.1 Während für die Synoptiker das ἀκολουθεῖν, „nachfolgen“, existenzbestimmend ist und Jüngerschaft begründet, und von πιστεύειν, „glauben“, im Blick auf einzelne Vertrauensakte gesprochen wird, hat umgekehrt πιστεύειν/πίστις bei Paulus als existenzbestimmendes Verhalten die Nachfolge abgelöst. Bei Johannes liegt nun eine Parallelisierung und inhaltliche Identifizierung von Glaube und Nachfolge vor. Besonders deutlich ist das in Joh 6,35, wo das Wort „Ich bin das Brot des Lebens“ (ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς) mit einem synonymen *parallelismus membrorum* ergänzt wird: „Wer zu mir kommt, wird nicht mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird niemals mehr dürsten“ (ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε). „Kommen zu mir“ entspricht dem Nachfolgedanken, „glauben an mich“ ist damit gleichgesetzt. Die Parallelisierung von Nachfolge und Glaube begegnet auch noch an anderen Stellen. So wird das Logion Joh 8,12 „Ich bin das Licht der Welt“ (ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου) fortgesetzt mit „wer mir nachfolgt, wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern das Licht des Lebens haben“ (ὁ ἀκολουθῶν ἐμοί οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς), während das Logion in 11,25 „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ) weitergeführt wird mit „wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt“ (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ κἀν ἀποθάνῃ ζήσεται). Vgl. noch Joh 12,26 und die bildhaften Aussagen in Joh 10,4f.27.

3.1.2 Die Parallelisierung von Nachfolge und Glaube bestimmt in charakteristischer Weise auch die Erzählung von den ersten Jüngerberufungen in Joh 1,35–51. Hier wird einerseits hervorgehoben, daß die Berufung in die Nachfolge nicht allein von Jesus ausgeht, wie das bei Philippus in 1,43f der Fall ist, daß vielmehr auch das Zeugnis Johannes des Täufers und das Zeugnis bereits berufener Jünger Nachfolge stiftet, wie aus 1,35–40.41f.45–50 hervorgeht. Dabei ist unverkennbar die nachösterliche Situation mit im Blick, bei der Menschen von den Jüngern als den Zeugen Jesu in die Nachfolge gerufen werden. Hinzu kommt andererseits, daß das Verhalten des Natanael, der in 1,49 Jesus als Sohn Gottes und König Israels anerkennt, im anschließenden V.50 ausdrücklich mit dem Begriff πιστεύειν gekennzeichnet wird (während in V.37.38.40.43 ἀκολουθεῖν verwendet ist). Entsprechendes gilt für die Samaritanerin, die, nachdem sie selbst in Jesus den verheißenen Messias erkannt hat, dies nach Joh 4,27–30 unter ihren Mitbewohnern verkündigt, die, wie in 4,39–42 berichtet wird, ihrem Wort Vertrauen schenken und zum Glauben kommen.

3.2 Glauben und Hören

3.2.1 Daß Glauben durch Hören begründet wird, ist eine gemeinsame Auffassung der urchristlichen Überlieferung. Die häufig begegnende Aufforderung: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“, ist dafür kennzeichnend (vgl. Mk 4,9.23 parr; Offb 2,7 u.ö.). Auf den Zusammenhang von Hören und Glauben ist besonders Paulus eingegangen, wie seine Ausführungen über die ἀκοή, die „zu hörende Predigt“, in Gal 3,1–5 oder der Text Röm 10,14–17 zeigen, der einmündet in den Satz: „So kommt der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber durch das Wort Christi“ (ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἣ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ). Dasselbe gilt bei ihm für das „Evangelium“ und das „Kerygma“, die gehört und angenommen sein wollen.

3.2.2 Im Johannesevangelium und den Johannesbriefen geht es vor allem um das glaubenstiftende „Zeugnis“ (μαρτυρία). Grundlegend sind dabei Jesu eigene Worte. Sie sind nach Joh 3,34 und 8,26 „Worte Gottes“, die er selbst „von ihm gehört hat“ (vgl. 7,16; 12,49; 14,24). Entscheidend für die Menschen ist es deshalb, diese Worte zu hören. Unter dieser Voraussetzung wird in 6,45b gesagt: „Jeder, der vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir“ (πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ). In 6,68f heißt es deshalb beim Bekenntnis des Petrus: „Herr, zu wem sollten wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist“ (κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ).

3.3 Glauben und Erkennen

3.3.1 Wie das Hören ist das Erkennen ein Wesenselement des Glaubens. Das Wort γινώσκειν, „erkennen“, bezeichnet ja im Urchristentum wie das alttestamentliche יָדַע nicht nur einen Bewußtseinsakt, sondern die Anerkennung und die dadurch gestiftete personale Gemeinschaft. Die Bedeutungen von „erkennen“, „anerkennen“ und „kennen“ gehen ineinander über. Das glaubende Erkennen beruht darin, daß der Glaubende in die Gemeinschaft mit Jesus einbezogen ist. Er erkennt ihn, so wie er selbst von Jesus erkannt ist, was wiederum seinen Grund darin hat, daß der Sohn seinerseits den Vater (er)kennt, so wie der Vater ihn (er)kennt (Joh 10,14f; vgl. Mt 11,27 par).

3.3.2 Über die personale Gemeinschaft hinaus geht es speziell um die Erkenntnis, daß der Vater der „eine wahre Gott“ ist, der „den Sohn

gesandt hat“ und ihm „alles übertragen hat“ (Joh 17,3.7f.23; 1 Joh 4,6). Es geht um die Erkenntnis des Sohnes als des Heilbringers (vgl. nur 6,69 oder 14,7; ferner 1 Joh 2,13f), aber auch um das Erkennen der „Wahrheit“ (ἀλήθεια, Joh 8,32; vgl. 1 Joh 3,19; 5,20; 2 Joh 1) und der „Liebe“ Gottes (1 Joh 3,16; 4,16). Das alles kann nur gesagt werden, weil es sich nicht um eine rationale Erkenntnis handelt, sondern um ein Erfassen des göttlichen Offenbarungsgeschehens.

3.3.3 Das Erkennen bezieht sich in gleicher Weise wie auf das Offenbarungsgeschehen in der irdischen Person Jesu auch auf das Wirken des Parakleten. Es sind die Jünger, die den Geist nach Joh 14,17 „erkennen“ und dabei erfahren, daß er mit, bei und in ihnen ist (vgl. 14,20). Sie sind vom Geist erfaßt, können daher auch zwischen einer rechten Wirkung des Geistes und falschen Geistern unterscheiden (1 Joh 4,2.6c).

3.4 Glauben und Sehen

3.4.1 Während für Paulus nach 2 Kor 5,7 Glauben und Sehen in dem Sinne unterschieden sind, daß der Glaube (πίστις) sich auf die Heilsteilnahme in der Gegenwart bezieht, das Schauen (εἶδος) aber der zukünftigen Vollendung vorbehalten bleibt, ist für die johanneische Theologie das Sehen (ὄραν, βλέπειν, θεωρεῖν) ein konstitutives Element des Glaubens. Wo geglaubt wird, wird die durch den Glauben erschlossene Heilswirklichkeit auch geschaut. Schon im Eingangsabschnitt des Johannes-evangeliums ist in Gestalt einer Bekenntnisaussage formuliert: „und wir sahen seine Herrlichkeit“ (καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ), und in der Erzählung von der Berufung der ersten Jünger wird in 1,39 gesagt: „Kommt und seht“ (ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε, vgl. 1,46b). Zusammenfassend heißt es im Blick auf Jesu Wirken in 12,44f: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat; und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ πιστεύει εἰς ἐμὲ ἀλλὰ εἰς τὸν πέμψαντά με, καὶ ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με), was in 14,9b wieder aufgenommen wird: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (ὁ ἑώρακώς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα).

3.4.2 Wie beim Erkennen gilt das Gesagte nicht nur im Hinblick auf Jesu Menschwerdung und sein irdisches Wirken, sondern ebenso für das nachösterliche Wirken des Geistes. So wird in Joh 14,19b gesagt: „Ihr werdet mich sehen; denn ich lebe und ihr sollt auch leben“ (ὕμεῖς θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε). Die kurze Zeit des Wartens nach Jesu Tod, von der außer in 14,19a auch in 16,16 die Rede ist, wird abgelöst durch ein erneutes Schauen des im Geiste zu den Seinen Kommenden. Das

bedeutet nichts anderes, als daß gerade auch in nachösterlicher Zeit die mit Jesu Wirken verbundene Heilswirklichkeit geglaubt und gleichzeitig konkret geschaut werden kann.

4. Leben und Handeln aus Glauben

Christliche Existenz ist begründet in der Teilhabe am Heil. Für die johanneische Theologie besteht sie in dem Erfasstsein vom ewigen Leben. Eine eigentliche Ethik gibt es im Johannesevangelium und den Johannesbriefen nicht (die konkrete Anweisung in 1 Joh 3,17 ist eine Ausnahme). Wohl aber werden Grundprinzipien benannt, die das Leben und Handeln betreffen.

4.1 Die gegenwärtige Teilhabe am ewigen Heil

4.1.1 In den beiden zentralen Aussagen Joh 3,14f und 3,16f wird in bekenntnisartigen Sätzen von Gottes Liebe gesprochen, aufgrund derer die Offenbarung des Heils geschieht, „damit jeder Glaubende das ewige Leben (in sich) habe“ (vgl. die beiden Finalsätze V.15.16b: ... ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον, ... ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον). Im Glauben wird die ζωὴ αἰώνιος als das wahre und bleibende Leben ergriffen und bewahrt. Entsprechende Aussagen finden sich in Joh 3,36; 6,40.47; 20,31; 1 Joh 4,9 u.ö.

4.1.2 Diese Aussagen über die Teilhabe am Heil haben unverkennbar eine eschatologische Dimension. Das kommt nicht nur in der Verwendung des Begriffs „ewiges Leben“ zum Ausdruck, sondern ebenso darin, daß im Zusammenhang mit dem Glauben vom Gericht die Rede ist (Joh 3,18) oder vom Durchgang durch den Tod ins Leben (5,24; 11,25f). Das im Glauben empfangene Leben findet mit dem Sterben keine Grenze, es ist unvergängliches Leben, das Gott bereits in der Gegenwart gewährt (vgl. § 39).

4.2 Das Bleiben in der Liebe Gottes

4.2.1 Wie das rettende Handeln Gottes als Tat seiner Liebe gekennzeichnet wird, so gilt es für die Glaubenden, in dieser Liebe zu bleiben. Darin realisiert sich christliche Existenz. So heißt es in 1 Joh 4,16c: „Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm“ (ὁ μένων ἐν τῇ

ἀγάπη ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει). Das Bleiben in der Liebe beschreibt nicht nur die kontinuierliche Bereitschaft zur Tat der Liebe, sondern betrifft das Einbezogensein in die rettende Liebe Gottes. Die Liebe gewinnt hier personale Dimensionen. Sehr bezeichnend ist dabei die Wendung „bleiben in“ (μένειν ἐν). Wie es um ein Bleiben in der Liebe geht, geht es um ein Bleiben in Gott, in dem Sohn, in seinen Worten, umgekehrt aber auch um das Bleiben Gottes, seines Wortes, des Sohnes in den Glaubenden.

4.2.2 Die Wendung „bleiben in“ korrespondiert mit „sein in“ (εἶναι ἐν). Die Existenz und das Handeln des Glaubenden wird grundsätzlich von einem „Sein in“ bestimmt, dem Sein in Gott oder in Christus, das sein Korrelat in einem „In-uns-Sein“ hat, da Gott und Christus auch in dem Glaubenden sind. In diesem Zusammenhang begegnen die zahlreichen reziproken Formeln, die für das Johannesevangelium und den 1. Johannesbrief kennzeichnend sind.

4.2.2.1 Häufig wird dabei in der Exegese von „Immanenzformeln“ gesprochen, was sprachlich möglich, aber doch nicht empfehlenswert ist, weil der Immanenzbegriff durch das Begriffspaar von Immanenz und Transzendenz in einem Sinne festgelegt ist, der der Intention der reziproken Aussagen nicht entspricht. Eher ließe sich m.E. von „Integrationsformeln“ oder „Partizipationsformeln“ sprechen; denn es geht um die Konstituierung und das Fortbestehen einer wechselseitigen Zusammengehörigkeit und Einheit.

4.2.2.2 Auf die ganze Fülle der Aussagen über ein „Sein in“ ist hier nicht einzugehen (vgl. *Scholtissek*); von Bedeutung sind jetzt nur die Texte, die ein „In-Sein“ von Vater und Sohn auf die Glaubenden übertragen, so daß der Sohn in den Glaubenden und die Glaubenden im Sohn bzw. im Vater sind. Bezeichnet das wechselseitige „In-Sein“ von Vater und Sohn die Zusammengehörigkeit und Einheit beider im Sinn von Joh 10,30, so bringen die entsprechenden Aussagen über die Glaubenden das Eingliedertsein in die Gemeinschaft von Vater und Sohn zum Ausdruck. Die damit gestiftete Erneuerung der Existenz hängt zugleich aber vom „Bleiben“ in dieser Gemeinschaft ab. So ist in Joh 14,10 zunächst davon die Rede, daß der Sohn im Vater und der Vater im Sohn ist (vgl. vorher schon 10,38b), dann heißt es in 14,20, daß die Jünger erkennen werden, „daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir seid und ich in euch bin (γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν ὑμῖν), und das wird schließlich in V.21 auf das Halten der Gebote und die Bewährung in der Liebe bezogen (vgl. auch V.23f). Die Zusammengehörigkeit mit Vater und Sohn und die Unabdingbarkeit des Bleibens ist auch Leitgedanke der Bildrede vom wahren Weinstock in 15,1–7 (dazu § 39).

Im hohenpriesterlichen Gebet bittet Jesus daher in 17,21, daß alle, die zum Glauben kommen, „eins seien, so wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, damit auch sie in uns seien“ (ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ γὼ ἐν σοὶ, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν). Diese Thematik wird im 1. Johannesbrief weiter entfaltet. Neben der bereits genannten Stelle 1 Joh 4,16 ist auf 3,24; 4,12f und 4,15 hinzuweisen. Dabei wird in 3,24c und 4,13b auch auf das Wirken des Geistes verwiesen, durch den diese wechselseitige Zusammengehörigkeit verwirklicht und lebendig erfahren wird (vgl. Joh 14,20f mit 14,16–19).

4.3 Das Halten der Worte und Gebote Jesu

4.3.1 Im Zusammenhang mit dem Bleiben in der Liebe stehen die mehrfach begegnenden Aufforderungen an die Glaubenden, die Worte Jesu zu „halten“. In Joh 12,47 ist dafür das Verbum φυλάσσειν verwendet, in 8,51(52b); 14,23f; 15,20 und 1 Joh 2,5 das Verbum τηρεῖν. Das entspricht dem Hören und Annehmen der Botschaft Jesu. Parallel dazu ist von einem Halten der Gebote gesprochen. „Die Gebote“ (αἱ ἐντολαί) haben hier nichts mit den einzelnen Bestimmungen der Tora zu tun. Im Blick auf das Handeln spielt das alttestamentliche Gesetz, abgesehen von dem christlich rezipierten Liebesgebot, keinerlei Rolle. Auf das „Gesetz“ wird nur Bezug genommen, soweit es um Verheißungen geht oder sofern es die Lebensordnung der ungläubigen Juden betrifft (dabei wird bewußt von „euerm Gesetz“ gesprochen). „Die Gebote“ sind im johanneischen Sprachgebrauch gleichbedeutend mit Jesu „Worten“ (τὰ ῥήματα). In diesem Sinn ist von „Geboten“, die zu halten bzw. zu bewahren sind, in Joh 14,15.21; 15,10 und in 1 Joh 2,3f; 3,22.24; 5,3 die Rede.

4.3.2 Ein wenig anders liegen die Dinge, wenn im Singular von dem „Gebot“ (ἐντολή) gesprochen wird. Einmal kann damit Jesu eigener Auftrag bezeichnet sein, den er vom Vater empfangen hat (so Joh 10,18c; 12,49f, vgl. 14,31a). Sodann geht es dabei nach 1 Joh 3,23 um das eine Grundgebot, „daß wir an den Namen seines Sohnes Jesus Christus glauben“ (καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Das „Gebot“ ist Jesu heilstiftendes Wort und als solches gleichzeitig Ruf zum Glauben. Insofern ist im Glauben alles zusammengefaßt, was es zu bewahren gilt. Das betrifft auch das Handeln, weswegen der Text 1 Joh 3,23 die Fortsetzung enthält: „und uns untereinander lieben“ (καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους). Glauben und Lieben stellen eine Einheit dar; deshalb kann gesagt werden: „Wer nicht liebt, bleibt im Tode“ (ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ, 1 Joh 3,14).

4.3.3 Im Zusammenhang mit dem Handeln sind noch einige auffällige Wortverbindungen zu beachten, die auf alttestamentlicher Sprachtradition beruhen. So heißt es in 1 Joh 5,2b: „die Gebote tun“ (ποιεῖν τὰς ἐντολάς). Entsprechend begegnen die Wendungen „tun der Wahrheit“ (ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, vgl. Joh 3,21; 1 Joh 1,6) oder „tun der Gerechtigkeit“ (ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, so 1 Joh 2,29; 3,7.10). Das entspricht sachlich der Wendung „den Willen Gottes tun“ (ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ) in 1 Joh 2,17. Es geht dabei um den Willen Gottes, wie er in Jesu Worten und Geboten Ausdruck gefunden hat.

4.4 Das Liebesgebot

4.4.1 Eine zentrale Stellung besitzt das Liebesgebot. Im Blick darauf wird in Joh 13,34f von dem „neuen Gebot“ (καινὴ ἐντολή) gesprochen, worauf 1 Joh 2,7–11 zurückgreift. Auf dieses Gebot ist auch in Joh 15,12; 1 Joh 4,21 und 2 Joh 4–6 Bezug genommen. Im Hintergrund steht zweifellos Lev 19,18, aber es wird jene Bedeutung vorausgesetzt, die das Gebot der Nächstenliebe aufgrund der Verkündigung Jesu in der Urchristenheit erhalten hat. Es geht um das Gebot, das seine Funktion im Zusammenhang mit dem eschatologischen Heilsanbruch besitzt und damit zugleich alle anderen Gebote ablöst bzw. zusammenfaßt. In diesem Sinn wird in der johanneischen Tradition von dem „neuen Gebot“ gesprochen. Wie vielfach sonst in der urchristlichen Verkündigung bezeichnet der Begriff *καινός/καινή* das eschatologisch Neue. Insofern kann dieses „neue Gebot“ in 1 Joh 2,7f zugleich als das „alte Gebot“ (*ἐντολὴ παλαιά*) bezeichnet werden, „das ihr von Anfang an habt“ (*ἣν εἶχετε ἀπ’ ἀρχῆς*). Es ist das Gebot, das seit Jesu Wirken und der Frühzeit der christlichen Gemeinde schon immer gilt, das aber damit seinen eschatologischen Neuheitscharakter nicht verliert. Daß bei dem Verständnis des neuen Gebots die Jesustradition im Hintergrund steht, geht daraus hervor, daß im 1. Johannesbrief auch von der Liebe zu Gott die Rede ist (vgl. 1 Joh 4,20f; 5,3). So ist im Unterschied zur urchristlichen Paränese, die sich auf das Gebot der Nächstenliebe beschränkt, in der johanneischen Tradition Jesu Doppelgebot zumindest ansatzweise beibehalten.

4.4.2 Wichtig ist für das Liebesgebot in der johanneischen Theologie die Begründung in der Liebestat Gottes und Christi.

4.4.2.1 Das wird thesenartig in 1 Joh 4,19 formuliert: „Laßt uns einander lieben; denn er hat uns zuerst geliebt“ (*ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς*, vgl. 4,10b), was seine Entsprechung in Joh 15,16a hat: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch er-

wählt“ (οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς). Die Liebe Gottes hat sich konkretisiert in seiner Liebe zum Sohn (Joh 3,35; 10,17; 15,9; 17,23c.26) und dessen Sendung in die Welt, damit die Welt gerettet werde (Joh 3,16f; 1 Joh 4,9f.16), sowie in der Liebe des Sohnes zu den Seinen (Joh 13,1.34; 14,21; 15,9f.13). Diese so offenbarte Liebe Gottes gewährt Kindschaft (1 Joh 3,1.10). Sie ist Voraussetzung für die Liebe der Glaubenden zu Gott wie für die gegenseitige Liebe. Im Tun der Liebe kommt die Liebe Gottes zu ihrem Ziel: „Wenn wir uns gegenseitig lieben, bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist unter uns vollendet“ (ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν, 1 Joh 4,12b; vgl. 2,5). Dieses Verständnis des Liebesgebotes in Gottes Liebestat ist verankert in dem Satz, daß Gott Liebe ist (1 Joh 4,8.16; vgl. § 32).

4.4.2.2 Besonderes Gewicht hat in diesem Zusammenhang die Erzählung von der Fußwaschung. Einmal noch abgesehen von der Frage, was die Fußwaschung selbst bezeichnet (dazu § 39), ist der Doppelcharakter der Begebenheit zu beachten: Es geht um den soteriologischen und um den beispielhaften Charakter des Handelns Jesu. Das Waschen der Füße dient dem rettenden Handeln Jesu (Joh 13,1.8b), es ist zugleich aber auch ein Paradigma für das Verhalten der Jünger (13,12–15). Daß sie so handeln sollen, wie Jesus selbst an ihnen gehandelt hat, wird auch in 1 Joh 2,6; 3,3.7 hervorgehoben (vgl. jeweils das καθῶς). Besonders eindringlich heißt es in 1 Joh 3,16: „Darin erkennen wir die Liebe, daß jener für uns sein Leben hingegeben hat; so sollen auch wir das Leben für die Brüder hingeben“ (ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι). Dazu gehört aber auch die Verheißung in Joh 14,12, daß jeder Glaubende dieselben Werke tun wird, die Jesus selbst getan hat, ja er wird nach Jesu Hingang in der Kraft des Geistes größere Werke tun als jener sie auf Erden getan hat (vgl. § 37). Das findet seinen besonderen Ausdruck in der mehrfachen Zusage der Gebetserhörung in Joh 14,13f; 15,16; 16,23f.26f

4.4.3 Die Nächstenliebe, die von Jesus im Sinne der Feindesliebe interpretiert worden ist, erscheint in der johanneischen Tradition allerdings eingeschränkt auf das gegenseitige Handeln innerhalb der Gemeinde.

4.4.3.1 Das „neue Gebot“ ist nach der grundlegenden Stelle in Joh 13,34 das Gebot der gegenseitigen Liebe (ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους). Auch sonst wird durchweg das „Einander-Lieben“ betont, wie aus 13,34f; 15,12.17; 1 Joh 3,11.23; 4,7.11.12; 2 Joh 5 deutlich hervorgeht. Entsprechend wird von der Notwendigkeit gesprochen, „seinen Bruder zu lieben“ (ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, vgl.

1 Joh 2,10; 3,10.14; 4,20.21 und 5,2). In dieser Hinsicht gilt es nach 1 Joh 3,18, nicht mit Wort oder Zunge allein zu lieben, sondern „in Tat und Wahrheit“ (ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ).

4.4.3.2 Bei der johanneischen Fassung des Liebesgebotes ist also nicht von der grenzüberschreitenden Funktion der Liebe die Rede, was sicher auch mit der Situation der Bedrängnis und Verfolgung (vgl. Joh 15,18–16,4) und der Abgrenzung gegenüber der Welt zusammenhängt (1 Joh 2,15: „Liebt nicht die Welt!“). Aber es geht zugleich um ein anderes grundsätzliches Verständnis der Liebe und ihrer Verwirklichung. Die in Gottes Liebestat gründende Liebe der Menschen hat eine gemeinschaftsstiftende Funktion und realisiert sich dort, wo Gemeinschaft erfahren und gelebt wird. Es ist die aus dem Glauben erwachsende Kraft, die Zusammengehörigkeit bewirkt, sie stellt daher die maßgebende Grundkomponente für das Gemeindebewußtsein und Gemeindeleben dar. Daher ist die Liebe nicht im Sinne der Weltverantwortung expliziert, sondern im Sinne der Verantwortung für die Glaubensgemeinschaft, die nun aber ihrerseits durch die Verwirklichung der Liebe Zeugnis ablegt für die Liebestat Gottes und damit die Kraft dieser Liebe erkennbar werden läßt. Insofern ist die Verantwortung für die von Gott geliebte Welt nicht aufgehoben. Es handelt sich vielmehr um eine gleichsam modellhafte Realisierung der in Gottes Liebestat gründenden gegenseitigen Liebe, die Zeugnischarakter besitzt und auf diese Weise ausstrahlt.

4.4.4 Blickt man zurück auf die zuletzt besprochenen Aussagen, so ist von Bedeutung, daß in der johanneischen Theologie das Leben und Handeln aus Glauben voll einbezogen ist in das Heilswirken Gottes. In der christlichen Existenz spiegelt sich, sofern sie konsequent erfaßt und realisiert ist, die offenbar werdende Liebestat Gottes. Der Glaubende ist einbezogen in die heilstiftende Dynamik, die ausgerichtet ist auf die Rettung der Welt.

§ 39 Die Glaubensgemeinschaft

1. Zur johanneischen Begrifflichkeit

1.1 Eine spezifisch ekklesiologische Terminologie gibt es in der johanneischen Theologie nicht, wenn man von der Verwendung von „Gemeinde“ (ἐκκλησία) in 3 Joh 6.9.10 absieht. Am häufigsten wird für die Glaubensgemeinschaft das Wort „die Jünger“ gebraucht (οἱ μαθηταί, vgl. Konkordanz). Der Plural „die Glaubenden“ (οἱ πιστεύοντες) wird neben dem häufig vorkommenden Singular „der Glaubende“ (ὁ πιστεύων) nur selten verwendet (Joh 1,12; 7,39; 17,20). Ein Plural von „der Nachfolgende“ (ὁ ἀκολουθῶν, Joh 8,12) taucht überhaupt nicht auf. Spezifisch johanneisch ist der Begriff οἱ ἴδιοι, „die Seinen“, in Joh 13,1 (vgl. 1,11 und die bildhaften Aussagen in 10,3f.12). Hinzu kommt die in Joh 15,13–15 verwendete Kennzeichnung der Jünger mit οἱ φίλοι, „die Freunde“, was in 3 Joh 15a.b nochmals aufgegriffen ist.

1.2 Wie die Existenz des einzelnen Glaubenden mit dem Bleiben in der Gemeinschaft mit Jesus gekennzeichnet wird, so ist entsprechend auch die Gemeinschaft untereinander in einem μένειν ἐν, „bleiben in“, begründet; so in Joh 8,31b: „Wenn ihr in meinem Wort bleibt, werdet ihr wahrhaft meine Jünger sein“ (ἐὰν ὑμεῖς μένητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἔστε). Ähnliche Formulierungen liegen in 1 Joh 2,14c.24 vor. Dabei begegnen auch reziproke Formulierungen wie in 1 Joh 4,13: „Darin erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns“ (ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, vgl. V.15f). In 1 Joh 4,13c ist zusätzlich auf die Gabe des Geistes hingewiesen (vgl. 2,27).

1.3 Die spezifisch johanneischen Aussagen über die Glaubensgemeinschaft kommen also nicht in einer festen Terminologie zur Sprache, sondern in bestimmten Bildern und Motiven, die der Ekklesiologie Ausdruck geben. Das gilt vor allem für Hirte und Herde und für Weinstock und Reben.

2. Grundprinzipien der Gemeinschaft

2.1 Die Liebe als Einheitsband

2.1.1 In dem Abschnitt über das Liebesgebot ist bereits deutlich geworden, daß die Liebe eine gemeinschaftsstiftende Funktion besitzt (vgl. § 38). Insofern ist es nicht überraschend, wenn es in Joh 15,9 heißt: „Wie mich der Vater geliebt hat, so habe ich euch geliebt; bleibt in meiner Liebe“ (καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ ὑμεῖς ἠγάπησα· μένετε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῆ ἐμοῦ). Nicht zufällig hat der Evangelist das Thema der „Liebe“ (ἀγάπη) mit der Erzählung von der Fußwaschung in Joh 13,1–20 den Abschiedsreden vorangestellt. Hier ist nicht nur davon die Rede, daß Jesus „die Seinen, die in der Welt sind, geliebt hat und ihnen Liebe bis zur Vollendung erwiesen hat“ (13,1c: ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς), sondern die konkrete Tat der Fußwaschung wird im doppelten Sinne interpretiert: Einmal in der Weise, daß jeder, der Jünger sein will, von der Liebestat Jesu abhängig ist, weil er nur so an ihm „teilhaben“ kann (13,4f.6–10a). Darum heißt es in V.8c: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du nicht Teil an mir“ (ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ’ ἐμοῦ). Dazu kommt der beispielgebende Charakter dieser Tat Jesu; denn die Jünger sollen ebenso handeln wie der Meister, da ja der Sklave nicht größer ist als sein Herr oder der Abgesandte nicht größer als der, der ihn gesandt hat, wohl aber denselben Dienst ausführen soll (13,12–17).

2.1.2 Ist die Liebe das Grundprinzip der Gemeinschaft, dann gilt umgekehrt auch, daß jedes lieblose Verhalten, das „Hassen des Bruders“ (μισεῖν τὸν ἀδελφόν, vgl. 1 Joh 2,9.11; 3,15; 4,20), eine gemeinschaftsstörende oder -gefährdende Haltung ist, die typologisch unter dem Vorzeichen der Tat Kains steht (vgl. 1 Joh 3,12).

2.2 Der Geist als Lebenskraft

2.2.1 Der Geist wird von Jesus den Jüngern in den Abschiedsreden vor seinem Hingang zum Vater im Blick auf die nachösterliche Zeit verheißen. Abgesehen von seinen konkreten Funktionen (vgl. § 37) gilt, „daß er für immer mit euch sei“ (ἵνα μεθ’ ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾗ, Joh 14,16b) und daß er „bei euch bleibt und in euch sein wird“ (ὅτι παρ’ ὑμῶν μένει καὶ ἐν ὑμῶν ἔσται, 14,17b). Die Gemeinde lebt aus der Kraft des Geistes, in dem der erhöhte Herr selbst gegenwärtig wird; sie darf auf seinen Beistand in allen Gefahren und auf sein Wegeleit vertrauen.

2.2.2 Vom Geist ist auch im 1. Johannesbrief die Rede. In der reziproken Aussage 4,13, daß die Glaubenden in ihm bleiben und er in ihnen, geht es zugleich um das Erkennen, daß er „uns von seinem Geist gegeben hat“ (ἔτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν, vgl. 3,24b). Von dieser Geistesgabe wird auch dort gesprochen, wo der Begriff „Salbung“ (χρῆσμα) verwendet wird (2,20.27). Daß hierbei die Lehrfunktion des Geistes im Vordergrund steht, hängt mit der Irrlehre zusammen, worauf zurückzukommen ist (vgl. § 40); grundsätzlich aber geht es um den Geist als die Kraft, die für die Gemeinde in allen Situationen richtungweisend ist.

2.3 Die Einheit der Gemeinde

Die durch die Liebe und den Geist bewirkte Einheit der Gemeinde ist speziell Thema in den Bildreden Joh 10 und 15 und in dem Gebet Jesu Joh 17.

2.3.1 In der „Bildrede“ (παροιμία) Joh 10,1–16.27–29 geht es um den guten Hirten und die ihm anvertrauten Schafe. Sie enthält zwei Ich-bin-Worte, die beide doppelt herangezogen werden (V.7.9; V.11.14) und die Bildmotive unmittelbar auf die Person Jesu beziehen. Daß er der „gute Hirte“ ist (ὁ ποιμὴν ὁ καλός) und sein Leben „hingibt für die Schafe“ (τὴν ψυχὴν τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων, 10,11.15.17), ist bereits an anderer Stelle besprochen worden (vgl. § 36, auch zum Aufbau des Textabschnitts). Hier geht es nun um die Aussagen über die Schafe. Entscheidend ist, daß der Hirte die Schafe „beim Namen“ nennt und daß die Schafe seine Stimme kennen (V.3). Darum hören die Schafe nicht auf die Diebe und Räuber, die kommen, um ihr Leben zu vernichten (V.5.8.10). Sie vertrauen dem guten Hirten, der sie anführt und sie beschützt (V.4.11–13). Als guter Hirte ist Jesus zugleich die „Tür für die Schafe“ (θύρα τῶν προβάτων, V.7); wer durch diese Tür „hineingeht, wird gerettet werden und ein- und ausgehen und Weide finden“ (ἐάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὐρήσει, V.9). Indem der gute Hirte die Schafe alle kennt und sie ihn kennen, sind sie nach V.14f einbezogen in das wechselseitige Sich-Kennen von Vater und Sohn: „Ich bin der gute Hirte und kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich, so wie der Vater mich kennt, und ich den Vater kenne“ (ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσι με τὰ ἐμὰ, καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ καὶ γὼ γινώσκω τὸν πατέρα). Die Zugehörigkeit zu dem guten Hirten und das wechselseitige Sich-Kennen stiftet Zusammengehörigkeit. So entsteht eine Gemeinsamkeit, bei der alle dem Hirten folgen. Das wird wiederaufgenommen in V.27–29: „Meine Schafe hören

meine Stimme; und ich kenne sie, und sie folgen mir nach“ (τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν, κἀγὼ γινώσκω αὐτὰ καὶ ἀκολουθοῦσιν μοι). In V.16 weitet sich der Blick noch aus: Der gute Hirte hat noch „andere Schafe“, die nicht „aus diesem Stall“ sind (ἐκ τῆς ἀλλῆς ταύτης), die er anzuführen hat und die seine Stimme hören (dazu s.u.). So wird dann die volle und umfassende Einheit entstehen: „Und es wird eine Herde (und) ein Hirte sein“ (καὶ γενήσονται μία ποιμνῆ, εἷς ποιμὴν, V.16c). Es ist eine der wenigen Stellen, die von der primär aus Judenchristen bestehenden johanneischen Gemeinde auch auf Heidenchristen blickt; zu vergleichen ist damit Joh 11,52 und 1 Joh 2,2, ferner Joh 12,20; 17,20.

2.3.2 Die Bildrede in Joh 15,1–8 ist ebenfalls durch zwei Ich-bin-Worte gekennzeichnet: „Ich bin der wahre Weinstock, und mein Vater ist der Weingärtner“ (ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστίν, V.1), und: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben“ (ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα, V.5a). Sehr bezeichnend ist hier nun die Dreipoligkeit: der Vater als Weingärtner, Christus als der wahre Weinstock und die Jünger als Reben. Der Vater ist es, der jede Rebe, die keine Frucht bringt, abschneidet und so den Weinstock reinigt, damit er mehr Frucht trage (V.2; vgl. V.6). Ein Fruchtragen gibt es aber nur bei dem, der „in mir bleibt und in dem ich bleibe“ (V.4.5b). Hier wird also das Motiv vom „Bleiben“ (μένειν) bildhaft ausgeführt. Das Bleiben der Reben in Jesus als dem wahren Weinstock ist zugleich ein Bleiben in seinen Worten (V.7) und ein Rein-Sein durch das Wort, das er gesagt hat (V.3). Darum heißt es abschließend: „Dadurch wird mein Vater verherrlicht, daß ihr viel Frucht bringt und meine Jünger werdet“ (ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε καὶ γένησθε ἐμοὶ μαθηταί, V.8). Die Jüngerschaft ist hier verstanden als Zugehörigkeit jedes einzelnen zu diesem Rebstock und zugleich als Gemeinschaft der einzelnen Reben in diesem Rebstock.

2.3.3 Schließlich wird im hohenpriesterlichen Gebet Joh 17,20f das Thema der Einheit der Jüngergemeinschaft angesprochen: „... damit alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir bist und ich in dir“ (... ἵνα πάντες ἓν ᾦσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί). Das „Eins-Sein“ (ἓν εἶναι) zwischen Vater und Sohn, von dem in Joh 10,30 gesprochen ist, begründet und stiftet das „Eins-Sein“ der Glaubenden. Vom Eins-Sein wird in beiden Fällen als Kennzeichnung der Gemeinschaft gesprochen, die natürlich Einigkeit und Einheit impliziert. Diese Zusammengehörigkeit der Glaubenden aufgrund der Partizipation jedes einzelnen an der Einheit von Vater und Sohn ist das Grundmotiv der johanneischen Ekklesologie.

2.4 Die Leitung der Gemeinde

2.4.1 Von einer Leitungsfunktion innerhalb der Gemeinde ist im ursprünglichen Text des Evangeliums nirgendwo die Rede. Das Zusammenleben der Glaubenden verwirklicht sich in der Abhängigkeit von Jesus und durch sein Wirken im Geist. Die Worte und Gebote Jesu sind es, die das Leben jedes Glaubenden und der Glaubensgemeinschaft bestimmen.

2.4.2 In dem Zusatzkapitel Joh 21 wird Bezug genommen auf die Stellung des Petrus und die des Lieblingsjüngers (V.15–23). Während im Blick auf die Person des Petrus vom „Weiden“ gesprochen wird (ποιμαίνειν, V.16), was nach urchristlichem Sprachgebrauch eine Leitungsfunktion impliziert (vgl. Apg 20,28; 1 Petr 5,2, auch Eph 4,11), wird bezeichnenderweise im Blick auf den Lieblingsjünger keine entsprechende Aussage gemacht. Er besitzt eine grundlegende Funktion als Zeuge, was gerade auch in der abschließenden Aussage Joh 21,24 hervorgehoben wird, und vermittelt damit eine Orientierung für alle Fragen des Glaubens und des Zusammenlebens.

2.4.3 Auch der Verfasser des 2. und 3. Johannesbriefes, der sich „der Älteste“ (ὁ πρεσβύτερος) nennt, nimmt keine eigentliche Leitungsfunktion ein; er hat eine übergemeindliche Verkündigungsaufgabe, was ebenso für seine Sendboten gilt. Erst mit dem im 3. Johannesbrief kritisch beurteilten Diotrophes beginnt sich im johanneischen Bereich eine ortsbezogene Struktur der Gemeindeleitung durchzusetzen, die bestrebt ist, einen Einfluß von außen zu unterbinden (V.9f).

3. Das Problem der Sakramente

3.1 Die Taufe

3.1.1 Einen Taufbefehl kennt das Johannesevangelium nicht, wohl aber ist an einigen Stellen, die zum ursprünglichen Bestand des Evangeliums gehören, von der Taufe die Rede.

3.1.1.1 Das ist zunächst in Joh 3,1–12 innerhalb des Gesprächs Jesu mit Nikodemus der Fall. Daß es hier bei dem Thema des „von oben/neuem Geborenwerdens“ (γεννηθῆναι ἄνωθεν) um die Taufe geht, ist unverkennbar. Der Evangelist nimmt in V.5 eine traditionelle Formulierung auf, wenn es dort heißt: „Amen amen, ich sage euch, wenn jemand nicht geboren wird aus Wasser und Geist, kann er nicht in das Gottesreich kommen“ (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). Da ihm

alles an der erneuernden Wirksamkeit des Geistes liegt, hat er in V.3 eine eigene Formulierung im Sinne eines Interpretamentes vorangestellt: „Amen amen, ich sage euch, wenn jemand nicht von oben/neuem geboren wird kann er das Gottesreich nicht sehen“ (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). Dieses geistgewirkte γεννηθῆναι ἄνωθεν als ein Geborenwerden „von oben her“ ist zugleich ein „von neuem“ Geborenwerden, was in einer deutschen Übersetzung nicht gleichzeitig zum Ausdruck gebracht werden kann. Die Wassertaufe ist für den Evangelisten identisch mit der totalen Erneuerung des Menschen durch den Geist. Insofern kann er auch von einem „Geborenwerden aus dem Geist“ sprechen (γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος, V.6). Der Geist aber ist unverfügbar. Man kann sein Wehen vernehmen, ohne in jedem Falle zu wissen, woher er kommt und wohin er geht (V.8). In diesem Sinne ist auch der aus dem Geist Geborene in seinem erneuerten Wesen durchaus erkennbar, auch wenn für Außenstehende dafür Grund und Folge nicht erkennbar sind.

3.1.1.2 In Joh 13,10 kommt der Evangelist im Zusammenhang des Gespräches zwischen Jesus und Petrus über die Notwendigkeit der Fußwaschung (dazu vgl. 3.3) auf das Taufgeschehen zurück, wenn es dort heißt: „Wer gebadet ist, hat nichts nötig, außer daß die Füße gewaschen werden; denn er ist ganz rein“ (ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρεῖαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος). Mit dem Gebadetsein, das Reinheit verschafft, wird in 13,10 die Ganzreinigung im Gegensatz zur Teilreinigung der Fußwaschung bezeichnet, wobei der sachliche Bezug dieses den ganzen Menschen betreffenden Reinigungsbades auf die Taufe unverkennbar ist. Die Aussage hat zwar eine Parallele in 15,3, wo die Reinigung auf das Wort Jesu zurückgeführt wird, aber beides ist kein Gegensatz, weil nach urchristlichem Verständnis zur Taufe auch das wirksame Wort gehört (vgl. Eph 5,26, wo vom „Wasserbad im Wort“, λουτρὸν ὕδατος ἐν ῥήματι, die Rede ist).

3.1.1.3 Eine im Vergleich zu den Synoptikern sehr merkwürdige Tradition findet sich schließlich in Joh 3,22(23–30) und 4,1f, wonach Jesus gleichzeitig mit Johannes dem Täufer gewirkt und sogar selbst getauft hat. Die historische Frage, ob dieser Text einen Hinweis gibt auf eine zeitweise Täuferjüngerschaft, kann hier auf sich beruhen. Zu fragen ist, was der Text im Zusammenhang des Johannesevangeliums besagt. Wenn in 4,1f die Aussage insoweit eingeschränkt wird, daß nicht Jesus selbst, sondern seine Jünger die Taufe vollzogen haben, dann ist dies ein deutlicher Hinweis auf die nachösterliche Situation. Der Bericht in 3,22 hat offenkundig keine andere Bedeutung, als daß die in der Urchristenheit gebräuchliche Taufhandlung in Jesu eigenem vorösterlichen Wirken be-

gründet werden soll. Jesus ist nicht nur von Johannes dem Täufer getauft worden, er selbst ist der Geisttäufer (1,33c) und hat seinerseits getauft, womit er die Grundlage geschaffen hat für die Taufpraxis seiner Gemeinde. Die Verankerung der christlichen Taufe in Jesu irdischem Wirken ist hierbei entscheidend und hat eine Parallele in der johanneischen Konzeption des Herrenmahls (s.u.).

3.1.2 Im 1. Johannesbrief ist an den bereits erwähnten Stellen über das „Salböl“ (χρῆσμα) in 2,20.27 implizit von der Taufe die Rede. Taufe und Geistverleihung gehören ja unlösbar zusammen. Hinzu kommen die zahlreichen Stellen, an denen von einem „Geborenwerden aus Gott“ gesprochen wird (γεννηθῆναι ἐκ τοῦ Θεοῦ, 1 Joh 3,9a.b; 4,7; 5,1.4.18a.b), die den Taufakt im Sinn von Joh 3,3.5 voraussetzen. Schließlich ist der Hinweis auf das „(Tauf)wasser“ in 1 Joh 5,6 zu beachten; hier wird von Jesus Christus gesagt, er sei gekommen „durch Wasser und Blut“, womit seine Taufe und sein Sterben bezeichnet sind (vgl. auch 5,7f).

3.2 Das Herrenmahl

3.2.1 Im Zusammenhang mit dem Abschiedsmahl Jesu von seinen Jüngern, über das in Joh 13,1–3 berichtet wird, fehlt eine Erzählung über die Einsetzung des Herrenmahles, wie wir dies aus den Synoptikern oder dem 1. Korintherbrief kennen. Das ist zweifellos dadurch veranlaßt, daß der Evangelist das Herrenmahl nicht im Tode Jesu begründet sieht, sondern in seinem irdischen Wirken. Das entspricht der Aussage über die Taufe, die Jesus nach Joh 3,22 selbst vollzogen und nicht erst durch einen österlichen Taufbefehl in ihrer christlichen Gestalt begründet hat. Beides ist eine Konsequenz aus der johanneischen Inkarnationstheologie, was jedoch im Blick auf das Herrenmahl noch sehr viel mehr auffällt als im Blick auf die Taufe.

3.2.2 Für das johanneische Herrenmahlsverständnis ist von der Erzählung über die Speisung der 5000 in Joh 6,1–15 auszugehen, an die sich nach der Erzählung von Jesu Seewandel in 6,16–21 und dem Übergangsabschnitt in 6,22–25 die Rede Jesu über das Brot des Lebens in 6,26–51b anschließt (6,51c–58 ist als deuterojohanneisch anzusehen und gesondert zu besprechen, vgl. 3.4.1).

3.2.3 Die Erzählung von der Speisung der 5000 ist eine Zeichenhandlung, die über sich hinausweist. Das kommt rückblickend in 6,26f zum Ausdruck, wo die „Speise, die bleibt zum ewigen Leben“ (βρῶσις ἡ μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον) der vergänglichen Speise und dem leiblichen Sattwerden gegenübergestellt ist. Bei der vorangegangenen leiblichen

Speisung hat sich ja eine Begegnung mit dem vollzogen, der als Menschensohn die unvergängliche Speise gibt (vgl. 6,27b.c). Unter dieser Voraussetzung erhält die Mahlhandlung einschließlich der übrigbleibenden Brocken einen symbolischen Charakter. Dabei hat sowohl das Unverständnis der Jünger in 6,5–7 eine Funktion, als auch das Mißverständnis der Menge in 6,14f, die Jesus zum König machen will. Umgekehrt wird mit der Erzählung von Jesu Erscheinung vor den Jüngern auf dem See in 6,16–21 der Epiphaniecharakter hervorgehoben, das Offenbarwerden dessen, der sich selbst erkennen läßt und darbietet.

3.2.4 Nachdem in 6,22–25 darüber berichtet wird, daß die Menge Jesus gesucht hat, schließt sich ab V.26 die mit Dialogelementen durchsetzte Mannarede an.

3.2.4.1 Wie es bei der Taufe nach Joh 3,1–12 für den Evangelisten einseitig um das Wirken des Geistes geht, so hier beim Herrenmahl geradezu ausschließlich um die Person dessen, der sich offenbart. Deshalb ist nicht nur die Rede von dem Menschensohn, der die unvergängliche Speise „gibt“ (6,27b), sondern Jesus selbst sagt in 6,35a von sich: „Ich bin das Brot des Lebens“ (ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, vgl. 6,48.51). Darum ist auch der Glaube an den, „den jener gesandt hat“ (6,29), und die Bereitschaft zur Nachfolge (6,35b.c) von entscheidender Bedeutung.

3.2.4.2 In 6,32f antwortet Jesus auf die Zeichenforderung der Gegner und deren Berufung auf das Manna, das die Väter in der Wüste empfangen haben: „Amen amen, ich sage euch, nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel; denn das Brot Gottes ist der, der vom Himmel herabkommt und der Welt Leben gibt“ (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν· ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστίν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζῶν διδούς τῷ κόσμῳ). Jesus selbst ist das Brot, das empfangen wird, was der Sache nach dem Brotwort „das ist mein Leib“ entspricht, allerdings ohne den in den Einsetzungsberichten vorliegenden Bezug auf Jesu Tod.

3.2.4.3 Nun kann man fragen, warum weder in der Speisungsgeschichte noch in der Mannarede vom Trank oder Kelch die Rede ist. Zwar liegt mit dem Hinweis auf das Nicht-mehr-Dürsten in 6,35c immerhin eine Anspielung auf den Segenskelch vor, aber die Mannarede ist unverkennbar auf Jesus als Lebensbrot konzentriert. Man wird daher voraussetzen müssen, daß eine Herrenmahlsfeier *sub una* im Hintergrund steht, bei der nur der Brotritrus in Verbindung mit einer Sättigungsmahlzeit (vgl. die Fischspeise in 6,7.9 sowie in 21,12f), vollzogen wurde, was sich ja auch aus 1 Kor 11,26a erschließen läßt.

3.3 Die Sündenvergebung

3.3.1 Im Zusammenhang mit der Frage nach dem johanneischen Sakramentsverständnis wird die Sündenvergebung meist nicht berücksichtigt. Daß sie eine wichtige Rolle spielt, geht aus Joh 20,23 deutlich hervor, wo Sendungsbefehl und Geistverleihung verbunden sind mit der Vollmacht zum Vergeben und Behalten der Sünden. Aber auch die Fußwaschung in Joh 13,4–10a dürfte sich auf die Sündenvergebung beziehen, so umstritten dieser Text im einzelnen ist. Wenn es in 13,10 heißt: „Wer gebadet ist, hat nichts nötig, außer daß die Füße gewaschen werden; er ist ganz rein“ (s.o.), dann tritt hier die Waschung der Füße neben das empfangene Reinigungsbad. Bleibt man bei der Grundbedeutung von *νίψασθαι*, die sich auf „abwaschen“ im Unterschied zu *λούειν*, „baden“, bezieht, dann kann es nur um eine nachträgliche Teilreinigung gehen, was sich offenkundig auf die Vergabe von Sünden der Glaubenden bezieht. Die so verstandene Fußwaschung ist geradezu Bedingung für die bleibende Heilsteilnahme, da zu Petrus in 13,8b gesagt wird: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du kein Teil an mir“ (*ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ*).

3.3.2 Daß das Thema des Sündigens der Glaubenden in der johanneischen Tradition eine erkennbare Rolle spielt, geht aus 1 Joh 1,5–2,2 hervor. Hier wird geradezu vor einer Selbsttäuschung gewarnt, die darin besteht, daß Glaubende meinen, keine Sünden mehr zu haben. Das Sündenbekenntnis und die Fürsprache des Erhöhten als des Parakleten ermöglichen eine Vergabe der nach der Taufe begangenen Sünden, denn „das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von aller Sünde“ (*τὸ αἷμα Ἰησοῦ ... καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας*, 1,7b; vgl. 2,2). Das scheint in Spannung zu stehen zu der Aussage von 3,9a: „Jeder, der aus Gott geboren ist, tut keine Sünde“ (*πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ*, vgl. 5,18f). Aber die grundsätzliche Freiheit des aus Gott Geborenen, die nach 3,9b ein „Nicht-Sündigen-Können“ ermöglicht (*οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται*), bedeutet gleichwohl nicht, daß der Getaufte vor jedem Fehlverhalten gefeit wäre. Daher gilt es auch nach 1 Joh 5,16f, für jeden Bruder, der sündigt, zu bitten, es sei denn, daß es sich um eine „Sünde zum Tode“ (*ἁμαρτία πρὸς θάνατον*) handelt, die gleichbedeutend ist mit dem Abfall vom Glauben.

3.4 Eucharistiebezogene Zusätze zum Johannesevangelium

3.4.1 Als deuterojohanneischen Zusatz wird man, trotz aller Versuche, den Abschnitt als ursprünglichen Bestandteil des Evangeliums zu vertei-

gen (vgl. zuletzt *Knöppler*), den Text in Joh 6,51c–58 anzusehen haben. Hier wird zunächst einmal im Unterschied zur Brotrede die Gabe des Herrenmahls nicht mit dem Herabkommen vom Himmel, sondern mit dem Tod Jesu begründet, da es in 6,51c heißt: „Das Brot, das ich gebe, ist mein Fleisch für das Leben der Welt“ (καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς). Abgesehen von der Verwendung des Begriffs „Fleisch“ (σὰρξ) entspricht dies der auf Jesu Tod bezogenen Tradition der Einsetzungsworte, gerade auch wegen der in Mk 14,24//Mt 26,28 bezeugenden universalen Intention der Aussage. Darüber hinaus wird nun in dem anschließenden Text sowohl von dem „Fleisch“ (σὰρξ) als auch dem „Blut“ (αἷμα) des „Menschensohnes“ gesprochen, was trotz der Anlehnung an die Aussage 6,27 über die „Speise“ (βρωσις), die der Menschensohn gibt, ungewöhnlich ist. Vor allem ist hier nun von einem „Essen“, ja einem „Zerkauen“ (φαγεῖν bzw. τρώγειν) seines „Fleisches“ und von einem „Trinken“ (πίνειν) seines „Blutes“ die Rede. Das begegnet so nirgendwo sonst in der urchristlichen Herrenmahlstradition, vielmehr wird in allen anderen Texten vom Essen des „Brottes“ und Trinken des „Kelches“ gesprochen. Neben genuin johanneischen Motiven wie „ewiges Leben haben“ (ἔχειν ζωὴν αἰώνιον) oder „in mir bleiben wie ich in ihm“ (ἐν ἐμοὶ μένειν καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ, vgl. V. 54.56) wird schließlich mit den Herrenmahlsaussagen auch noch das Motiv der Auferstehung „am letzten Tage“ verbunden (6,54c.57b; dieses Motiv ist in 6,39.40.44 ebenfalls nachgetragen). In Joh 6,51c–58 liegt eine gegenüber der Mannarede deutlich weiterentwickelte Auffassung vor, die in die Nähe des Herrenmahlsverständnisses des *Ignatius von Antiochien* führt (vgl. *IgnEph* 20,2). Dabei ist sowohl der ganzheitlich personale Charakter der Auffassung vom „Brot des Lebens“ als auch die Begründung des Herrenmahls mit der Inkarnation Jesu und seinem irdischen Wirken aufgegeben und zu einer an den Elementen orientierten Auffassung verschoben.

3.4.2 Auch Joh 19,34b wird man als sekundär ansehen müssen und der deuterojohanneischen Tradition zuzuschreiben haben, wenn es dort in Zusammenhang mit dem Lanzenstich heißt: „und es floß sogleich Blut und Wasser heraus“ (καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ). Hier ist in umgekehrter Reihenfolge auf Jesu Taufe und auf sein Blutvergießen am Kreuz Bezug genommen, was gleichzeitig auf die christliche Taufe und das Herrenmahl verweist. An dieser Stelle wird interessanterweise nicht nur das Herrenmahl, sondern auch die Taufe im Kreuzesgeschehen begründet, während der Evangelist beides im irdischen Wirken Jesu verankert sah. Zu vergleichen ist auch noch die Aussage in 1 Joh 5,6a, wo es heißt, daß Jesus Christus gekommen sei „durch Wasser und Blut“ (δι’

ὕδατος καὶ αἵματος), nicht jedoch „durch Wasser allein“ (vgl. auch 5,7f), womit offensichtlich ein doketisches Verständnis der Person Jesu abgewiesen werden soll.

3.4.3 Eine andere Intention hat Joh 21,12f. In der Erscheinungsgeschichte wird das Motiv der Mahlgemeinschaft unter der Perspektive der Gegenwart des Auferstandenen berücksichtigt (vgl. Lk 24,30f), wobei zu der Gabe des Brotes eine normale Speise hinzukommt. Beachtenswert ist dabei, daß das Gemeinschaftsmahl hier durch den Auferstandenen gestiftet wird. Vergleicht man die verschiedenen Texte innerhalb der johanneischen Überlieferung, so wird das Herrenmahl nacheinander sowohl durch Jesu Mahlgemeinschaften als auch durch seinen Tod und schließlich durch ein Erscheinungsmahl begründet, ohne daß dies konsequent miteinander verbunden ist. Es entspricht immerhin den sonst im Neuen Testament erkennbaren urchristlichen Auffassungen. Insgesamt fällt natürlich das Fehlen eines Einsetzungsberichtes und die starke Betonung der typologischen Bedeutung der irdischen Mahlfeier im Johannesevangelium besonders auf.

4. Die Sendung der Jünger

Zu den Aufgaben der Jünergemeinschaft gehört die Weitergabe des Zeugnisses in der ganzen Welt. Galt Jesu eigenes Wirken den Juden, so sind die Jünger zu allen Menschen gesandt, zu Juden wie zu Heiden. Nun ergibt sich im Blick auf die Juden ein besonderes Problem, das schon in der Begrifflichkeit sichtbar wird.

4.1 Das Verhältnis zu den „Juden“

4.1.1 Der Begriff „die Juden“ (οἱ Ἰουδαῖοι) ist im Johannesevangelium nicht einheitlich gebraucht. Einerseits kann von der Menge, die zu Jesus kommt und ihm anhängt, als von „Juden“ gesprochen werden (so z.B. Joh 7,15.35; 11,45; 12,9–11). Daneben aber wird diese Bezeichnung für die gegen Jesus einschreitenden jüdischen Autoritäten verwendet, so daß „die Juden“ weithin zur Bezeichnung seiner Gegner geworden ist (so z.B. 5,16.18). Dadurch hat die Bezeichnung eine nicht unerhebliche negative Qualifikation gewonnen.

4.1.2 Grundsätzlich gilt jedoch die Aussage von Joh 4,22b: „Das Heil kommt von den Juden“ (ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν). Im übrigen sind Jesus wie alle seine Jünger Juden, und der Gekreuzigte wird als

„König der Juden“ bezeichnet. Bei Jesu Verkündigung und irdischem Wirken geht es zunächst um die Botschaft für Israel; von hinzukommenden Griechen, die Jesus sehen wollen, ist nur in 12,20f die Rede, und von Schafen, die „nicht aus diesem Stall sind“ (ἐκ τῆς ἀλλῆς τᾰύτης), wird lediglich im Anhang zur Bildrede vom guten Hirten in 10,16 gesprochen. So geht es im Johannesevangelium entscheidend um die Juden und ihr Verhalten.

4.1.3 Durch Jesu Wirken in Israel vollzieht sich eine Scheidung in Gläubige und Ungläubige; insofern sind es in vielen Fällen gerade „Juden“, die ihn ablehnen. Im Johannesevangelium wird aber erkennbar, daß es bei der Bezeichnung der Gegner mit „die Juden“ nicht nur um Gegner Jesu zu dessen Lebzeiten geht, sondern ebenso um die Gegner der späteren Gemeinde, die ihren Sendungsauftrag unter Juden wahrnimmt. Wie aus Joh 9,22 und 16,2 hervorgeht, ist es für Gemeindeglieder zum Synagogenausschluß gekommen (ἀποσυναγωγους ποιήσουσιν ὑμᾰς, 16,2). Im irdischen Wirken Jesu spiegelt sich daher, was auch bei der Evangeliumsverkündigung in nachösterlicher Zeit geschieht. Insofern besitzt die Auseinandersetzung mit den ungläubigen Juden eine aktuelle Relevanz für die johanneische Gemeinde. Inzwischen hat sich jedoch bereits eine deutliche Abgrenzung vollzogen. Das zeigt sich im Johannesevangelium vor allem dort, wo von „euerm Gesetz“ gesprochen wird (ὁ νόμος ὑμῶν, vgl. 8,17; 10,34; 18,31; auch 7,51) und ein spezifisch jüdisches Gesetzesverständnis vorausgesetzt wird. Das schließt eine eigene Bezugnahme auf das „Gesetz“ keineswegs aus (vgl. 1,17.45; 10,34), wengleich die Einzelgebote der Tora keine Rolle mehr spielen.

4.1.4 Ein besonders brisanter Text ist Joh 8,30–59. Er verdient schon deswegen besondere Beachtung, weil er sich zunächst an „gläubig gewordene Juden“ richtet (πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους, V.31a), die sich auf ihre leibliche Abrahamsnachkommenschaft und ihre damit verbundene angebliche Freiheit berufen, während es darum geht, daß erst das Wort Jesu wahre Freiheit von der Sünde und allen Bindungen schafft (V.31b–36). Diese Haltung berührt sich allerdings ganz unmittelbar mit jener Berufung auf die Abrahamskindschaft, die dazu geführt hat, daß man Jesus zu töten trachtet (V.37f). Das ist dann der Anlaß für eine Auseinandersetzung über falsche und wahre Abrahamskindschaft (V.39–47). Die Berufung auf die irdische Abstammung von Abraham bedeutet eben keineswegs, daß auch die „Werke Abrahams“ getan werden (V.39). Im Gegenteil zeigt das Tun der Jesus verfolgenden Juden, daß sie von einem anderen Vater herkommen, nämlich dem Teufel, der von Anfang an ein „Menschenmörder“ war (ἄνθρωποκτόνος, V.44). Der Textabschnitt hat unverkennbar eine paradigmatische Funktion: Judenchristen

sind angesprochen und ungläubige Juden werden angegriffen, es geht aber um jede Form einer Bezugnahme auf innerweltliche Gegebenheiten, die der freimachenden Botschaft Jesu widerspricht. So werden hier die Jesus verwerfenden Juden zu Repräsentanten des Unglaubens, die nicht Abraham, sondern den Teufel zum Vater haben, und es werden judaisierende Christen zu Vertretern einer unangemessenen Anpassung an weltliche Denkweise.

4.1.5 Die Feindschaft der ungläubigen Juden, die sich wie auf Jesus auch auf die Jüngergemeinschaft bezieht, ist nichts anderes als der „Haß der Welt“. Darauf wird in den Abschiedsreden in 15,18–16,4a Bezug genommen, wo der Leitsatz lautet: „Wenn euch die Welt haßt, so wißt, daß sie mich zuerst gehaßt hat“ (εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε ὅτι ἐμὲ πρῶτον μεμίσηκεν). Aber die jüdische wie die heidnische Welt soll mit dem Zeugnis Jesu konfrontiert werden. Es ist eine Botschaft, die nach 3,16f der ganzen Welt gilt und der Welt Rettung ermöglicht, aber auch auf Widerstand stößt.

4.2 Der universale Auftrag

4.2.1 Ein förmlicher Sendungsauftrag wird nach Joh 20,21 am Ostagerteilt, an dem der Auferstandene den Jüngern erscheint und zu ihnen spricht: „Friede mit euch; gleichwie der Vater mich gesandt hat, so sende ich euch“ (εἰρήνη ὑμῖν· καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, καὶ γὼ πέμπω ὑμᾶς). Es ist ein universaler Auftrag, so wie Jesu Sendung nach dem christologischen Kernlogion in Joh 3,16f der ganzen Welt galt. Bei seinem Wirken in Israel wird vorweggenommen, was für alle Menschen bestimmt ist. Mit dem Sendungswort in Joh 20,21 ist die Tradition des österlichen Auftrags aufgegriffen, die auch aus der synoptischen Tradition bekannt ist, wie die Parallelen in Mt 28,18–20 und Lk 24,44–49; Apg 1,8 zeigen. Verbunden ist damit nach Joh 20,22 die unmittelbar anschließend erfolgende Geistverleihung. Ostern und Pfingsten fallen hier zusammen, was zugleich bedeutet, daß der Sendungsauftrag in der Kraft des Geistes durchgeführt werden soll und kann.

4.2.2 Der österliche Sendungsauftrag ist in Joh 13,20 vorbereitet, wo das aus der synoptischen Tradition bekannte Wort begegnet, wonach die Aufnahme eines Jüngers die Aufnahme des Sendenden einschließt. Noch wichtiger ist die Stelle 17,17–19 im hohenpriesterlichen Gebet: Wie Jesus selbst von Gott in die Welt gesandt ist, so sendet er seine Jünger in die Welt (V.18). Dazu erbittet er ihre „Heiligung in der Wahrheit“ (17,17a). Damit das geschehen kann, heiligt er sich selbst, „damit auch sie geheiligt seien

in der Wahrheit“ (ὅπερ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἐμαυτὸν, ἵνα ᾧσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ, V.19). In dieser äußerst komprimierten Aussage sind mehrere Motive miteinander verbunden. Ausgangspunkt ist der johanneische Wahrheitsbegriff, der grundsätzlich die offenbar werdende Wahrheit Gottes bezeichnet (vgl. 1,14). Daher heißt es hier in V.17b: „Dein Wort ist die Wahrheit“ (ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθεια ἐστίν). Jesus ist seinerseits in die Welt gekommen, daß er nach 18,37b „Zeugnis ablege für die Wahrheit“ (ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ). Dazu gehört aber auch die Selbstheiligung, die in der Vollendung seines Auftrags und Werkes und seiner Hingabe besteht (vgl. 4,34; 6,36; 17,4; 19,30 sowie 10,11.15.17f; 15,13); sie hat ihre Funktion darin, daß anderen die Heiligung in der Wahrheit zuteil werde. Eben deshalb auch die Bitte, daß die Jünger in die Wirklichkeit und Wahrheit Gottes einbezogen werden, um ihren Auftrag erfüllen zu können; denn Heiligung bezeichnet stets eine besondere Bestimmung und Aufgabe.

4.2.3 Die Sendung ist der Dienst, der nach dem Parakletwort Joh 15,26f das Zeugnis des Geistes weitergibt. Es ist, wie in 1 Joh 1,1–4 ausgeführt wird, das Zeugnis vom „Wort des Lebens“ (λόγος τῆς ζωῆς), das offenbar geworden ist und das man in seiner irdischen Erscheinungsweise sehen, hören und betasten konnte. Dieses Wort des Lebens wird bezeugt und verkündigt, damit das „ewige Leben“ (ζωὴ αἰώνιος) erfahren wird und Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn sowie mit allen Glaubenden entsteht. Nach Joh 17,20 bittet Jesus deshalb nicht allein für seine Jünger, sondern auch für diejenigen, „die durch ihr Wort zum Glauben an mich kommen“ (καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ); und dieser Dienst der Jünger dient ja dazu, „damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast“ (17,23b).

§ 40 Die Eschatologie

1. Heilsgegenwart und Heilszukunft in der johanneischen Theologie

1.1 Das Problem der veränderten Verhältnisbestimmung

1.1.1 In der johanneischen Theologie steht unverkennbar die Gegenwart der Heilsverwirklichung und Heilsteilhabe im Vordergrund. Das zeigt sich nirgendwo deutlicher als bei den Aussagen über die ζωή αἰώνιος, das „ewige Leben“, insbesondere dort, wo es um die bleibende Teilhabe am wahren Leben geht, die vom Sterben nicht tangiert werden kann (vgl. Joh 5,24f; 11,25f; 1 Joh 3,14). Das eschatologische Heil wird nicht nur in der irdischen Person Jesu und seinem Wirken durch den Heiligen Geist in seiner Fülle präsent, sondern auch die Glaubenden können an dem gegenwärtig werdenden Heil so teilhaben, daß sie in die volle endzeitliche Wirklichkeit einbezogen sind. Damit ist eine Verlagerung der Zukunftserwartung in die Gegenwart erfolgt, wie sie sonst nirgends im Neuen Testament begegnet.

1.1.2 Das Gesagte schließt gleichwohl die Zukunftsdimension nicht aus. Es bedeutet auch nicht, daß die Zukunft für die Glaubenden eine bloße Prolongation der Heilserfahrung der Gegenwart wäre. Sowohl in Zusammenhang mit der Christologie als auch mit der Pneumatologie gibt es Aussagen, die über die gegenwärtige Heilswirklichkeit hinausweisen. Dennoch ist die johanneische Theologie nicht in dem Sinne zukunftsorientiert, daß die Heilsgegenwart nur eine eingeschränkte Vorwegnahme des Zukünftigen wäre, auch ist hier nicht eine gleichgewichtige Spannung von Heilsgegenwart und Heilszukunft maßgebend, sondern alles ist auf die Verwirklichung des Heiles in der Gegenwart konzentriert. Damit ergibt sich eine andere Verhältnisbestimmung von Gegenwart und Zukunft als in den sonstigen urchristlichen Traditionen.

1.1.3 Geht es in den übrigen neutestamentlichen Schriften um die Spannung von Anfang und Vollendung des Heils, auch wenn beides unterschiedlich gewichtet wird, so in der johanneischen Theologie um eine Heilsverwirklichung, die die Vollendung bereits erfahrbar werden läßt.

Wenn gleichwohl darüber hinaus auf Zukunft verwiesen wird, ist zu klären, wie angesichts der Aussagen über die volle Heilsgegenwart die Zukunftsdimension zu verstehen ist. Dafür gibt es eine nicht allzu große, aber doch aufschlußreiche Zahl von Zukunftsaussagen, die zu bedenken sind. Allerdings ist von Stellen, die dem Verdacht unterliegen, ein sekundärer Zusatz zu sein, wie das etwa bei Joh 5,28f der Fall ist, abzusehen.

1.2 Lösungsmodelle

Die besondere Gestalt der Eschatologie in der johanneischen Theologie hat die Exegese schon seit alters beschäftigt, und tut es auch in der heutigen Zeit. Es ist hier nicht der Ort, eine Forschungsgeschichte zu skizzieren (dazu vgl. *Jörg Frey I*). Wichtig ist jedoch, sich an einigen knapp skizzierten Grundmodellen zu orientieren, die in modifizierter Form immer wieder begegnen.

1.2.1 Seit langer Zeit gibt es den Versuch, die eschatologischen Aussagen der johanneischen Theologie in ihrer Eigenart zu nivellieren und an die sonstige urchristliche Eschatologie anzugleichen. Dabei werden die wenigen ausgesprochen zukunftsorientierten Aussagen besonders hervorgehoben und die Gegenwartsaussagen abgeschwächt, häufig so, daß man sie als besonderen sprachlichen Modus versteht. Dabei steht das Bemühen im Vordergrund, auch die johanneischen Aussagen in das Schema von „schon“ und „noch nicht“ einzufügen (*Gustav Stählin*). Aber auf diese Weise wird man der Eigenständigkeit der johanneischen Eschatologie nicht wirklich gerecht. Es wurde sogar die zugespitzte These vertreten, die Aussagen über die Heilsgegenwart seien nichts anderes als Verheißungen und damit Ausdruck der Zukunftserwartung (*L. van Hartingsveld*).

1.2.2 Demgegenüber gibt es Interpretationen, die sich konsequent an der Heilsgegenwart orientieren. Dabei spielen neben den Aussagen über das „Lebendigmachen“ und das „ewige Leben“ vor allem die Texte eine Rolle, in denen es um ein bereits gegenwärtiges „Richten“ geht. Die Konfrontation mit dem Heil ist durch das „eschatologische Jetzt“ bestimmt, und volle Heilsteilhabe ereignet sich dort, wo der Zuspruch des Heils im Glauben gehört und angenommen wird. Eine spezifische Zukunftserwartung gibt es daneben nicht. Was in der Gegenwart empfangen wird, gilt auch für die Zukunft. Der Glaubende hat mit der Heilszu-eignung wieder Zukunft, und diese Zukunft ist gekennzeichnet als eine bleibende Heilsteilhabe (so *Rudolf Bultmann*). Damit sind zwar die Gegenwartsaussagen ernst genommen, aber die in den johanneischen Texten gleichwohl vorhandene Zukunftsdimension ist aufgegeben.

1.2.3 In der neueren Exegese ist mehrfach die These vertreten worden, die Gegenwarts- und Zukunftsaussagen würden verschiedenen Traditionsschichten zugehören. Dabei wird dann entweder auf die stärker zukunftsorientierten Texte des 1. Johannesbriefs hingewiesen und demgegenüber das angeblich jüngere Johannesevangelium als eine vor allem an der Heilsgegenwart interessierte Theologie verstanden (so z.B. *Georg Strecker*), oder es wird innerhalb des Evangeliums und der Briefe mit mehreren Schichten gerechnet, in denen neben einer futurischen Eschatologie eine stärker „personalisierte“ Eschatologie und schließlich eine konsequent gegenwartsbezogene Eschatologie vertreten worden sei (so besonders detailliert *Georg Richter*). Nun soll im Blick auf die Eschatologie eine gewisse Akzentverschiebung zwischen dem Johannesevangelium und den Johannesbriefen nicht übersehen werden, dennoch handelt es sich hier und dort um dieselbe Grundkonzeption, in der die Heilsgegenwart anders verstanden wird als das in den übrigen neutestamentlichen Schriften der Fall ist. Das theologische Problem wird bei dieser Erklärung nur auf ein anderes Feld verlagert und bleibt ungelöst.

1.2.4 Die johanneische Eschatologie läßt sich weder im traditionellen Sinn noch im Sinn einer totalen Vergegenwärtigung verstehen. Erst recht ist mit der Annahme verschiedener Traditionsschichten nichts gewonnen. Das Nebeneinander von Gegenwarts- und Zukunftsaussagen ist vielmehr festzuhalten, doch darf dabei die entscheidende Bedeutung der Heilsgegenwart nicht übersehen werden. Es geht, worauf *Rudolf Schnackenburg* hingewiesen hat, in der johanneischen Theologie um eine qualitative Neubestimmung der Eschatologie. Diese hängt zwar auch mit einer Veränderung des Denkens durch zunehmende Ablösung von der apokalyptischen Auffassung zusammen, hat aber ihr Spezificum darin, daß das Verhältnis von Heilsgegenwart und Heilszukunft anders bestimmt wird. In dieser Hinsicht ist die neutestamentliche Forschung in jüngster Zeit ein gutes Stück vorangekommen (vgl. *Frey III*).

2. Das johanneische Verständnis der Heilsgegenwart

Die Vielzahl der Gegenwartsaussagen innerhalb der johanneischen Theologie braucht hier nicht zusammengestellt zu werden; es geht allein um die Frage, wie die uneingeschränkte Gegenwärtigkeit des Heils in Relation zur Zukunft verstanden wird.

2.1 Die gekommene Stunde des Heils

2.1.1 Aufschlußreich ist die in Joh 4,23 und 5,25 begegnende Wendung „es kommt die Stunde und ist (schon) jetzt“ (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν). Der Begriff der „Stunde“ wird dabei ambivalent gebraucht. So sehr die „Stunde“ vielfach im Urchristentum ein bestimmtes Ereignis meint und speziell mit der Heilsverwirklichung zusammenhängt, ist sie innerhalb der johanneischen Theologie chronologisch nicht eindeutig festgelegt. Unbestreitbar ist nur, daß es um ein endzeitliches Ereignis geht und demzufolge der Begriff eschatologisch qualifiziert ist. So heißt es in 1 Joh 2,18 zweimal, daß es sich angesichts des Auftretens der Antichristen um die „letzte Stunde“ handle (ἐσχάτη ὥρα ἐστίν). Differenzierter ist der Gebrauch im 4. Evangelium. Nach Joh 2,4; 7,30 und 8,20 ist Jesu Stunde „noch nicht gekommen“. Umgekehrt ist in 12,23 kurz vor Beginn der Passion erstmals gesagt: „Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde“ (ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Das wird in 13,1 in Verbindung mit dem Gedanken des Hingangs zum Vater wiederaufgenommen und in 17,1 in Zusammenhang mit dem Motiv der Verherrlichung nochmals wiederholt. So bezeichnet die „Stunde“ im christologischen Kontext die Vollendung des Werkes Jesu, steht daher mit seiner „Erhöhung“ in Beziehung, die ihrerseits das Leiden (12,27), das Sterben (12,24), die Auferweckung und die Rückkehr in die himmlische Wirklichkeit umfaßt (13,1, vgl. § 36).

2.1.2 Mit der abschließenden Verwirklichung des Auftrags Jesu ist dann die „Stunde“ in soteriologischer Bedeutung angebrochen, in der das Heil für alle Glaubenden erfahrbar und präsent wird. Die Stunde des Heils braucht nicht mehr erwartet zu werden, sie ist „jetzt“, hört aber nicht auf, „kommende Stunde“ zu sein. Sie hat zwar einen bestimmten Ursprungsort und einen *terminus a quo*, ist aber kein einmaliges und kein definitiv fixierbares Ereignis, sie ereignet sich immer wieder neu. Es ist die Stunde, in der Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet wird (4,23), in der die Toten Jesu Stimme hören und ewiges Leben empfangen (5,25), in der allerdings auch Verfolgung erduldet werden muß (16,2.4.21.32). Diese Stunde betrifft die Welt und die verlaufende Zeit, geht aber darin nicht auf. In ihrer Kontingenz betrifft sie die irdische Gegenwart und erfüllt sie, bleibt aber gleichwohl transzendent, behält daher auch unter irdischer Perspektive eine Zukunftskomponente.

2.2 Die Zukunftsdimension der gekommenen Stunde

Die Kontingenz der Stunde des Heils bedeutet, daß das Heil in der Gegenwart uneingeschränkt offenbar wird und erfahren werden kann. Was beinhaltet dann die Aussage, daß die Stunde gleichwohl „kommt“?

2.2.1 Alle neutestamentlichen Konzeptionen der Eschatologie gehen davon aus, daß das Heil angebrochen ist und der Vollendung entgegengeht. Sie verstehen das Verhältnis als Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft nach dem Modell des „Angelds“ bzw. der „Erstlingsgabe“ und der künftigen vollen Offenbarung und Heilsteilhabe (vgl. ἀρραβών/ἀπαρχή, vgl. außer Paulus und den Deuteropaulinen auch Jak 1,18; Offb 14,4b). Das ist unabhängig davon, mit welcher Intensität der Heilsanbruch und damit die Heilsgewalt erfaßt und näher bestimmt wird.

2.2.2 Dem steht die johanneische Konzeption gegenüber, in der die Gegenwart als Zeit der vollen Heilsteilhabe verstanden wird. Dabei bleibt nun aber eine Zukunftsdimension erhalten und will erklärt sein. Nach Joh 5,25 geht es um die gegenwärtige und gleichwohl kommende Stunde, in der bereits Auferweckung von den Toten erfahren wird: „Amen, amen, ich sage euch, es kommt die Stunde und ist schon jetzt, daß die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die sie hören, werden leben“ (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν). Damit ist jedoch das Sterben nicht aufgehoben, wie der Text in 11,25f zum Ausdruck bringt, obwohl die Teilhabe am wahren und ewigen Leben dadurch nicht infrage gestellt wird: „Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit“ (ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καὶ ἀποθάνη ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνη εἰς τὸν αἰῶνα). Hier wird also in einer geradezu paradoxen Weise formuliert, um mit Hilfe eines doppeldeutigen Wortgebrauchs von Tod und Leben den gemeinten Sachverhalt zu verdeutlichen. Das besagt nun, daß in der Gegenwart die bleibende Teilhabe am ewigen Leben noch unter dem Vorzeichen des bevorstehenden Sterbens steht, und daß das ewige Leben innerhalb der irdischen Wirklichkeit erfahren wird, die erst noch aufgehoben werden muß. Trotz der vollen Heilsteilhabe besteht ein Vorbehalt, der in der Zukunft entfallen wird. Dieser Vorbehalt betrifft nicht die Heilsteilhabe als solche, diese begegnet in ihrer endgültigen Gestalt, sondern die irdische Bedingtheit, innerhalb derer sie erfahren wird. Das Heil widerfährt den Glaubenden uneingeschränkt, aber gleichwohl unter den Gegebenheiten der irdischen Wirklichkeit, die in Zukunft aufgehoben sein werden.

2.2.3 Die irdische Existenz der Glaubenden steht damit in Parallele zur irdischen Existenz Jesu. Jesus ist Fleisch geworden und ist in die Welt mit ihren Bedingungen eingegangen, er war daher in seiner Menschlichkeit als Offenbarer unausweisbar, schwach und sterblich. Dennoch hatte er das ewige Leben in ganzer Fülle „in sich selbst“ (ἐν ἑαυτῷ, 5,26b; vgl. 10,17f) und offenbarte es den Menschen, soweit sie die Augen dafür öffneten. Als Mensch ging er dann durch den Tod hindurch, um beim Vater das Leben und die Herrlichkeit in himmlischer Gestalt zu empfangen. Entsprechend ist nach dem johanneischen Zeugnis Heil und Leben in ganzer Fülle den Glaubenden gewährt, obwohl auf Erden diese Teilhabe in unserer Menschlichkeit, Bedingtheit und Sterblichkeit erfahren wird. Es ist das ewige Leben, das denen, die im Glauben bleiben, durch nichts genommen werden kann, das aber dennoch von allen irdischen Beschränkungen erst noch befreit werden muß. Es geht also nicht um eine eingeschränkte Teilhabe am Heil innerhalb der Weltwirklichkeit, sondern umgekehrt um eine Relativierung alles Irdischen aufgrund der Heilsteilhabe, was auf eine Beseitigung der irdischen Bedingtheit vorausweist. Solange wir auf Erden sind, wird das Unbedingte im Bedingten, das Ewige im Zeitlichen erfahren. In diesem Sinn bleibt die Zukunftsdimension von Belang; es geht um die Aufhebung des Bedingten, Weltlichen und Zeitlichen.

2.2.4 Was die johanneische Theologie mit ihren Aussagen über die Heilsgegenwart auszeichnet, ist die unbedingte Heilsgewißheit, die das Glaubenszeugnis vermittelt. Es geht um die uneingeschränkte Zusage des Heils und dementsprechend um die uneingeschränkte Teilhabe am ewigen Leben. Im Glauben wird alles empfangen, was Gott zum Heil der Welt gewährt, wengleich unter den Bedingungen unseres irdischen Daseins. In der Zukunft werden die Glaubenden nichts anderes empfangen, aber sie werden es insofern anders erfahren, als sie dann von aller Bedingtheit und Vorläufigkeit, aber auch von aller Anfechtung und allem Zweifel befreit sein werden. Daher ist die Zukunft nicht nur Fortsetzung der Heilsgegenwart, sondern besitzt eine eigene Qualität, obwohl es um dasselbe Heil geht.

3. Die johanneischen Zukunftsverheißungen

Nach der grundsätzlichen Erörterung über die Bedeutung der Zukunftsdimension ist auf die einzelnen Zukunftsaussagen im Johannes-evangelium und den Johannesbriefen einzugehen. Dabei tauchen traditionelle Motive auf, die aber in der johanneischen Theologie in einem erheblich veränderten Koordinatengefüge stehen. Insofern genügt es nicht, nur

auf die Tatsache hinzuweisen, daß es auch hier Zukunftsaussagen gibt; es ist nach ihrer Integration und ihrer durch den Kontext bestimmten Funktion zu fragen. Da sich gerade in der Eschatologie gewisse sachliche Verschiebungen erkennen lassen, empfiehlt es sich, die Stellen im Johannesevangelium, im 1. Johannesbrief und in den Zusätzen zum Evangelium getrennt zu behandeln.

3.1 Zukunftsaussagen im Johannesevangelium

Trotz der geringen Zahl der expliziten Zukunftsverheißungen darf ihr Gewicht innerhalb der theologischen Konzeption des 4. Evangeliums nicht übersehen werden.

3.1.1. Eine erste wichtige Textstelle begegnet in dem Abschnitt Joh 12,23–26. Jesus verweist auf die jetzt für ihn gekommene „Stunde“, in der der Menschensohn verherrlicht wird (V.23) und schließt das Wort vom Samenkorn an, das in die Erde fällt und stirbt, aber so gerade viel Frucht bringt (V.24). Daß dies nicht Jesus allein betrifft, geht aus dem anschließenden, auch bei den Synoptikern überlieferten grundsätzlichen Logion hervor (vgl. Mk 8,35 par), daß derjenige, der sein Leben liebt, es verlieren wird, daß aber jeder, der sein Leben auf Erden gering achtet, „es bewahren wird“ (φυλάξει αὐτήν, 12,25). Es folgt das Nachfolgewort Joh 12,26, in dem das irdische Dienen und Nachfolgen des Jüngers in Relation gesetzt wird zur Zukunft: „Wenn jemand mir dienen will, der soll mir nachfolgen; und dort, wo ich bin, wird auch mein Diener sein; wenn jemand mir dient, wird ihn der Vater ehren“ (ἐάν ἐμοί τις διακονῇ, ἐμοὶ ἀκολουθεῖτω, καὶ ὅπου εἰμι ἐγὼ ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται· ἐάν τις ἐμοὶ διακονῇ τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ). Diese Verheißung setzt die irdische Existenz des Jüngers in Verbindung mit Jesu Weg zum Vater; denn dort, wo er hingehet, soll auch sein Diener sein, um ebenfalls Anerkennung durch den Vater zu erfahren. So leuchtet für das Jüngersein eine klar artikulierte Zukunftsdimension auf.

3.1.2 Mit Joh 12,23–26 korrespondiert der anschließende Textabschnitt 12,27–33, der wiederum eine Zukunftsverheißung für die Jünger enthält. Voraussetzung dafür ist Jesu Tod und Verherrlichung, seine „Erhöhung von der Erde“ (ἐάν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, V.32a). In Joh 12,27f wird das an die Getsemanetradition erinnernde Wort Jesu: „Jetzt ist meine Seele erschüttert; aber was soll ich sagen: darum bin ich in diese Stunde gekommen“, ergänzt durch die Bitte um Heiligung des Namens Gottes, woraufhin es vom Himmel her heißt: „Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen“ (καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω). In Joh 12,30

wird dann gesagt, daß dieses vom Himmel her ergangene Wort nicht um Jesu, sondern um der Jünger willen gesprochen worden ist. Wenn anschließend in V.31 vom „Gericht über diese Welt“ (κρίσις τοῦ κόσμου τούτου) und der Überwindung des Herrschers dieser Welt gesprochen wird, handelt es sich um einen Vorblick auf Jesu Tod (vgl. 16,11). Die „Stunde“, aus der Jesus errettet sein möchte, die er aber als gottgewollt annimmt, ist der Akt des Gerichts, bei dem alles Gottlose und Böse verurteilt und vernichtet wird. Darin ist die Gegenwart des Heils für die Glaubenden und die Gegenwart des Gerichts für die Ungläubigen letztlich begründet (vgl. 3,18–21; ferner 12,46–48 ohne den sekundären Schluß in V.48fin). Mit Jesu Weg in den Tod ist das „Jetzt“ (zweimal νῦν in V.31) des Gerichtes über die Welt und ihren Herrscher gekommen; es ist jenes Gericht, das allem Weltlichen und Vergänglichem ein Ende bereitet. Von dem Gericht über „diese Welt“ sind die Jünger insofern mitbetroffen, als sie noch auf Erden sind; damit ist implizit das Thema der Drangsal der Jünger vorbereitet, das in Joh 15,18–16,4a behandelt wird. Entscheidend ist die anschließende Aussage in Joh 12,32, bei der es im Zusammenhang mit Jesu Erhöhung heißt: „Ich werde alle zu mir ziehen“ (πάντας ἑλκύσω πρὸς ἑμαυτόν). Das ist zweifellos eine Zukunftsverheißung, die den Jüngern ankündigt, daß er sie zu sich in die himmlische Wirklichkeit aufnehmen und aus aller irdischen Bedingtheit und Not befreien wird. Wie Jesus mit der „Erhöhung von der Erde“ nach V.32f die Art seines eigenen Todes andeutet, so gilt das entsprechend für alle Jünger: Er wird sie alle „zu sich ziehen“, indem er sie auf seinem Weg durch Leiden und Sterben nachkommen läßt.

3.1.3 Der Textabschnitt Joh 14,1–3 geht zweifellos auf eine ältere Tradition zurück, ist aber in seiner spezifischen Aussageintention voll in die johanneische Theologie integriert. Die Zukunftsdimension kann auch hier schlechterdings nicht übersehen werden.

3.1.3.1 Die Verheißungen der Abschiedsreden, die sich auf die nachösterliche Zeit beziehen, werden bezeichnenderweise mit diesem Vorausblick in die endgültige Zukunft eingeleitet. Zwar vollzieht sich Wiederkunft schon proleptisch in dem Wirken des Geistes, wie anschließend deutlich gemacht wird (vgl. nur 14,18). Aber alles irdische Heilswirken, auch das des Parakleten, vollzieht sich in weltlichen Erscheinungsformen. Mag die Gegenwart des Heils für die Glaubenden noch so konkret erfahrbar und sichtbar sein, sie steht unter dem Vorbehalt des Unaufweisbaren und unter diesseitigen Bedingungen. Erst wenn Jesus die Glaubenden zu sich holt, ist alle Bedingtheit abgetan.

3.1.3.2 Daher ist in V.3b von der endgültigen Wiederkunft gesprochen, die den Zweck hat, die Jünger dorthin zu holen, wo er selbst ist: „Ich

komme wieder und werde euch zur mir holen“ (πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν). Damit verbindet sich die Vorstellung von dem „Haus des Vaters“ (οἰκία τοῦ πατρὸς) in V.2a, in dem es viele „Wohnungen“ gibt (μοναί, vgl. 14,23). Es sind die Stätten des ewigen Seins und Bleibens bei Gott. Wenn es sie nicht gäbe, würde Jesus sie nach V.2b bei seiner Rückkehr zum Vater schaffen. In jedem Falle ist nach V.3a ein τόπος, ein endgültiger himmlischer „Ort“, für die Glaubenden vorbereitet. Dabei wird die bereits in dem Nachfolgewort Joh 12,26 begegnende Wendung „wo ich bin“ in 14,3c erneut aufgenommen: „damit, wo ich bin, auch ihr seid“ (ὅνα ὅπου εἰμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε).

3.1.3.3 Nun stellt sich die Frage, wie hier Wiederkunft verstanden ist. Daß der Evangelist ein traditionelles urchristliches Motiv aufgenommen hat, ist unverkennbar; darauf weist auch die Vorstellung in 19,37 hin, daß diejenigen ihn erblicken werden, die ihn zerstoehen haben (aus Sach 12,10). Es gibt für den Evangelisten zweifellos einen Abschluß für das begonnene Gericht und für das Heilswerk. Unbestreitbar handelt es sich ja auch bei der Aussage „Ich werde wiederkommen und euch zu mir nehmen“ in 14,3b um eine Zukunftsverheißung. Aber angesichts der in die Pneumatologie übernommenen Parusiemotive und der Zusage bleibender Teilhabe am ewigen Leben ist es wenig wahrscheinlich, daß es dabei um die Erwartung eines einmaligen Aktes geht. Wie die Stunde des Heils in der Gegenwart kontingent wirksam wird, so dürfte es bei diesem endgültigen Wiederkommen um ein zukünftiges Geschehen gehen, das sich nicht in ein bestimmtes Zeitschema einordnen läßt, sondern sich im und nach dem Tode für die Glaubenden ereignen wird. Diese Interpretation legt sich jedenfalls aus dem Gesamtzusammenhang des Johannesevangeliums nahe. Die Existenz des Menschen, der an dem ewigen Leben bereits teilhat und dem dies durch den Tod nicht genommen werden kann, bleibt nach 14,3 ausgerichtet auf die Aufnahme in die himmlische Wirklichkeit, so wie Jesus selbst zum Vater hingegangen ist. Wie die Menschwerdung soteriologisch der Erneuerung des Menschseins entspricht, so steht auch Jesu Hingang zum Vater und sein Eingang in die himmlische Herrlichkeit in Entsprechung zu dem Lebensweg der Glaubenden.

3.1.4 Die Abschiedsreden in Joh 14–16 beziehen sich zum größeren Teil auf die noch bevorstehende Zeit des Lebens der Glaubenden in der Welt, in der diese nach Jesu Weggang auf den Beistand des Geistes vertrauen können. Es handelt sich um Zukunftsaussagen, die sich in der irdischen Zeit und Gegenwart noch verwirklichen werden. Darin unterscheiden sie sich von den bisher besprochenen Texten. Gleichwohl weisen die Geistverheißungen darüber hinaus und enthalten Zukunftsperspektiven im Sinn des Endgültigen und Bleibenden.

3.1.4.1 Der Paraklet selbst hat eine zukunftsbezogene Funktion (vgl. § 37). Indem Elemente der Parusieerwartung in die Pneumatologie aufgenommen worden sind, geht es in jedem Fall um ein Geschehen, das vorausweist auf Bleibendes. Was sich im Kommen und Wirken des Geistes ereignet, hat neben der Rückerinnerung und der Aufgabe des Begleitens auf dem Weg in die Zukunft die Funktion der Vorhersage alles Kommenden. Der Geist ist es, der die Glaubenden „alles lehrt“ und sie in „alle Wahrheit führt“ (Joh 14,26; 16,13a). In Joh 14,6 hat Jesus selbst sich als „Weg“ (ὁδός) bezeichnet, und zwar gerade im Zusammenhang mit einer Zukunftsverheißung und mit der Ankündigung seines Weggangs zum Vater (Joh 14,1–3.4–6). Der Paraklet übernimmt diese Funktion und bei aller Vermittlung der fortdauernden Präsenz des Heils geht es zugleich um ein zielgerichtetes Handeln, das stets nach vorn und auf das Endgültige verweist.

3.1.4.2 Das Wiederkunftsmotiv innerhalb der Parakletaussagen dient dazu, die Gegenwart des Endgültigen bewußt zu machen. Jesus selbst kommt im Geist zu den Seinen, er ist mit, bei und in ihnen (14,16.17b.18). So widerfährt ihnen alles, was zum Heil unerlässlich ist. Angesichts des in 15,18–16,4a angekündigten Hasses der Welt, erhalten sie in 16,19–33 die Verheißung, daß ihre Traurigkeit in Freude verwandelt werde (vgl. bes. das Amen-amen-Wort V.20 und dessen Erläuterung in V.21f). Das ist zwar im Blick auf die nachösterliche Situation gesagt, die Verheißung impliziert aber gleichwohl einen Hinweis auf die definitive Überwindung der Welt und ihrer Bedrängnis; denn Jesus selbst hat bereits die Welt überwunden und ist zum Vater gegangen (16,28b.33b).

3.1.4.3 Diese Dimension wird noch deutlicher, wenn in Joh 16,13b ausdrücklich gesagt wird, daß der Geist „die kommenden Ereignisse ankündigen wird“ (τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν). Damit wird nicht nur das je neu bevorstehende, sondern das zukünftige Geschehen im endgültigen und abschließenden Sinne bezeichnet. So sehr die „kommenden Ereignisse“ aufgrund der vollen Gegenwart des Heils bereits erfahren werden, ihr Bezug auf ein kommendes definitives Geschehen wird damit nicht aufgehoben.

3.1.5 Auch im hohenpriesterlichen Gebet geht es nicht bloß um die nachösterliche Zeit, sondern ebenfalls um einen Ausblick auf das Endgültige.

3.1.5.1 Jesus bittet in 17,15f zunächst darum, daß die Jünger nicht aus der Welt und deren Drangsal weggenommen werden, sondern daß sie vor dem Bösen bewahrt bleiben. Sie haben ja ihren Sendungsauftrag zu erfüllen. Er bittet aber in 17,20–23 zugleich darum, daß sie alle zusammengeführt und zur Einheit zusammengeschlossen werden. Das entspricht der

Aussage in Joh 10,16, wonach das Hinzukommen der „anderen Schafe“ dazu führen soll, daß „eine Herde“ und „ein Hirte“ werde (μία ποίμνη, εἷς ποιμήν). Diese Einheit soll sich schon auf Erden verwirklichen, schon hier sollen alle, die zur Jüngerschaft gehören, „vollendet sein in der Einheit“ (ἵνα ὧσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν); aber darin spiegelt sich nur, was in der Zukunft unabhängig von allen weltlichen Bedingungen erfahren wird. Darum die abschließende Bitte, daß die Jünger seine himmlische Herrlichkeit sehen sollen (17,22f.24).

3.1.5.2 Mit 17,24 wird ein drittes Mal aufgegriffen, was bereits in 12,26 und 14,3c gesagt ist: „Ich will, daß dort, wo ich bin, auch jene bei mir seien“ (θέλω ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ ἀκείνοι ὧσιν μετ’ ἐμοῦ). In 17,24 wird nun das Zusammensein mit und bei dem erhöhten Christus näher erläutert, indem gesagt wird, „damit sie meine Herrlichkeit sehen, welche du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor Erschaffung der Welt“ (ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἡγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου). Es handelt sich um jene Herrlichkeit, die der Präexistente bereits hatte und um deren Wiedererlangung er vor dem Hingang zum Vater in 17,5 ausdrücklich gebeten hat. Diese Herrlichkeit soll allen Glaubenden in gleicher Weise zuteil werden.

3.1.6 Im Blick auf die Zukunftsaussagen des Johannesevangeliums ergibt sich ein geschlossenes Bild. Die Zukunftserwartung im Sinn des von aller weltlichen Bedingtheit befreiten Heils ist ein integraler Bestandteil der johanneischen Theologie, sie hat aber hier aufgrund der Auffassung von der vollen Heilsgegenwart eine andere Ausprägung gefunden. Entscheidend ist, daß das Verhältnis von Heilsgegenwart und Heilszukunft neu bestimmt ist, wobei die irdischen Zeitkategorien durchbrochen sind. Es genügt deshalb auch nicht, auf die Parallelität zu Aussagen über die Heilsgegenwart oder die Heilszukunft in anderen urchristlichen Schriften hinzuweisen; der in der johanneischen Theologie vorliegende Interpretationsprozeß hat eine tiefgreifende Transformation der gesamten Eschatologie nach sich gezogen. Mit der johanneischen Konzeption ist ein neues Denkmodell gewonnen worden.

3.2 Zukunftsaussagen des 1. und 2. Johannesbriefes

Die eschatologischen Aussagen des 1. und 2. Johannesbriefes stehen in der Nähe des Johannesevangeliums, lassen aber doch einige Besonderheiten und gewisse rückläufige Tendenzen erkennen.

3.2.1 Auch hier geht es entscheidend um die Heilsgegenwart, die in der Teilhabe am ewigen Leben besteht. Das wird im 1. Johannesbrief vor

allem durch das „Geborensein aus Gott“ und die darin begründete „Gotteskindschaft“ zum Ausdruck gebracht (1 Joh 3,9f; 5,2). In 1 Joh 3,1–3 wird das ergänzt durch die Verheißung: „Jetzt sind wir Kinder Gottes, und es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden“ (νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα, V.2a). Das steht in deutlichem Zusammenhang mit den Zukunftsansagen des Evangeliums, unterscheidet sich aber doch darin, daß ein „noch nicht“ (οὐπω) eingeführt wird. Die irdische Gotteskindschaft steht in Beziehung zum künftigen Sein, entspricht diesem aber noch nicht. Weiter heißt es: „Wir wissen, daß, wenn er offenbar werden wird, wir ihm gleich sein werden und ihn schauen werden, wie er ist“ (οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῆ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν, V.2b). Das Sehen, „wie er ist“, entspricht dem Gleichwerden mit ihm, ein Gedanke der so in Joh 12,26; 14,3 und 17,24 nicht ausgesprochen, jedoch implizit in Joh 17,24 durchaus enthalten ist. Alles Bedingte soll aufgehoben werden, alles Weltliche wird verschwunden und damit volles Gleichsein gewährt sein.

3.2.2 Auffällig ist daneben, daß die Bedrängnis, die sich vor allem in Gestalt einer Irrlehre zeigt, in traditioneller Weise als Zeichen für die „letzte Stunde“ (ἐσχάτη ὥρα) verstanden wird (2,18). Deswegen werden die Irrlehrer auch als „Antichristen“ bezeichnet (ἀντίχριστοι, 1 Joh 2,18; vgl. 2,19–23; 4,3; ebenso in 2 Joh 7). Hier ist apokalyptische Tradition des Urchristentums aufgenommen, wie auch die Berührung mit Mk 13,21f par zeigt. Zwar hat die Drangsal von Joh 15,18–16,4a mit der „Stunde“ des Heils und Gerichts zu tun, aber der spezifische Charakter der Verwendung des Begriffs „Stunde“ im Johannesevangelium ist im 1. und 2. Johannesbrief verlorengegangen.

3.2.3 Noch deutlicher ist der Unterschied in 1 Joh 4,17f, wo von dem „Tag des Gerichts“ (ἡμέρα τῆς κρίσεως) die Rede ist, der für die Glaubenden noch bevorsteht. Zwar werden sie dann παρρησία, „Freimut“ bzw. „Zuversicht“, haben aufgrund ihres christlichen, durch die Tat der Liebe vollendeten Seins; denn nur Furcht rechnet mit der Strafe, die Liebe aber treibt die Furcht aus: „Wer sich aber fürchtet, der ist nicht vollkommen in der Liebe“ (ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ). Trotz aller Heilszuversicht, die dem Johannesevangelium entspricht, wirkt die hier wieder aufgegriffene Vorstellung vom kommenden Gerichtstag als ein Fremdkörper (vgl. auch den Hinweis auf den „vollen Lohn“ in 2 Joh 8). Ähnlich steht es in 1 Joh 2,28f, wo von dieser παρρησία im Zusammenhang mit Jesu Erscheinen gesprochen wird, die nötig ist, damit wir nicht vor ihm zuschanden werden. Dabei wird auch ausdrücklich der im Johannesevangelium nicht vorkommende Begriff παρουσία, „Parusie, Wiederkunft“, verwendet. So ist festzustellen, daß die Konsequenz der Neu-

interpretation durch den Evangelisten hier angesichts der traditionellen Eschatologie nicht uneingeschränkt weitergeführt worden ist.

3.3 Spätere Zusätze im Johannesevangelium

Die Tendenz zur erneuten Übernahme traditioneller Motive, die in den Zukunftsaussagen des 1. und 2. Johannesbriefes in einer zurückhaltenden Weise erkennbar ist, kommt in den Zusätzen zum 4. Evangelium sehr viel massiver zum Ausdruck. Zwar ist häufig der Versuch gemacht worden, die Ergänzungen als bewußt eingegliederte Traditionsstücke zu verstehen, aber es handelt sich doch um Motive, die sich gegen eine Integration sperren.

3.3.1 Das gilt zunächst für die Aussage in Joh 5,28f. Sie ist aus einem doppelten Grund als sekundärer Einschub in das Johannesevangelium anzusehen: Einmal ist nach den Aussagen in 5,24–26 über die gegenwärtige Auferweckung der Toten in V.27 auch von dem gegenwärtigen „Gericht“ (κρίσις) des Menschensohnes die Rede, ein Motiv, das in V.30 seine unmittelbare Fortsetzung findet: „Von mir aus kann ich nichts tun; gleichwie ich höre, so richte ich“. Die Verse 28+29 unterbrechen diesen Gedankenzusammenhang. Sodann steht V.28f in eindeutigen Widerspruch zu den beiden Aussagen in V.24 und in V.25f; denn während sich dort die Totenaufweckung bereits jetzt ereignet, was nach 11,25f auch durch den Tod nicht in Frage gestellt wird, liegt in V.28f die traditionelle, aus der frühjüdischen Apokalyptik stammende Vorstellung von der Auferweckung aus den Gräbern und dem Gericht nach den Werken vor. Weder die hier begegnende Auffassung von der erst noch „kommenden Stunde“ (ἔρχεται ὥρα) noch der Hinweis auf die „Gräber“ (μνημεῖα) und ebensowenig die Auffassung von einer „Auferstehung zum Leben“ (ἀνάστασις ζωῆς) und einer „Auferstehung zum Gericht“ (ἀνάστασις κρίσεως) passen in den Kontext des 4. Evangeliums. Sie stehen mit den sonstigen eschatologischen Aussagen in Widerspruch.

3.3.2 In den gleichen Zusammenhang gehören die Aussagen über die Auferweckung „am letzten Tage“ (ἐν τῇ ἔσχάτῃ ἡμέρᾳ) in Joh 6,39c.40c.44c.54b. Dabei ist 6,54b Bestandteil des sekundären Abschnitts V.51c–58 (vgl. § 39) und hat dort seinen Platz und seine Funktion; dagegen müssen die entsprechenden Aussagen V.39c.40c.44c in die ursprüngliche Mannrede nachträglich eingeschoben worden sein. Dasselbe gilt für den Nachtrag in 12,48fin, wo vom Gericht „am letzten Tag“ gesprochen wird, während in V.48a von dem gegenwärtigen Richteramt Christi die Rede ist.

3.3.3 In dem Nachtragskapitel Joh 21 spielt die Eschatologie keine eigentliche Rolle, sondern wird in V.22f lediglich gestreift. Es geht um Jesu Wort an Petrus über den Lieblingsjünger: „Wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme (μένειν ἕως ἔρχομαι), was geht es dich an?“, was dann so verstanden worden ist, als werde dieser Jünger nicht sterben.

4. Der besondere Charakter der johanneischen Eschatologie

4.1 Die johanneische Eschatologie, wie sie im 4. Evangelium begegnet, stellt eine tiefgreifende Veränderung der urchristlichen Enderwartung dar. An die Stelle einer beginnenden Heilsteilhabe und zukünftigen Heilsvollendung tritt die Auffassung, daß den Glaubenden das vollendete Heil bereits in der Gegenwart zuteil wird. Im Unterschied zu den übrigen urchristlichen Schriften geht es nicht um das Verhältnis von Heilsanfang und Heilsvollendung, wie immer beides gewichtet wird, sondern um eine Heilsverwirklichung, die die Vollendung bereits erfahrbar werden läßt und gleichwohl darüber hinausgreift in eine Zukunft, die das Heilsgeschehen ganz unverhüllt aufstrahlen läßt. Das bedeutet, daß die Zukunftsdimension nicht aufgehoben ist, aber andere Konturen erhalten hat. Sie ist gekennzeichnet durch das Wegfallen aller irdischen Bedingungen, unter denen das Heil gleichwohl jetzt schon uneingeschränkt erfahren wird. Indem Jesus, der die Fülle des Lebens in sich hatte, durch das Sterben hindurch zum Vater hingegangen ist, hat er den Glaubenden den Weg vorgezeichnet, den sie zu gehen haben. Er ist als die „Wahrheit“ und das „Leben“ zugleich der „Weg“, den er den Seinen bereitet hat (Joh 14,6).

4.2 Der 1. Johannesbrief steht deutlich im Gefolge des 4. Evangeliums. Es zeigt sich aber doch, daß die johanneische Grundkonzeption der Eschatologie durch traditionelle Motive eingegrenzt worden ist. Es begegnen durchaus Aussagen über die volle gegenwärtige Heilsteilhabe und die Zielvorstellung ist erhalten geblieben; dennoch hat die Zukunftserwartung andere Elemente in sich aufgenommen. Unübersehbar ist sodann die Rückkehr zu einer traditionellen Eschatologie in den Zusätzen des Johannesevangeliums. Hier ist geradezu von einer Korrektur entsprechend der herkömmlichen Eschatologie zu sprechen.

4.3 Trotz dieser rückläufigen Tendenzen ist unverkennbar, daß in der johanneischen Eschatologie eine Konzeption völlig eigener Art vorliegt. Hier wird zwar die Zukunftsdimension nicht aufgegeben, es wird auch nicht nur von einer fortwährenden Dauer des bereits verwirklichten Heils gesprochen, vielmehr sind Heilsgegenwart und Heilszukunft völlig neu

bestimmt. Die Spannung zwischen beiden betrifft nicht mehr das Heil selbst, sondern bezieht sich lediglich auf die Aufhebung der äußeren Gegebenheiten, unter denen die gegenwärtige Partizipation am Heil noch steht.

§ 41 Eigenart und Probleme der johanneischen Theologie

Die johanneische Theologie stellt einen eigenen Komplex in der urchristlichen Überlieferung dar. Deren einzelne Traditionsschichten stehen trotz mancherlei Wandlungen im Rahmen einer übereinstimmenden Grundkonzeption. Die Frage nach der Eigenart der johanneischen Schriften hat sich vor allem auf das vierte Evangelium konzentriert und zu unterschiedlichen Deutungen geführt. Auf diese Probleme ist abschließend einzugehen, wobei einiges nachgetragen werden kann, was bisher unberücksichtigt blieb.

1. Wandlungen in der johanneischen Theologie

Von dem genuin johanneischen Traditionsstrang, seiner Herkunft, seinem Verhältnis zu anderen urchristlichen Überlieferungen und den verschiedenen Schichten des johanneischen Traditionsgutes ist bereits die Rede gewesen (vgl. § 32). Im vorliegenden Zusammenhang geht es vor allem um die Wandlungen innerhalb der johanneischen Schule und deren Relevanz für das Gesamtverständnis.

1.1 Die vorjohanneische Tradition

Im Johannesevangelium wie in den Briefen, vor allem im 1. Johannesbrief, ist zu erkennen, daß ältere Tradition verarbeitet worden ist. Trotz mancher Übereinstimmungen mit der sonstigen urchristlichen Überlieferung hebt sich diese Tradition weitgehend in der Prägung und der theologischen Intention deutlich ab. Auch wenn es nicht möglich ist, den Bestand vollständig zu erheben, ist gleichwohl davon auszugehen, daß es seit früher Zeit einen eigenen Traditionsbereich mit einem selbständig ausgeprägten Überlieferungsgut gab. Die spezifisch johanneische Theologie, wie sie vor allem vom Evangelisten vertreten wird, hat dort ihre besonderen Voraussetzungen und ihre Vorgeschichte.

1.1.1 Vorjohanneisches Traditionsgut im vierten Evangelium

Daß im Johannesevangelium eine Bearbeitung vorgegebener Stoffe vorliegt, ist nicht zu bestreiten. Dabei ist festzustellen, daß die übernommene *vorjohanneische* Tradition eben eine *vorjohanneische* war, also bereits zahlreiche Elemente für die theologische Konzeption des Evangelisten enthielt. Das zeigt sich ebenso bei der Passions- und Ostergeschichte wie bei den Erzählungen und der Wortüberlieferung.

1.1.1.1 Trotz Verwandtschaft mit der synoptischen Tradition enthält der Leidens- und Auferstehungsbericht in Joh 18–20 Besonderheiten, welche durch die theologische Interpretation des Evangelisten weiter entfaltet und vertieft worden sind. Das Interesse ruhte bereits auf der Hoheit, mit der Jesus seinen Weg in den Tod ging.

1.1.1.2 Unverkennbar ist auch die Eigenart der vorgegebenen Erzählungen, insbesondere der Wundererzählungen. Daß die Wunderhaftigkeit des Geschehens nachdrücklich hervorgehoben ist, dürfte ein Merkmal der Tradition sein. Dasselbe gilt für die stärker christologische Motivierung. Offensichtlich gehört auch der Begriff der „Zeichen“ (σημεῖα) der Tradition an, wie aus Joh 2,11 und 4,54 zu erschließen ist, möglicherweise aber auch die kritische Aussage gegenüber einem bloßen Wunderglauben in Joh 4,48. Der Evangelist hat das Motiv des „Zeichens“ aufgegriffen und damit den Wundererzählungen insgesamt den Charakter eines Zeugnisses für Jesu Person zugewiesen. Zudem erfahren die Wundergeschichten mehrheitlich eine veränderte Funktion, indem sie in einen weitgespannten Kontext gestellt werden, innerhalb dessen sie Ausdruck für die Offenbarung des Heils sind.

1.1.1.3 Hinsichtlich der Worte, der Gespräche und Reden Jesu sowie der berichtenden Teile des Evangeliums ist das übernommene Traditionsgut schwer zu eruieren. Was an vorjohanneischer Logientradition erkennbar ist, sind bekenntnisartige Aussagen wie Joh 1,29 oder 3,16f, wobei vor allem der Sendungsgedanke eine wichtige Rolle spielt. Auch die vorjohanneische Gestalt des Logos-Hymnus mit dem Präexistenzgedanken ist zu erwähnen. Sodann sind Spruchgruppen wie die Ich-bin-Worte und die Aussagen über den Parakleten in ihrem Grundbestand offensichtlich vorjohanneisch. Darüber hinaus ist mit einigen „Kernlogien“ zu rechnen, wie z.B. Joh 6,63, die im 4. Evangelium entfaltet worden sind. Es sind richtungweisende Aussagen der Tradition, auf deren Grundlage der Evangelist dann seine eigene Theologie entwickelt hat.

1.1.2 Älteres Traditionsgut in den Johannesbriefen

Auch wenn die Johannesbriefe deuterojohanneisch sind, kann man nicht übersehen, daß neben der Abhängigkeit vom Johannesevangelium ältere Tradition erhalten geblieben ist, also ebenfalls vorjohanneisches Gut verarbeitet wurde.

1.1.2.1 Tradition begegnet ganz sicher in den bekenntnisartigen Aussagen, daß Jesus der Christus oder der Sohn Gottes ist (1 Joh 2,22a; 5,1a.5b). Auch die Aussage, daß Jesus Christus „ins Fleisch gekommen ist“ (1 Joh 4,2; 2 Joh 7) dürfte traditionell sein, weil das der Tradition des vorjohanneischen Logos-Hymnus entspricht. Das gilt ebenso für Aussagen über die Sühnefunktion Jesu, wie sie in 1 Joh 1,7b; 2,2; 4,10e vorliegen, ferner für die Sendungsaussage in 1 Joh 4,9b.c, die eine unmittelbare Parallele zu Joh 3,16f darstellt. Bei den Aussagen über den Geist als „Salbung“ (χρῶσιμα, 1 Joh 2,20.27) ist ebenfalls mit Traditionsgut zu rechnen. Das alles ist jedoch einbezogen in die theologische Konzeption des Johannesevangeliums, die dem Verfasser des Briefs vorgegeben war.

1.1.2.2 Hinzu kommen einige eschatologische Aussagen, die nicht spezifisch johanneisch sind, sondern auf eine frühere Tradition verweisen, zugleich aber in Spannung zur Eschatologie des Evangeliums stehen. Dazu sind vor allem die Parusieaussage in 1 Joh 2,28 und die Gerichtsaussage in 4,17 zu rechnen. Derartiges ist aber kein hinreichender Grund für die These, daß die Johannesbriefe vor dem Johannesevangelium entstanden seien. Vielmehr ist mit älterem Material zu rechnen, das den Charakter der Briefe mitbestimmt hat (vgl. § 40).

1.2 Das Johannesevangelium

So deutlich vorgeprägt bereits das Überlieferungsgut war, auf das der Evangelist zurückgreifen konnte, er hat seinerseits ein Werk geschaffen, das nicht nur gegenüber den Synoptikern höchst eigenständig ist, sondern sich auch von der vorjohanneischen Tradition unterscheidet.

1.2.1 Die Eigenständigkeit gegenüber den Synoptikern

Es geht im vorliegenden Zusammenhang nicht um Unterschiede im Aufbau, in der Chronologie oder hinsichtlich des verwendeten Traditionsgutes, sondern um wesentliche Unterschiede in der theologischen Ausprä-

gung. Auf die Besonderheiten der Gesamtkonzeption des Johannesevangeliums ist zurückzukommen.

1.2.1.1 Obwohl das Johannesevangelium wie die Synoptiker dem Grundmodell der „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“ folgt, so ist hier doch nicht primär die Ausrichtung auf den Tod bzw. die Auferstehung Jesu maßgebend, sondern die Menschwerdung als Heils Offenbarung, in deren Zusammenhang auch Tod, Auferweckung und Hingang zum Vater gesehen werden.

1.2.1.2 Die Christologie wird dementsprechend nicht vom Geistbesitz oder der geistgewirkten Geburt Jesu her entwickelt, wenngleich das Motiv der Geisträgerschaft Jesu auch im Johannesevangelium eine gewisse Rolle spielt, sondern von dem Sendungsgedanken her, der bei den Synoptikern eine untergeordnete Funktion besitzt (vgl. Mt 10,40 par). Die Sendung des Sohnes ist jetzt nicht nur mit der Präexistenz verbunden, sondern wird vor allem als ein Wirken in der Einheit mit dem Vater verstanden, wodurch es sich um eine wesentlich neue Konzeption handelt (vgl. § 34).

1.2.1.3 Auch hinsichtlich der Pneumatologie bestehen gravierende Unterschiede. Selbst wenn das in den Zusammenhang von Joh 15,18–16,4a gestellte Parakletwort in 15,26f an Mk 13,11 par erinnert, kann diese Differenz nicht übersehen werden. Das gilt auch im Vergleich mit der Apostelgeschichte, weil der Geist dort noch eine dynamische, vom Erhöhten ausgehende Kraft ist. Im Johannesevangelium trägt dagegen der Geist personale Züge; er handelt an der Stelle des Erhöhten und repräsentiert ihn (§ 37).

1.2.1.4 Am gravierendsten ist der Unterschied in der Eschatologie. Während die Synoptiker an der apokalyptisch geprägten Zukunftserwartung festhalten (vgl. Mk 13 par), ist im 4. Evangelium die traditionelle Heils- und Zukunftserwartung radikal umgeprägt (vgl. § 40).

1.2.1.5 Die Auffassung von der Nachfolge hat Johannes übernommen, aber er hat sie mit dem „Glauben an Christus“ (πιστεύειν εἰς Χριστόν) parallelisiert und von dorthier interpretiert. Hinsichtlich des Glaubensverständnisses läßt sich das Johannesevangelium jedoch weder mit den synoptischen Evangelien noch mit der Apostelgeschichte vergleichen, dagegen bestehen hier Berührungspunkte mit der Konzeption des Apostels Paulus.

1.2.1.6 Auffällig ist, daß im Vergleich zu Matthäus und Lukas die Ekklesiologie bei Johannes wenig entwickelt ist, wenngleich Texte, die sich auf die Glaubengemeinschaft beziehen, durchaus nicht fehlen (vgl. die Bildreden vom guten Hirten und vom wahren Weinstock). Auch eine ausgeführte Ethik fehlt, so sehr das Gebot der gegenseitigen Liebe in seiner grundsätzlichen Bedeutung hervorgehoben ist.

1.2.2 Die Eigenständigkeit gegenüber der vorjohanneischen Tradition

Während gegenüber den synoptischen Evangelien erhebliche Unterschiede im Stoff, im Aufbau und in der Konzeption vorliegen, besteht ein enges Verhältnis des 4. Evangelisten zu der ihm vorgegebenen Tradition. In dieser sind allgemein urchristliche und spezifisch vorjohanneische Elemente miteinander verschmolzen. Der Evangelist nimmt dieses Überlieferungsgut auf, um es zu entfalten und in einen großen Zusammenhang einzugliedern.

1.2.2.1 Unter Beibehaltung des monotheistischen Grundbekenntnisses hat der Evangelist in seine Christologie sowohl den Präexistenzgedanken als auch das Sendungsmotiv aufgenommen, um von daher seine Konzeption zu entwickeln, die ebenso durch die Niedrigkeits- wie durch die Hoheitsvorstellung ausgezeichnet ist und im Gedanken der Einheit von Vater und Sohn kulminiert. Neben den Wundererzählungen in ihrer Verweiskfunktion auf die Person Jesu waren dabei vor allem die Ich-bin-Worte von hoher Bedeutung.

1.2.2.2 Auch hinsichtlich der universalen Dimension der Heilsoffenbarung hat der Evangelist vorgegebene Tradition übernommen, wie aus Joh 1,29 und 3,16f hervorgeht. Aber er hat sie in der Darstellung gleichsam nur indirekt ausgeführt, sofern er lediglich Jesu Wirken unter den Juden darstellt, dieses aber als Paradigma für das nachösterliche Wirken unter den Nichtjuden verstanden hat, wie aus Joh 10,16 und 17,20f hervorgeht.

1.2.2.3 Daß die Pneumatologie ein Gewicht erhält, das sie in den anderen Evangelien nicht hat, ist zumindest ansatzweise durch die vorjohanneische Tradition mitbestimmt. Aber wiederum hat der Verfasser des Johannesevangeliums dies ausgebaut und zu einem integralen Teil seiner Offenbarungstheologie gemacht, sofern der Paraklet personale Züge annimmt und als Vertreter und Repräsentant des Erhöhten die Heilswirklichung fortsetzt.

1.2.2.4 Wieweit die typisch johanneische Eschatologie Vorstufen in der vorjohanneischen Tradition hatte, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Sollten einige Vorgaben vorhanden gewesen sein, hätte der Evangelist diese Konzeption ausgebaut und in Verbindung mit der Christologie für das Gesamtgefüge zum Tragen gebracht. Es besteht aber doch auch die Möglichkeit, daß die weitreichende Transformation der Eschatologie auf ihn selbst zurückgeht.

1.3 Die deuterojohanneische Tradition

Die theologische Konzeption des Johannesevangeliums hat ihrerseits eine beträchtliche Nachwirkung gehabt, wie sich aus den deuterojohanneischen Schriften und Textabschnitten ergibt. In den Johannesbriefen und den Nachträgen zum Johannesevangelium zeigt sich eine gewandelte Auffassung; trotz aller theologischen Nähe zum Johannesevangelium lassen sich daher Veränderungen feststellen, bei denen es sowohl zu Weiterentwicklungen als auch zu rückläufigen Tendenzen kam.

1.3.1 Der 1. und 2. Johannesbrief

Eine einigermaßen geschlossene theologische Konzeption liegt nur beim 1. Johannesbrief vor; der 2. Johannesbrief lehnt sich theologisch an den 1. Johannesbrief an. Der theologisch wenig ergiebige 3. Johannesbrief kann an dieser Stelle übergangen werden, doch ist auf ihn zurückzukommen.

1.3.1.1 Die deuterojohanneische Entwicklung wird im 1. und 2. Johannesbrief vor allem von der Auseinandersetzung mit einer christologischen Irrlehre bestimmt (vgl. 1 Joh 2, 18–23; 4, 1–3; 5, 1f. 5f und 2 Joh 7f). Die These, daß bereits das Johannesevangelium sich gegen eine unangemessene christologische Konzeption polemisch abgrenze, ist höchst unwahrscheinlich. Aber in den nachjohanneischen Texten wird *expressis verbis* eine Irrlehre bekämpft. Aus dem 1. und 2. Johannesbrief ist zu entnehmen, daß die Auseinandersetzung mit einer doketischen Auffassung der Christologie eine wesentliche Rolle spielt. Nach 1 Joh 2, 19 sind die Irrlehrer „aus unserer Mitte hervorgegangen“, es handelt sich also um eine Abspaltung, bei der das christologische Bekenntnis verfälscht worden ist. Wieweit das unter Fremdeinfluß geschah, kann hier offen bleiben. Wegen der Irrlehre wird das Bekenntnis zu Jesus als Christus und Gottessohn und als Fleischgewordenem besonders betont und gegen eine Leugnung der Offenbarungsfunktion des Menschen Jesus abgegrenzt.

1.3.1.2 Im Zusammenhang mit der Abwehr einer doketischen Irrlehre spielt das Traditionsverständnis eine wichtige Rolle. Unter Berufung auf die ursprüngliche Lehre und deren „Wahrheit“ (vgl. Konkordanz zu ἀλήθεια) wird der falsche Glaube abgewehrt. Gültig ist, was „von Anfang an“ Grundlage des Glaubens war (vgl. die Wendung ἀπ' ἀρχῆς in 1 Joh 1, 1; 2, 7. 13. 14. 24; 3, 11; 2 Joh 5. 6). Damit korrespondiert die Kennzeichnung des „Gebots“ (ἐντολή) als eines „neuen“ und zugleich „alten Gebots“ in 1 Joh 2, 7f (unter Rückgriff auf Joh 13, 34f), das unverändert

gilt. In 1 Joh 2,27 wird zwar im Sinn des Parakletspruches Joh 14,26 gesagt, daß die Gemeinde aufgrund des als „Salbung“ (χρῖσμα) empfangenen Geistes es nicht nötig habe, daß jemand sie belehre, aber andererseits wird in V.27d ergänzt: „und wie er euch gelehrt hat, so bleibt in ihm“ (καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ). Das entspricht der Aufforderung in 2 Joh 9f zum „Bleiben in der Lehre Christi“ (μένειν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ Χριστοῦ) als Bedingung für die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn. Schon im Eingangsabschnitt 1 Joh 1,1–4 wird die Heilsverkündigung wie die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn zurückgeführt auf das, was im Blick auf das offenbar gewordene „Wort des Lebens“ (λόγος τῆς ζωῆς) „von Anfang an“ gilt. So entsteht ein ausgeprägtes Traditionsbewußtsein, das so im Johannesevangelium noch nicht vorliegt.

1.3.1.3 Probleme gab es nicht nur mit falscher Lehre, sondern auch mit innergemeindlichem Verhalten, weswegen das Gebot der Bruderliebe besonders eingeschärft wird. Im Anschluß an die Aussage über das neue und zugleich alte Gebot wird die Liebe zum Bruder in 1 Joh 2,9–11 in den Zusammenhang mit dem Wandel im Licht gestellt. Das Thema wird in 1 Joh 3,9–24 breit ausgeführt im Gegensatz zum Verhalten Kains, wobei auch einmal ein konkretes Beispiel für die Nächstenliebe berücksichtigt wird (vgl. 1 Joh 3,17 mit Jak 2,15f). Noch ein drittes Mal wird die Bruderliebe, jetzt stärker unter dem Aspekt der Begründung der Liebe in Gottes eigener Liebestat, in 1 Joh 4,7–21 behandelt (vgl. auch 5,1f und 2 Joh 5f).

1.3.1.4 Die Vergebung der Sünden spielt bereits im Johannesevangelium eine Rolle, wie aus der Fußwaschungserzählung in Joh 13,4–17 und dem Vollmachtswort in 20,23 hervorgeht. Das Problem des Sündigers, derer, die doch von der Sünde befreit sind (vgl. nur 1 Joh 3,9), hat verstärkt Gewicht erhalten, weswegen in dem gleich am Anfang stehenden Abschnitt 1 Joh 1,6–2,2 auf die Notwendigkeit des Bekennens und der Vergebung von Sünden hingewiesen wird (vgl. auch 3,4–6.19–21). Hinzu kommt die Unterscheidung von vergebbarer Sünde und unvergebbarer Todsünde in 1 Joh 5,16f, ein Text, der fast schon wie ein Teil aus einer Kirchenordnung wirkt.

1.3.2 Nachträge zum Johannesevangelium

Zu den Nachträgen, die in den Grundbestand des Johannesevangeliums aufgenommen worden sind, gehören, wie bereits früher erwähnt, Aussagen über das Herrenmahl und über die Auferstehungserwartung.

1.3.2.1 Der Abschnitt Joh 6,51c–58 ist als deuterojohanneischer Anhang zur Brotrede in V.30–51b anzusehen. Mag V.51c eine traditionelle Wendung sein, die massiven Aussagen über das Herrenmahl in V.52–58 sind nur in Zusammenhang mit einer antidoketischen Christologie zu verstehen. Die reale Bedeutung der Gaben soll damit unmißverständlich hervorgehoben werden. Allerdings ist damit die genuin johanneische Konzeption des Herrenmahls verlassen (vgl. § 39).

1.3.2.2 Zeigt sich im 1. Johannesbrief eine stärkere Berücksichtigung traditioneller Aussagen über Parusie und Gericht, so ist in mehreren Zusätzen des Evangeliums eine Rezeption der herkömmlichen Erwartung der Totenauferstehung berücksichtigt worden. Das gilt für Joh 5,28f sowie für die Zusätze in Joh 6,39c.40c.44c (vgl. V.54).

1.3.3 Joh 21 und der 3. Johannesbrief

Weder im Johannesevangelium noch im 1. und 2. Johannesbrief lassen sich Hinweise auf eine Gemeindeleitung erkennen. Man wird im wesentlichen mit einer charismatisch geprägten Form des Zusammenlebens rechnen müssen, wie das ähnlich in den paulinischen Gemeinden zu beobachten ist oder in den Gemeinden, an die die Sendschreiben der Johannesoffenbarung gerichtet sind. Daß hierbei auf längere Sicht Probleme entstanden, die zu einer festeren Organisation und Institution führten, ist unübersehbar und läßt sich wie in der deuteropaulinischen Tradition ansatzweise auch in der deuterojohanneischen verfolgen.

1.3.3.1 Der Anhang zum 4. Evangelium in Joh 21 enthält neben einer in Galiläa lokalisierten Erscheinungserzählung (V.1–14) einen Abschnitt, in dem es um die Frage des Verhältnisses zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger in nachösterlicher Zeit geht (V.15–23). Dort wird sowohl auf den bevorstehenden Tod des Petrus hingewiesen (V.18f) als auch auf die längere Lebenszeit des Lieblingsjüngers (V.20–23). Zugleich wird bei Petrus seine Funktion des „Hütens“ (βόσκειν) bzw. „Weidens“ (ποιμαίνειν) der Lämmer bzw. der Schafe hervorgehoben. Damit ist unverkennbar eine Leitungsfunktion bezeichnet als besondere, zunächst ihm übertragene Aufgabe (vgl. 1 Petr 5,2, auch Apg 20,28). Demgegenüber wird beim Lieblingsjünger eine Leitungsaufgabe nicht erwähnt. Er wird hier aber als Verfasser des Evangeliums gekennzeichnet (V.24), während er für den Evangelisten nur der maßgebende Repräsentant für das Christuszeugnis gewesen ist (vgl. vor allem Joh 19,35). Abschließend wird dann noch auf eine umfangreiche mündliche Tradition außerhalb des Evangeliums hingewiesen (V.25), die zweifellos in den johanneischen Gemeinden zu jener Zeit

noch lebendig gewesen ist. Noch scheint die herkömmliche Ordnung des Zusammenlebens erhalten zu sein, aber beim Blick auf die außerjohanneische Petrustradition wird deren Berechtigung nicht bestritten.

1.3.3.2 Daß sich die charismatische Ordnung der Gemeinden im johanneischen Bereich relativ lange erhalten hat, zeigt die Gestalt des „Ältesten“ (ὁ πρεσβύτερος), der als Verfasser des 2. und des 3. Johannesbriefes gilt. Es handelt sich um eine Gestalt mit besonderer Vollmacht und einer übergemeindlichen Funktion. Während er seine charismatische Autorität im 2. Johannesbrief unbestritten in Anspruch nimmt, zeigt der 3. Johannesbrief eine erhebliche Veränderung, sofern die von ihm ausgesandten Sendboten in einer Gemeinde nicht mehr zugelassen werden und damit seine Zuständigkeit bestritten wird. Wie im einzelnen der Streit mit Diotrefes zu erklären ist, braucht im vorliegenden Zusammenhang nicht untersucht zu werden. Ausschlaggebend ist die Übergangssituation, in der die übergemeindliche charismatische Leitung durch eine innergemeindliche Leitung abgelöst wird. Das Bestreben, die Gemeindeangelegenheiten im örtlichen Verband zu regeln und zu ordnen, hängt zweifellos mit dem zunehmenden Einfluß von umherwandernden Charismatikern zusammen, die vielfach durch Irrlehre Unruhe in die Gemeinden gebracht haben (vgl. Did 11–13).

2. Zur Deutung des Johannesevangeliums

Das vierte Evangelium ist unbestreitbar das Zentrum der johanneischen Theologie. Hier verdichten sich die Linien und Motive, die von der vorjohanneischen Tradition herkommen, und von hier aus ergeben sich die weiterführenden Aspekte, die in den deuterojohanneischen Überlieferungsschichten erkennbar sind. So ist es nicht zufällig, daß sich die Diskussion über die Interpretation der johanneischen Theologie auf das Johannesevangelium konzentriert.

2.1 Besonderheiten im vierten Evangelium

Daß das Johannesevangelium im Mittelpunkt der Diskussion steht, hängt mit einer Reihe von Besonderheiten zusammen, die nicht von vornherein eindeutig zu sein scheinen. Das betrifft bestimmte Züge der Christologie, der Pneumatologie, der Soteriologie und der Eschatologie.

2.1.1 Was in der Christologie besonders auffällt, ist die Verschränkung von Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen. So nachdrücklich Menschwer-

dung und uneingeschränktes Menschsein Jesu hervorgehoben werden, unmittelbar daneben stehen Herrlichkeitsaussagen, die auf den ersten Blick schwer damit zu vereinbaren sind. So ist gerade die Christologie oft als ein besonderes Problem angesehen und unterschiedlich interpretiert worden.

2.1.2 Ein Problem verbindet sich auch mit der Pneumatologie. Der Geist ist dazu bestimmt, in Gestalt des Parakleten Jesu irdisches Werk fortzusetzen. In welchem Sinn ist das zu verstehen? Ist der Paraklet seinerseits der Person Jesu untergeordnet, ist er gleichgestellt oder sogar übergeordnet, weil er das begonnene Werk erst noch zum Abschluß bringt? Auch hier sind unterschiedliche Antworten gegeben worden.

2.1.3 Eine entscheidende Rolle spielt die Soteriologie in ihrer Verbindung mit der Anthropologie. Ist sie das eigentliche Herzstück des Johannesevangeliums? Das Verhältnis der soteriologischen Aussagen zur Christologie bedarf ebenso der Klärung wie die vielerörterten Probleme der Prädestination und des Dualismus im Zusammenhang mit Glaube und Unglaube. Es handelt sich um Themen, die andernorts im Neuen Testament anklingen, aber hier in einen größeren Zusammenhang eingebaut sind.

2.1.4 Mit Christologie und Pneumatologie eng verschränkt ist die johanneische Eschatologie, deren Eigenart und Relevanz schon immer unterschiedlich beurteilt worden ist. Ist sie in ihrer geradezu einseitigen Betonung der Heilsgegenwart möglicherweise Ergebnis einer schwärmerischen Haltung, die das Irdische überspringt?

2.2 Unterschiedliche Auslegungsmodelle

Es geht hier nicht um eine Besprechung der vielfältigen Johannesdeutungen. Es sollen nur drei Modelle skizziert werden, die in den letzten Jahrzehnten besondere Beachtung fanden.

2.2.1 *Rudolf Bultmann* ist von der Aussage über die Fleischwerdung des präexistenten Logos in Joh 1,14a ausgegangen und sieht darin den Schlüssel für das Verständnis der Paradoxie der Offenbarung Jesu Christi. In dem totalen Menschsein ist sowohl der Anstoß für den Unglauben begründet als auch die Erkenntnis der Herrlichkeit, die der Glaubende gewinnt. Dabei hat die Soteriologie eindeutig Priorität. Sie steht im Zusammenhang mit einer dualistischen Grundanschauung angesichts des Verfallenseins des Menschen an die Gottlosigkeit der Welt. Der „johanneische Determinismus“ in Verbindung mit den Prädestinationsaussagen bringt zum Ausdruck, daß die „Entscheidung des Glaubens“ keine Wahl

zwischen innerweltlichen Möglichkeiten ist, vielmehr wird durch das Heilsangebot eine Entscheidung für den Glauben im Sinn einer Preisgabe der Selbstbehauptung ermöglicht. Die Offenbarung in Jesus Christus ist eschatologisches Gegenwartsgeschehen, wird daher nicht zu einer geschichtlichen Vergangenheit, sondern bleibt kraft des Geisteswirkens präsent, ohne darüber hinaus eine spezielle Zukunfts Komponente zu enthalten.

2.2.2 *Ernst Käsemann* hat die Relevanz der Aussage über die Fleischwerdung des Wortes im Sinne Bultmanns bestritten und stattdessen die Offenbarung des präexistenten Logos betont, wobei das Menschsein Jesu lediglich der Kommunikation mit der Welt dient. Ist das Erdenleben Jesu ein Offenbarwerden der „Herrlichkeit“ (δόξα), so ist entsprechend der Kreuzestod die siegreiche Rückkehr zum sendenden Vater. Entscheidend geht es um die Manifestation des Göttlichen innerhalb der konkreten irdischen Geschichte. Eine notwendige Folge sieht er darin, daß die Niedrigkeitsaussagen völlig zurücktreten und die Darstellung einseitig von einer „Herrlichkeitschristologie“ geprägt ist. Darin beruht seiner Meinung nach auch der „naive Dokerismus“ der johanneischen Christologie und die Einseitigkeit der Soteriologie und Eschatologie. Aus diesen Gründen sei ja auch das Johannesevangelium nur schrittweise und mit nachträglichen Veränderungen in die allgemeine christliche Tradition aufgenommen worden.

2.2.3 *Günther Bornkamm* hat sich mit diesen beiden Auslegungsmodellen auseinandergesetzt. Seiner Auffassung nach ist beim nachösterlich wirkenden Parakleten anzusetzen und das Evangelium unter der Perspektive der vom Geist ermöglichten Erkenntnis zu verstehen. Dabei sei das Verhältnis von Christus und Geist geradezu im Sinn von Vorläufer und Vollender zu verstehen. Unter dieser Voraussetzung beurteilt er Jesu irdisches Wirken als Vorbereitung und seine Passion, die Hingabe in den Tod und die Erhöhung als Zeit des Durchbruchs zur Herrlichkeit, von wo aus dann Jesu Menschsein insgesamt gesehen und verstanden wird. Insofern spricht er von dem „in der Paradoxie des Kreuzesgeschehens verankerten Begriff der doxa“ (Studien S. 127). Darauf bezieht sich der Glaube, der durch die Gewißheit gekennzeichnet ist, daß die eschatologische Wirklichkeit bereits gegenwärtig wird.

2.2.4 Von diesen drei Grundmodellen verdient das Modell *Bornkamms* insofern den Vorzug, als hier die Relevanz der Pneumatologie für das Verständnis der johanneischen Theologie gesehen und berücksichtigt ist, auch wenn das Modell von Anfänger und Vollender nicht sachgemäß sein dürfte. Mit Recht betont er auch den paradoxalen Charakter des Menschseins und des Todes Jesu, da der Offenbarer des Heils in irdischer Unaus-

weisbarkeit erschienen ist, wie das schon *Bultmann* getan hat. Dessen einseitige Orientierung an der Soteriologie und dem reinen Gegenwartscharakter der Eschatologie dürfte aber der johanneischen Konzeption nicht gerecht werden. Ebenso wenig entspricht *Käsemanns* Auffassung von einer Herrlichkeitschristologie und einer damit verbundenen Heilsauffassung der Intention der johanneischen Theologie. Damit stellt sich dann aber die Frage, wie die christologischen, pneumatologischen, soteriologischen und eschatologischen Aspekte in eine überzeugende Deutung des Johannesevangeliums eingebracht werden können.

2.3 „Theologie im Rückblick“

Unter konsequenter Berücksichtigung der Pneumatologie für die Konzeption des Johannesevangeliums hat *Christina Hoegen-Rohls* mit guten Gründen von einer Theologie „im Rückblick“ gesprochen.

2.3.1 Von Bedeutung ist zunächst einmal, daß Jesu Person und sein Wirken durchgängig aus nachösterlicher Sicht dargestellt werden. Alles, was über Jesu Menschsein gesagt werden kann, gründet in der nach Ostern gewonnenen Glaubenserkenntnis, worauf ja Joh 2,22; 12,16; 13,7; 14,26; 16,13 ausdrücklich verweisen. Erst als sein irdisches Wirken mit der den Tod und die Auferstehung einschließenden Erhöhung abgeschlossen war, konnte eine volle Erkenntnis seiner Person gewonnen werden. Unter dieser Perspektive braucht die deutlich erkennbare Niedrigkeitskomponente in der johanneischen Christologie keineswegs bestritten zu werden, so sehr die auf Glaubenserkenntnis beruhenden Hoheitsaussagen betont sind. Niedrigkeits- und Hoheitsaussagen stehen zwar in Spannung zueinander, sie machen so aber deutlich, was sich in der Niedrigkeit Jesu ereignet hat. Geht man von dieser Sicht aus, dann ist auch kein Grund vorhanden, von einem naiven Dokerismus zu reden. Vielmehr wird das uneingeschränkte Menschsein gerade in seiner spannungsvollen Einheit mit dem im Glauben erkannten Offenbarungscharakter herausgestellt (vgl. §§ 34–36).

2.3.2 Trotz deutlicher Unterscheidung, wie vor allem Joh 7,39b erkennen läßt, werden im Johannesevangelium die vorösterliche und die nachösterliche Zeit zusammengesehen. So sind viele Begebenheiten aus Jesu irdischem Leben überlagert mit Elementen der nachösterlichen Glaubenserkenntnis. Korrespondierende Aspekte werden in charakteristischer Weise miteinander verbunden, weswegen man durchaus sagen kann, daß eine weitgehende „Horizontverschmelzung“ vorliegt (*Takashi Onuki* im Anschluß an *Gadamer*). Aus diesem Grund rückt auch die Pneumatologie in

den Vordergrund. Die Abschiedsreden sind Vorausschau auf die nachösterliche Zeit, und entscheidend dafür ist das Wirken des Geistes. Der Geist hat hier in Verbindung mit der Parakletvorstellung eine personale Dimension und eine neue Funktion erhalten. Er ist nicht mehr nur eine von Gott oder dem erhöhten Christus ausgehende Kraft, er setzt das Werk Jesu fort. Dennoch ist er nicht der Vollender gegenüber dem Vorläufer, sondern in ihm und durch ihn wirkt der Erhöhte. Der Erhöhte ist in Einheit mit dem Vater weiterhin am Werk, aber er offenbart sich im Parakleten und zusammen mit ihm (vgl. § 37).

2.3.3 Die Soteriologie ist mit dem grundlegenden Wirken des irdischen Jesus sowie mit seinem Offenbarwerden in dem personal verstandenen Geist eng verbunden. In dem Eingangsabschnitt Joh 1,1–18 ist in Zusammenhang mit der Schöpfungsmittlerschaft auch von einer ursprünglichen Offenbarung des Lichtes und Lebens die Rede (V.4). Weil diese mit und in der Schöpfung sich vollziehende Offenbarung nicht ergriffen worden ist (V.5), ist mit der Menschwerdung Jesu die eschatologische Heilswerklichung angebrochen (V.14–18), um das Abgewandtsein der Welt von Gott aufzuheben und neues, endgültiges Leben zu gewähren. Dieses Offenbarungsgeschehen, auf das zurückgeblickt wird, hat heilstiftende Funktion und vermittelt bereits auf Erden das ewige Leben. Mit dem Rückblick auf Jesu Person und Werk verbindet sich die bleibende Gegenwartsdimension der Heilserfahrung für die Menschen. So sehr der Glaube als menschliche Antwort auf die Heilswendung verstanden wird, so ist er doch stets gebunden an das Widerfahrnis der Offenbarung. Sein Entstehen ist aber letztlich genausowenig wie der Unglaube zu begreifen. Das bringen die Prädestinationsaussagen zum Ausdruck, ohne daß damit eine Determination verbunden wäre. Entsprechend verweisen die dualistischen Aussagen nicht auf eine auf Dauer bestehende Polarität oder eine unverrückbare Vorentscheidung, sondern beschreiben das bestehende Gegenüber von Glaube und Unglaube; das geschieht unter der Voraussetzung, daß alle Gegensätze überwunden werden. Nicht zuletzt gehört in diesen Zusammenhang auch die Kennzeichnung der Juden, die in ihrer Anerkennung Jesu beispielhaft für die Menschen in aller Welt sind, in ihrer Ablehnung aber sind sie Repräsentanten des menschlichen Unglaubens und der Feindschaft der Welt gegenüber der Botschaft und Person Jesu (vgl. §§ 38+39).

2.3.4 Die Eschatologie des Johannesevangeliums läßt erkennen, daß die Theologie im Rückblick nicht nur eine Gegenwartsdimension, sondern auch eine entscheidende Zukunftsperspektive hat. Das Menschsein und die irdische Geschichte Jesu haben bereits im Vollsinn eschatologische Relevanz, weil es um die Offenbarung des Heils im uneingeschränkten

Sinn geht, wenn auch unter den Bedingungen des irdischen Lebens. Dasselbe gilt für das Wirken des Parakleten, der seinerseits aktualisiert, was an Endgültigem bereits offenbar geworden ist. Dementsprechend ist das Heilsverständnis in umfassender Weise eschatologisch qualifiziert, da es um die Partizipation am ewigen Leben als bleibender Heilswirklichkeit geht. Gleichwohl ist damit die irdische Bedingtheit nicht aufgehoben oder schwärmerisch übersprungen. In Entsprechung zu Jesu irdischer Existenz ist der Glaubende trotz uneingeschränkter Heilsempfangs der Niedrigkeit, dem Leiden und dem Sterben ausgesetzt und muß sich in aller Drangsal bewähren. Aber das Heil übergreift sein irdisches Dasein und weist ihn nach vorn, dorthin, wo alle weltliche Bedingtheit aufgehoben sein wird (vgl. § 40).

2.3.5 So ergibt sich ein geschlossenes Bild, das von der konstitutiven Bedeutung des Rückblicks auf Jesu Präexistenz und Menschwerdung ausgeht und sein Menschsein als grundlegende Heilsoffenbarung versteht. Jesu Tod in seiner paradoxalen Einheit mit der Erhöhung bedeutet im Anschluß daran den Durchbruch zur fortdauernden Heilswirklichkeit. Unter der Perspektive des den Rückblick ermöglichenden Geisteswirkens wird daher die Gegenwart als Zeit der Heilszuwendung und Heilsteilhabe bezeugt, zugleich aber auf die Zukunft verwiesen, in der das volle, jedoch irdisch noch verborgene Heil unverhüllt geschaut werden kann.

3. Die Einheit der johanneischen Theologie

Die johanneische Theologie insgesamt zeichnet sich durch ihre Eigenständigkeit aus. Es handelt sich trotz mancher Wandlungen und einiger Spannungen um eine im wesentlichen einheitliche Konzeption. So ist abschließend nach den gemeinsamen Komponenten in der johanneischen Theologie zu fragen.

3.1 Kennzeichnend für die gesamte johanneische Theologie ist die Eigenständigkeit der Sprache und des Denkens. Hier begegnet bei allen Berührungen eine Konzeption, die sich deutlich von der sonstigen urchristlichen Überlieferung unterscheidet. Nicht nur zahlreiche Begriffe sind neu oder werden in einer veränderten Bedeutung verwendet, die Denkbewegung und die Art der Reflexion sind anders. So hebt sich das Johannesevangelium trotz seines narrativen Grundcharakters tiefgreifend von den übrigen Evangelien ab. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß hier die theologische Durchdringung des Stoffes eine wesentlich größere Rolle spielt. Das gilt entsprechend auch für die Johannesbriefe, die sich von den sonstigen urchristlichen Briefen in ihrer Argumentationsweise

nicht unerheblich unterscheiden. Schon in dieser Hinsicht zeigt sich, daß trotz mancher inhaltlicher Verschiebungen ein im wesentlichen einheitlicher Traditionsbereich vorliegt.

3.2 Die johanneische Theologie umspannt das gesamte Schöpfungs- und Heilsgeschehen von dem Uranfang bis zur Vollendung. Alles steht unter dem Vorzeichen des Offenbarungshandelns Gottes. Seine Offenbarung vollzieht sich in und mit der Person des Logos, der bei der Schöpfung handelt und der in Jesus Christus Mensch und geschichtlich wirksam geworden ist. Das Offenbarungsgeschehen ist Sendung des Sohnes durch den Vater. Der Sendungsgedanke steht hier in Zusammenhang mit der Präexistenz, der Schöpfungsmittlerschaft und dem Kommen in die Welt. Unter dieser Voraussetzung sind Menschwerdung und Menschsein Jesu das Zentrum der johanneischen Theologie. Der Evangelist hat die verschiedenen Elemente seiner Überlieferung im Sinn einer *theologia incarnationis* zur Einheit verschmolzen. Durch die Inkarnation ist die Offenbarung innergeschichtlich wirksam geworden und kann von den Menschen ergriffen werden. In der Person Jesu Christi sind Gnade und Wahrheit irdisch manifest geworden. Mit seinem Sterben und seinem Hingang zum Vater hat Jesus sein Werk zur Vollendung gebracht, das durch den Parakleten in seiner heilsvermittelnden Funktion weitergeführt wird. Das geschieht aber nicht anders, als daß stets die grundlegende Offenbarung in der Person Jesu aktualisiert wird.

3.3 Im Offenbarer ist Gott selbst präsent, und in allem Geschehen wirkt Gott durch den, der seinen Ursprung in Gott hat und von Gott gesandt ist. Von entscheidender Bedeutung ist dabei, daß der Sohn in unlösbarer Einheit mit dem Vater lebt und handelt, wobei diese Einheit relational und funktional verstanden wird und in der Gemeinschaft beider begründet ist. Das setzt sich im Zusammenwirken mit dem Parakleten fort, sofern dieser an der Einheit partizipiert.

3.4 Durch das Offenbarungsgeschehen ist das Heil in der Gestalt des ewigen, unvergänglichen Lebens für der Welt erschlossen und wird in der Gegenwart erfahrbar. Die uneingeschränkte Teilhabe am Heil ist die Konsequenz aus der uneingeschränkten Präsenz der göttlichen Herrlichkeit in der menschlichen Person Jesu. Beides kann nur im Glauben erfaßt und empfangen werden. Beides bleibt, solange die Weltwirklichkeit noch besteht, verborgen innerhalb der irdischen Existenz und ihrer Bedingtheit. Das schließt aber die zukünftige unverhüllte Partizipation an der bleibenden göttlichen Wirklichkeit nicht aus.

3.5 In dem Wirken des von Gott und dem Erhöhten gesandten Parakleten bleibt das Heil nicht nur stets gegenwärtig, es wird von ihm zum Ziel geführt. Der Paraklet ist es ja, der die ganze Wahrheit erkennen läßt,

der alles lehrt und der das Kommende ankündigt. Durch seine Ankündigung des Kommenden wird das Heil in der endgültigen Gestalt immer wieder präsent, solange Menschen auf Erden sind, und es wird darüber hinaus auf die von aller Bedingtheit befreite Heilswirklichkeit verwiesen, zu der er alle Glaubenden hinführt.

3.6 Baut das Johannesevangelium auf Tradition auf, die vorgegeben war, so setzt der 1. und 2. Johannesbrief diese Tradition nicht nur voraus, sondern macht sie als Phänomen bewußt, das festzuhalten und zu verteidigen ist. Das Zeugnis im Sinn der Heilsbotschaft bleibt an seinen Ursprung gebunden und hat nur darin seine Legitimation und Kraft. Entscheidend ist dabei, daß das Menschsein Jesu nicht aus dem Blickfeld gerät, weil in dieser irdischen Gestalt des Offenbarers auch die irdische Gestalt der Teilhabe am ewigen Leben erfahren wird.

3.7 Wenn in der deuterojohanneischen Tradition die Fragen nach Schwachheit im Glauben und Sünde und nach der konkreten Verantwortung in der gegenseitigen Liebe stärker in den Vordergrund treten, geschieht das im Rahmen der genuin johanneischen Konzeption. Auch dort, wo gewisse rückläufige Tendenzen erkennbar werden, wird an dem Grundcharakter festgehalten. Entsprechendes gilt für weitergehende Entwicklungen, die schließlich sogar zu Spannungen geführt haben, wie das bei der Herrenmahlsauffassung der Fall ist. Hier sind Elemente, die implizit vorhanden waren, aufgegriffen und zugespitzt entfaltet worden. Derartige Unterschiede heben jedoch die grundsätzliche Einheitlichkeit des johanneischen Traditionsstranges nicht auf.

3.8 Zweifellos besitzt das Johannesevangelium zentrale Bedeutung. Die johanneische Theologie ist deshalb von dorthier zu entwerfen, auch wenn sie mehrschichtig ist und verschiedene Ausformungen erkennen läßt. Die Eigenart dieser Theologie läßt sich sogar in ein klareres Licht rücken, wenn man die Entwicklung von einer spezifisch vorjohanneischen Überlieferung über das Evangelium bis hin zu den deuterojohanneischen Schriften und Nachträgen berücksichtigt. Dabei erweist es sich auch als notwendig, von einem eigenen „johanneischen Kreis“ oder einer eigenständigen „johanneischen Schule“ zu sprechen.

Teil VIII

Der Übergang zur Theologiegeschichte des 2. Jahrhunderts

§ 42 Kanonische und nichtkanonische Schriften

1. Zur Abgrenzung einer Theologiegeschichte des Urchristentums

Eine an den Einzeltraditionen und theologischen Entwürfen orientierte Theologiegeschichte des Urchristentums bezieht Dokumente mit ein, die zu Beginn des 2. Jahrhunderts entstanden sind. Während bei der Frage nach der Einheit des Neuen Testaments der neutestamentliche Kanon als Grundlage zu gelten hat, ist in der urchristlichen Theologiegeschichte die Kanongrenze zu überschreiten, um den Übergang zur Theologie der Alten Kirche zu berücksichtigen.

1.1 Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts war es für die Darstellung einer neutestamentlichen Theologie selbstverständlich, die Grenzen des Kanons vorauszusetzen. Hatte *Franz Overbeck* schon 1882 in seiner Abhandlung „Über die Anfänge der patristischen Literatur“ die „christliche Urliteratur“ von der „patristischen Literatur“ in dem Sinne abgehoben, daß erst bei den Apologeten eine eigentlich literarische Absicht bestehe und demgegenüber die neutestamentlichen und frühen nachneutestamentlichen Schriften eine weithin unliterarische Überlieferung sei, so hat *William Wrede* in seiner Programmschrift „Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie“ von 1897 gefordert, die Kanongrenzen aufzugeben. Ihm geht es nicht um literarische Kriterien, sondern um eine neue Sicht der Anfänge des Christentums. Anstelle einer an Lehrbegriffen und Literarkritik orientierten neutestamentlichen Theologie forderte er, das Neue Testament als „rein geschichtliche Disziplin“ zu behandeln (bei Strecker S. 82), bei der „zusammen zu betrachten ist, was geschichtlich zusammengehört“ (S. 86), weswegen die Grenzen des Kanons entfallen müssen. Dabei sind die Texte in ihrer elementaren religiösen Dimension zu erfassen; es geht darum zu wissen, „was in der Urzeit des Christentums geglaubt, gedacht, gelehrt, gehofft, gefordert und erstrebt worden ist, nicht aber, was bestimmte Schriften über Glauben, Lehre, Hoffnung usw. enthalten“ (S. 102). Ihm liegt deshalb weniger an den einzelnen Schriften oder deren Verfassern, ihn interessiert vielmehr eine

Darstellung der „urchristlichen Gedanken und Empfindungen“ in ihrer geschichtlichen Entwicklung (S. 104). Aus der neutestamentlichen Theologie soll auf diese Weise eine „urchristliche Religionsgeschichte“ (S. 153) oder eine „Geschichte der urchristlichen Religion und Theologie“ werden, wobei er Religion und Theologie aber unterschieden wissen will (S. 108). Der Begriff der „Theologiegeschichte des Urchristentums“ hat übrigens in diesem Entwurf seinen Ursprung; merkwürdigerweise hat er sich bis heute nur langsam durchgesetzt, obwohl er auf die meisten neueren Darstellungen der neutestamentlichen Theologie zutrifft.

1.2 Seitdem ist die Frage nach der Abgrenzung einer neutestamentlichen Theologie umstritten, auch wenn die Mehrzahl der Lehrbücher sich an die Kanongrenzen hält. *Rudolf Bultmann* hat im dritten Teil seiner Theologie des Neuen Testaments, in dem er „Die Entwicklung zur Alten Kirche“ behandelt, außerkanonische Schriften berücksichtigt, sich aber im wesentlichen auf die Apostolischen Väter beschränkt. Demgegenüber hat *Helmut Koester* unter literaturgeschichtlicher Perspektive außerneutestamentliche Evangelienchriften der Frühzeit konsequent einbezogen, nach lokalen Gesichtspunkten einander zugeordnet und den drei Bereichen Palästina-Syrien, Ägypten und Asien-Makedonien-Griechenland zugewiesen. Vor allem das Thomasevangelium und der Dialog des Erlösers spielen bei ihm für die älteste Geschichte des Christentums eine wichtige Rolle. *Klaus Berger* hat 1999 zusammen mit *Christiane Nord* eine Textausgabe unter dem Titel „Das Neue Testament und frühchristliche Schriften“ herausgebracht, bei der wie in seiner neutestamentlichen Theologiegeschichte die Grenzen innerhalb des 1. und 2. Jahrhunderts völlig offen sind. Die dabei vorausgesetzte extreme Frühdatierung einzelner neutestamentlicher und verschiedener nachneutestamentlicher Schriften ist zudem höchst problematisch; trotz aller zu berücksichtigenden Unsicherheiten in der zeitlichen Ansetzung liegen dafür keine überzeugenden Gründe vor. Erst recht fehlen in dieser Textausgabe inhaltliche Unterscheidungskriterien. Das bedeutet faktisch einen Übergang zur religionsgeschichtlichen Betrachtung im Sinne *Wredes*, was programmatisch von *Heikki Räisänen* gefordert wurde und von *Gerd Theißen* in einer ausgeführten Darstellung der „Religion der ersten Christen“ entfaltet worden ist (vgl. § 1 Abs.6). Entscheidend ist dabei eine neutrale Betrachtungsweise, eine „Sicht von außen“, nicht die „Binnenperspektive“ des christlichen Glaubens (*Theißen* S. 13). Für eine literaturgeschichtliche oder eine religionsgeschichtliche Untersuchung ist es zweifellos notwendig, die gesamte frühchristliche Überlieferung einzubeziehen, unabhängig davon, ob es sich um kirchlich anerkannte oder als häretisch beurteilte Schriften handelt.

1.3 Für eine theologische Beurteilung des Neuen Testaments ist mit einer gemeinsamen Darstellung der neutestamentlichen und der nachneutestamentlichen Literatur des 1. und 2. Jahrhunderts jedoch nichts gewonnen. Eine neutestamentliche Theologie geht von anderen Prämissen aus. Ist Theologie grundsätzlich ein Nachdenken über den Glauben und damit ein Nachdenken über den als verbindlich anerkannten Wahrheitsanspruch der christlichen Botschaft (vgl. den Anfang von § 1), so kann die Frage nach der dafür maßgebenden Glaubensgrundlage nicht ausgeklammert und das Problem des Kanons nicht umgangen werden.

1.3.1 Nun wird immer wieder darauf hingewiesen, daß es zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften noch keinen Kanon gab und daß die Grenzen zu anderen Überlieferungen offen waren; demgegenüber beruhe der Kanon auf einer sehr viel späteren kirchliche Entscheidung. Immerhin gab es aber schon sehr früh Vorstufen für die Entstehung des Kanons in Gestalt der ältesten Sammlungen urchristlicher Schriften. Im Anschluß daran bildete sich der Kanon im Laufe des 2. Jahrhunderts langsam heraus, wurde allerdings erst im 4. bzw. 5. Jahrhundert definitiv festgelegt. Dabei sind die ältesten und bereits als maßgebend anerkannten Dokumente als alleinige Glaubensgrundlage gegenüber sonstigen Schriften abgegrenzt worden. Der Kanon ist insofern zweifellos eine Entscheidung der Kirche. Entsprechendes gilt aber, was nicht übersehen werden darf, auch schon für die Wahrung und Weitergabe der Jesustradition, für die Abfassung der Briefe und Evangelien und für die beginnende Sammlung urchristlicher Schriften; alle diese Vorgänge stehen im Zusammenhang mit dem Leben der Kirche, haben dadurch ihre Funktion und Bedeutung erlangt und sind ohne den Kontext der christlichen Glaubensgemeinschaft nicht zu erklären. Insofern war die Abgrenzung und Fixierung des neutestamentlichen Kanons eine Konsequenz, die der Intention der dabei zusammengefaßten Schriften durchaus entspricht.

1.3.2 Ebenso notwendig wie für die religionsgeschichtliche Betrachtung die Nichtbeachtung des Kanons ist, ist für eine neutestamentliche Theologie die Respektierung dieses Überlieferungskomplexes.

1.3.2.1 Das gilt in jedem Fall dort, wo nach der Zusammengehörigkeit und Einheit der für die christliche Verkündigung, den Glauben und die Kirche maßgebenden Schriftgrundlage gefragt wird. Aus diesem Grund wird im zweiten Band konsequent der Kanon vorausgesetzt.

1.3.2.2 Schwieriger scheint die Frage zu sein, wenn es um die Theologiegeschichte des Urchristentums geht. Sie endet ja nicht mit den Spätschriften des Neuen Testaments, sondern besitzt eine Fortsetzung in der Zeit der Alten Kirche. Insofern hat eine Theologiegeschichte des Urchristentums die Grenzen des neutestamentlichen Kanons durchaus zu über-

schreiten, aber in anderer Weise und mit anderen Gründen als die religionsgeschichtliche Betrachtung. Da es auch in einer theologiegeschichtlichen Darstellung um die „Theologie“ der urchristlichen Schriften geht, kann nicht jede beliebige Weiterentwicklung, die von der Glaubensgrundlage wegführt, berücksichtigt werden. Hier ist zwischen den schon in alter Zeit kirchlich anerkannten und den mit klaren Gründen als häretisch verworfenen Schriften zu unterscheiden. Kirchlich anerkannte Schriften gab es aber auch außerhalb des Neuen Testaments. Das bedeutet, daß neben Spätschriften des Neuen Testaments die Gruppe der sogenannten „Apostolischen Vater“ mitzubehandeln ist. Sie stellen den Übergang dar zu der mit den Apologeten beginnenden Theologie der Alten Kirche. Das schließt wie bei den neutestamentlichen Schriften eine kritische Beurteilung der Einzelaussagen nicht aus, doch ist bei ihrer Behandlung vor allem auf die Kontinuität zur urchristlichen Tradition zu achten.

1.3.3 Die herkömmlich als „Neutestamentliche Apokryphen“ bezeichneten Schriften zeigen, von wenigen Fragmenten abgesehen, durchweg eine Überlagerung, die dem ältesten Überlieferungsbestand fremd ist. Schon *Wrede* hat die These aufgestellt, daß festzustellen sei, wieweit etwas für die Frühzeit Aufschlußreiches überliefert sei oder umgekehrt ein Thema angesprochen wird, dessen eigentliche Geschichte erst in der Folgezeit liegt, so daß es für die erste Periode nicht von Bedeutung ist. „Man kann deshalb sagen, daß bei einer Orientierung an der sachlichen Zusammengehörigkeit die Grenze dort liegt, wo neue Gedanken ... mächtig werden und Altes sich ausgelebt hat“ (S. 134). Anders als er selbst annahm, gilt dies aber bereits dort, wo sich bei aller Wahrung alter Tradition eine Interpretation durchgesetzt hat, die von der ursprünglichen Intention abweicht.

2. Die Schriften der Übergangszeit

2.1 Zur Klassifizierung der neuentstehenden Schriften

Zu den literarischen Dokumenten der Übergangszeit gehören Spätschriften des Neuen Testaments und Schriften, die von den neunziger Jahren des 1. Jahrhunderts an offensichtlich in reicher Fülle entstanden, aber nur zu einem geringen Teil erhalten geblieben sind. Damit stellt sich die Frage nach ihrer Klassifizierung und inhaltlichen Beurteilung.

2.1.1 Spätschriften des Neuen Testaments

2.1.1.1 Unter den in nachapostolischer Zeit entstandenen Schriften sind einige erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts abgefaßt worden. Das gilt vor allem für den 1. Petrusbrief, die Johannesoffenbarung und die Pastoralbriefe. Während in den beiden erstgenannten Schriften apostolische Tradition zusammengefaßt und in einem durchaus urchristlichen Sinn interpretiert worden ist, ist bei den Pastoralbriefen zu fragen, ob sie nicht in ihrer Rezeption der Paulustradition eine stark veränderte Situation und eine inhaltlich erheblich abweichende Konzeption erkennen lassen. Zweifellos stehen sie am äußersten Rande der von Paulus geprägten Tradition, wie auch einzelne Berührungen mit den Apostolischen Vätern zeigen; sie sind aber bei allen Veränderungen doch so stark rückwärts orientiert, daß sie zur nachapostolischen Paulustradition hinzugerechnet werden können.

2.1.1.2 Anders steht es mit dem Judasbrief und vor allem mit dem 2. Petrusbrief. Beide Schriften gehören eng zusammen. Sowohl in der vorausgesetzten Situation als auch in der theologischen Konzeption unterscheiden sie sich spürbar von den anderen Dokumenten der nachapostolischen Zeit, sind daher der Übergangszeit am Anfang des 2. Jahrhunderts zuzuweisen. Warum sie später dennoch in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen worden sind, wird noch zu klären sein.

2.1.2 Die „Apostolischen Väter“

Der Begriff wird seit dem 17. Jahrhundert gebraucht und hat sich in der Folgezeit zunehmend durchgesetzt. Allerdings muß seine Ambivalenz beachtet werden.

2.1.2.1 Der Begriff „Apostolische Väter“ ist als solcher unscharf. Es geht ja um Schriften, die von der neutestamentlichen Literatur als den im strengen Sinn „apostolischen“ Schriften unterschieden werden sollen (unabhängig von der innerneutestamentlichen Differenzierung zwischen apostolischer und nachapostolischer Tradition). Die Bezeichnung ist aus der Perspektive der Patristik gewonnen: Da man im Blick auf die Alte Kirche von den theologischen „Vätern“ spricht, soll mit der Bezeichnung „Apostolische Väter“ zum Ausdruck gebracht werden, daß es um Theologen geht, die der apostolischen Überlieferung noch ziemlich nahestehen, insofern eine andere Stellung als die späteren Kirchenväter haben.

2.1.2.2 Über Zugehörigkeit und Ausgrenzung von Schriften wird sehr verschieden geurteilt. Neben einer weiten Fassung, wie sie durch die

Textausgaben von *Funk-Bihlmeyer* und *Lindemann-Paulsen* vertreten wird, ist von *Joseph A. Fischer* eine Eingrenzung auf den 1. Klemensbrief, die Ignatius- und Polykarpbriefe und das Quadratusfragment vorgenommen worden. Ob demgegenüber die anderen Schriften, die sonst den Apostolischen Vätern zugerechnet wurden – Didache, Barnabasbrief, 2. Klemensbrief, Diognetbrief, Papiasfragmente und Hirte des Hermas – unter dem Sammelbegriff „Schriften des Urchristentums“ sinnvoll gekennzeichnet sind (so in der Ausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft), ist allerdings zu fragen. Demgegenüber verdient die Einordnung in die Gruppe der „Apostolischen Väter“ in jedem Fall den Vorzug. Deshalb ist auch an der weiteren Fassung der Bezeichnung festzuhalten: Es geht um die Schriften, die für die Zeit vor dem Wirken der Apologeten charakteristisch sind. Inhaltlich lassen sie sich bei aller Eigenständigkeit als Dokumente verstehen, die mit der urchristlichen Literatur noch relativ eng verwandt sind. Sie beanspruchen ihrerseits aber keine unmittelbare, sondern lediglich eine abgeleitete apostolische Autorität, wie der mehrfache Hinweis auf die Zeugen der Anfangszeit erkennen läßt (1 Klem 5,4f; 47,1; IgnEph 12,2 und Röm 4,3; PolPhil 3,2; 9,1, aber auch schon 2 Petr 3,15f).

2.1.2.3 Wir besitzen unter den „Apostolischen Vätern“ eine ganze Reihe von echten Briefen wie den 1. Klemensbrief, die Ignatius- und die Polykarpbriefe. Hinzu kommen fingierte Briefe, so der Barnabasbrief, der 2. Klemensbrief oder, falls man ihn nicht den Apologeten zuordnet, der Diognetbrief. Wichtig ist sodann die Lebens- und Kirchenordnung der Didache. Außerdem gehört hierhin ein in prophetischer Tradition stehendes größeres Werk, der sogenannte „Hirte des Hermas“. Hinzu gehören ferner die Papiasfragmente und das Quadratusfragment sowie wegen seines theologischen Charakters das erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstandene Martyrium Polycarpi.

2.1.3 Die „apokryphe Literatur“

Sehr viel komplexer ist der Begriff der apokryphen Literatur. Es handelt sich generell um Überlieferungen, die kirchlich nicht anerkannt waren, allerdings ist eine Differenzierung notwendig. Auch wenn diese Schriften in der Theologiegeschichte des Urchristentums unberücksichtigt bleiben, ist darauf kurz einzugehen.

2.1.3.1 In der Alten Kirche hat man zwischen „umstrittenen“ und „apokryphen Schriften“ unterschieden (ἀντιλεγόμενα und ἀπόκρυφα oder ähnlich). Als „umstritten“ wurden jene Schriften bezeichnet, über

deren Zugehörigkeit zum Kanon noch keine endgültige Entscheidung gefallen war (z.B. 2 Petr, 2/3 Joh). Demgegenüber wurden Schriften häretischen Charakters, die von den Gemeinden ferngehalten und „verborgen“ werden mußten, als „apokryph“ bezeichnet. In der neueren Forschung wurde mit „Apokryphen“ die gesamte Überlieferung gekennzeichnet, die außerhalb der kirchlich anerkannten Literatur der Frühzeit steht. Charakteristisch dafür ist die zweibändige Ausgabe der „Neutestamentlichen Apokryphen“ von *Hennecke-Schneemelcher*. Daß hiermit nicht nur gattungsmäßig, sondern vor allem inhaltlich sehr unterschiedliches Überlieferungsgut zusammengefaßt wird, ist unübersehbar. Im übrigen ist der in Parallele zu den „Alttestamentlichen Apokryphen“ geschaffene Begriff höchst problematisch, weil eine Zuordnung zum Neuen Testament nur in Ausnahmefällen eine Rolle gespielt hat.

2.1.3.2 Mit dem Sammelbegriff der Apokryphen wird nicht nur gattungsmäßig, sondern auch inhaltlich sehr unterschiedliches Überlieferungsgut zusammengefaßt. Man kommt daher ohne Unterscheidungskriterien nicht aus. Zumindest folgende Gruppen müssen voneinander abgehoben werden:

2.1.3.2.1 Es gibt eine fragmentarische Literatur, die mit der urchristlichen Überlieferung eng zusammenhängt und nur in geringem Maße veränderte Tendenzen erkennen läßt, sich daher von den Spätschriften des Neuen Testaments oder den Schriften der Apostolischen Väter kaum unterscheidet. Dazu gehören etliche der versprengten Herrenworte oder Reste von Evangelien wie etwa der Papyrus Egerton 2 oder die Oxyrhynchospapyri 840 und 1224. Diese Texte sind aber theologisch wenig ergiebig, können daher in einer urchristlichen Theologiegeschichte beiseite gelassen werden.

2.1.3.2.2 Dazu kommen Überlieferungen, die zwar von der urchristlichen Überlieferung erheblich wegführen, aber trotz legendarischer Überlagerung in den den meisten Fällen keine eigentlich häretische Tendenz enthalten, sondern repräsentativ sind für verschiedene Formen der Volksfrömmigkeit. Dazu gehören der Grundbestand an Kindheitsgeschichten und Apostellegenden.

2.1.3.2.3 Deutlicher wird eine bestimmte theologische Haltung bei den judenchristlichen Evangelien und verwandten Textfragmenten. Hierbei handelt es sich nicht um altes judenchristliches Traditionsgut der apostolischen und frühen nachapostolischen Zeit, sondern um spätere Auffassungen, die einen stark synkretistischen Charakter besitzen.

2.1.3.2.4 Ein sehr großer Teil der sogenannten apokryphen Literatur ist von einer früh einsetzenden gnostischen Interpretation geprägt. Zu längst bekannten Schriften ist durch den Fund von Nag-Hammadi eine erhebliche Zahl neuer Dokumente hinzugekommen. Dazu gehören auch Texte,

die den neutestamentlichen Schriften in traditionsgeschichtlicher Hinsicht nahestehen wie das Thomasevangelium, sich aber theologisch deutlich unterscheiden. Zwar ist das Thomasevangelium in seinem Traditions- gut aufschlußreich für frühe Sammlungen von Worten und Gleichnissen Jesu, es lassen sich bei den einzelnen Logien auch interessante Vergleiche mit den synoptischen Evangelien durchführen, aber wegen der unverkennbaren gnostischen Interpretation des Gesamtwerks und der Konzeption als Wortoffenbarung des Auferstandenen gehört diese Schrift nicht in eine Theologiegeschichte des Neuen Testaments.

2.1.3.3 Mag die apokryphe Literatur in vieler Hinsicht beachtenswert sein, nicht zuletzt im Blick auf die frühchristliche Weitergabe und gleichzeitige Umdeutung der Jesustradition, im Zusammenhang einer neutestamentlichen Theologie ist sie beiseite zu lassen, da sie aufgrund ihrer Gesamttendenz nicht zur Glaubensgrundlage gehören kann.

2.2 Zur Datierung der spät- und nachneutestamentlichen Schriften

Datierungsfragen erweisen sich stets als schwierig, weil in der Regel keine direkten textimmanenten Anhaltspunkte erkennbar sind; sie ergeben sich vielfach nur aus externen Daten und durch Vergleiche.

2.2.1 Nach wie vor ist davon auszugehen, daß die Apostolischen Väter in die Periode zwischen 96 n. Chr. und 160 n. Chr. gehören, wobei der 1. Klemensbrief als das älteste, noch vor der Jahrhundertwende entstandene Dokument anzusehen ist. Ein spezielles Problem liegt bei den Ignatiusbriefen vor, deren Herkunft aus der Zeit zwischen 110 und 120 n. Chr. neuerdings bestritten wurde; wegen einiger auffälliger Parallelen zu Noët wird eine Entstehung in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts vorgeschlagen (*Reinhard Hübner*). Zweifellos zeichnen sich Veränderungen ab, die in eine etwas spätere Zeit verweisen, andererseits ist die Nähe zur johanneischen Theologie oder zum Epheserbrief zu beachten, die gegen eine Datierung nach der Jahrhundertmitte spricht. Eine Datierung in die dreißiger Jahre dürfte sich am ehesten nahelegen, was die Verwandtschaft mit Noët im Sinn einer Voraussetzung für dessen Theologie erklären könnte. Eine zeitliche Ansetzung in die dreißiger Jahre wäre dann auch für die Polykarpbriefe zu vermuten.

2.2.2 Sehr schwierig und umstritten ist die Datierung der apokryphen Literatur, vor allem dort, wo es um die ältesten Zeugnisse geht.

2.2.2.1 Die Mehrheit der Schriften gehört in die Zeit vom 3. bis zum 5. Jahrhundert. Es ist aber nicht zu bestreiten, daß einzelne Dokumente bis ins 2. Jahrhundert, möglicherweise schon in das frühe 2. Jahrhundert

zurückgehen. Dazu dürfte vor allem das Thomasevangelium gehören. Eine abschließende Datierung und zeitliche Ordnung der frühesten hier einzuordnenden Dokumente ist gegenwärtig noch nicht erreicht.

2.2.2.2 Von einigen Exegeten wird allerdings, wie bereits erwähnt, eine ausgesprochene Frühdatierung einzelner apokrypher Schriften vertreten, so daß sich entstehungsgeschichtlich die neutestamentlichen und nachneutestamentlichen Schriften verschränken würden. Wegen der unsicheren Datierung ist die Frage nach der inhaltlichen Beurteilung umso wichtiger. Von den frühesten urchristlichen Schriften an lassen sich Tendenzen verfolgen, die sich verzweigen, aber zugleich eine Konvergenz erkennen lassen. Daneben zeigen sich in ersten Ansätzen auch Entwicklungen, die davon abweichen. Zweifellos gibt es fließende Übergänge, die beachtet sein wollen. Umgekehrt wird aber doch eine Grenze erkennbar. In den apokryphen Schriften ist jedenfalls eine Intention festzustellen, die jener Konvergenz widerspricht. Das gilt gerade auch dort, wo urchristliche Tradition festgehalten, aber bewußt uminterpretiert worden ist.

2.2.3 Unter dem Aspekt der Nachgeschichte des Neuen Testaments, soweit dessen Grundtendenz gewahrt und weitergeführt wird, sind daher im Blick auf die Übergangszeit vom 1. zum 2. Jahrhundert neben dem Judas- und dem 2. Petrusbrief nur die Schriften der Apostolischen Väter zu berücksichtigen.

§ 43 Der Judas- und der 2. Petrusbrief

1. Besonderheit und Entstehungszeit der beiden Schriften

Trotz einer gewissen Nähe zu den anderen gegen Ende des 1. Jahrhunderts entstandenen Schriften (Pastoralbriefe, Johannesoffenbarung) sind der Judas- und der 2. Petrusbrief gesondert zu behandeln und der Übergangszeit zur Alten Kirche zuzuweisen. Das hängt mit der vorausgesetzten Situation, mit der Argumentationsweise und mit der veränderten Denkweise zusammen.

1.1 So schwierig es ist, die Irrlehre, die in den beiden Briefen bekämpft wird, genauer zu kennzeichnen, so deutlich ist dennoch, daß es sich um eine Gestalt der Häresie handelt, die gegenüber den sonst im Neuen Testament bekämpften Irrlehren ein fortgeschrittenes Stadium zeigt. Hier stehen, wie vor allem der Judasbrief zeigt, angelogische Auffassungen im Hintergrund, durch die die Christologie eingeschränkt oder in Frage gestellt wird (vgl. V.6 und V.9). Das hat es so im 1. Jahrhundert lediglich ansatzweise gegeben (vgl. Kol 2,18). Daneben werden die Berufung auf prophetische Traumgesichte (V.8) und eine libertinistische Lebenspraxis (V.4b.7.8.16) erwähnt. Im 2. Petrusbrief kommt der Spott über die ausgebliebene Parusie hinzu (1,16; 3,3–5).

1.2 Auf die Spätzeit verweist auch die Art der Ketzerbekämpfung. Paulus, die frühe Paulusschule und selbst der Jakobusbrief haben die irrigen Anschauungen argumentativ bekämpft. An ihre Stelle tritt hier, ähnlich wie in den Pastoralbriefen, eine scharfe Verurteilung aufgrund der Abweichung von der maßgebenden Tradition. Auffällig ist dabei vor allem, daß sich die Verfasser mit Hilfe alttestamentlich-jüdischer Traditionen einer Typologisierung und Schematisierung bedienen, wie sie sonst nur in Ansätzen im Neuen Testament begegnet, sich jedoch bei den Kirchenvätern alsbald durchsetzt (vgl. Jud 5–11.14f par).

1.3 Bezeichnend für die theologische Grundhaltung ist das Insistieren auf der apostolischen Grundlage (Jud 17; 2 Petr 3,2) und dem „ein für allemal überlieferten Glauben“ (Jud 3b; vgl. V.20). Hier ist das in nachapostolischer Zeit bereits vorbereitete Traditionsverständnis in einer Weise ausgeprägt, wie das in den übrigen urchristlichen Schriften noch nicht

begegnet. Dazu kommt vor allem im 2. Petrusbrief eine spürbare Hellenisierung christlicher Grundbegriffe und Vorstellungen. Bei aller Rückbindung an judenchristliche Traditionen, was sich auch in der Zuschreibung der Briefe an Judas und Petrus zeigt, ist hinsichtlich der Denkweise eine weitgehend heidenchristlich geprägte Gemeinde vorzusetzen.

1.4 Eine Entstehung nach der Jahrhundertwende ist hier in hohem Maße wahrscheinlich. Es ist mit einer Abfassung im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts zu rechnen, ohne daß eine genauere zeitliche Bestimmung möglich ist. Die beiden Briefe gehören also in die Zeit, in der auch die meisten Schriften der Apostolischen Väter abgefaßt worden sind. So legt es sich in einer theologiegeschichtlichen Darstellung nahe, den Judas- und den 2. Petrusbrief in einem Schlußteil zusammen mit anderen Schriften aus dieser Übergangszeit zu behandeln.

2. Der Judasbrief

2.1 Inhalt und Absicht der Schrift

2.1.1 Der Verfasser nennt sich in V.1a ausdrücklich „Bruder des Jakobus“, womit nur der Herrenbruder Jakobus gemeint sein kann. Wenn der Bruder des Jakobus als fiktiver Autor genannt wird, so ist dabei wohl vorausgesetzt, daß der Herrenbruder Judas länger am Leben war als Jakobus (der im Jahre 62 den Märtyrertod starb), daher als lebendige Autorität auch in einer späteren Zeit noch in Anspruch genommen werden konnte.

2.1.2 Das Schreiben richtet sich an die „Berufenen, die von Gott, dem Vater, geliebt und für Jesus Christus aufbewahrt sind“ (τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς, V.1b). Eine nähere Kennzeichnung der Gemeinde fehlt. Neben dem Präskript in V.1f und der abschließenden Doxologie in V.24f enthält der Brief zwei kurze Ermahnungen in V.3f und V.20–23, die theologisch Beachtung verdienen. Dazu kommt als großer Mittelteil in V.5–19 die Auseinandersetzung mit einer Irrlehre, vor der die Gemeinde gewarnt werden soll, damit ihre Einheit nicht zerstört wird (V.19). In der Ermahnung zum Festhalten am rechten Glauben und dieser Warnung liegt die eigentliche Intention des Schreibens.

2.2 Die theologische Eigenart

2.2.1 Nach V.3b geht es um den „ein für allemal den Heiligen überlieferten Glauben“ (ἡ ἀπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις). Entspre-

chend werden die Empfänger des Briefes in V.20a aufgefordert: „Baut euch auf kraft eures hochheiligen Glaubens“ (ἐπικοιδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει). Dem Brief liegt ein Glaubensverständnis zugrunde, das weder dem Glaubensverständnis der Jesustradition entspricht noch dem Glaubensverständnis der Urchristenheit, wie es uns besonders bei Paulus und Johannes begegnet. Zwar geht es auch schon in paulinischen und nachpaulinischen Schriften um den spezifischen Glaubensinhalt (vgl. nur Röm 12,6c oder die zitierten Credo-Formeln), aber vom Glaubensinhalt ist nie anders die Rede als im Zusammenhang mit dem lebendigen Glaubensvollzug. Hier im Judasbrief wird dagegen der Glaube einseitig als Glaubensgut, als eine *fides quae creditur*, verstanden.

2.2.2 Wichtig ist dabei nach V.17 die Erinnerung an die „im voraus von den Aposteln unseres Herrn Jesus Christus gesagten Worte“ (μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Damit stellt sich der Verfasser *de facto* auf dieselbe Stufe wie der Verfasser des 1. Klemensbriefes, wenn er sich seinerseits auf die bereits vorgegebene apostolische Tradition beruft, ohne selbst den Anspruch zu erheben, apostolischer Zeuge zu sein.

2.2.3 Der Verfasser weiß sich an alttestamentlich-jüdische Tradition gebunden. Diese Tradition wird typologisch interpretiert. Sie steht in Zusammenhang mit der Gnadentat Gottes in Jesus Christus (vgl. V.4b), im besonderen aber mit der Situation des Abfalls und des damit verbundenen Strafgerichts (vgl. V.7.14f). Insofern ist das Alte Testament einschließlich nichtkanonisierter jüdischer Tradition, wie etwa des Henochbuches, Bestandteil des christlichen Glaubens und wird mit Hilfe der Typologie konsequent christologisch und paränetisch verstanden.

2.2.4 Die Bekämpfung der Irrlehre steht unverkennbar im Vordergrund. Im Blick auf die Situation zu Beginn des 2. Jahrhunderts, wo die Gefahr durch falsche Lehre zunimmt, hat das Insistieren auf der apostolischen Glaubensgrundlage zweifellos ein Recht. Das typologische Verfahren zur Kennzeichnung der Gegner hat in der Folgezeit eine erhebliche Rolle gespielt. Der Verfasser vergißt trotz dieses besonderen Interesses nicht, die Gemeinde zum Festhalten an der Liebe Gottes aufzurufen und zur Erwartung des Erbarmens unseres Herrn Jesus Christus, der das ewige Leben schenken wird (V.21). Außerdem wird zur Barmherzigkeit gegenüber den Zweiflern aufgerufen, die gerettet und dem Feuer entrissen werden sollen, während gleichzeitig eine dezidierte Absonderung von allen gefordert wird, die der Sünde verfallen sind (V.22f).

3. Der 2. Petrusbrief

3.1 Inhalt und Abhängigkeit vom Judasbrief

3.1.1 Der Brief beginnt mit einem regulär gestalteten Präskript, das sich an alle wendet, die „durch die Gerechtigkeit unseres Gottes und Retters Jesus Christus den gleichen kostbaren Glauben erlangt haben“ (τοῖς ἰσοτίμοις ἡμῶν λαχοῦσιν πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1,1b). Es folgt eine Grundlegung in 1,3f, in der es um die Berufung, die Gültigkeit der Verheißungen und die Teilhabe an der „göttlichen Natur“ geht (dazu 3.2.2), woran sich in 1,5–11 eine Ermahnung zum Festhalten an rechter Frömmigkeit und Tugend anschließt. Im Blick auf seinen bevorstehenden Tod erinnert dann Petrus in 1,12–18 die Gemeinde an die machtvolle „Ankunft“ (παρουσία) Jesu Christi in der Welt, was den Aposteln durch das Ereignis der Verklärung in besonderer Weise offenbart worden ist; als Augenzeugen haben sie ihre besondere Legitimation erhalten. Das Wort der Propheten ist durch die Christusoffenbarung nach 1,19–21 nur umso sicherer geworden, darf aber unter keinen Umständen eigenmächtig ausgelegt werden. Das führt in 2,1–3 zu der Warnung vor falschen Propheten und einer Irrlehre, die in 2,4–22 in ähnlicher Weise wie im Judasbrief geschildert und bekämpft wird. Im Schlußteil 3,1–13 ermahnt der Verfasser angesichts der Spötter, die auf die immer noch ausgebliebene Parusie hinweisen (anders sind die Spötter in Jud 17f charakterisiert), aufgrund der im voraus verkündigten Prophetenworte zur Ausdauer und gewissen Zuversicht. Dann folgt in 3,14–18a noch ein Aufruf zum Wachsen in der Gnade und der Erkenntnis, was mit einer Doxologie in 3,18b abgeschlossen wird.

3.1.2 Es steht außer Frage, daß der 2. Petrusbrief den Judasbrief übernommen hat; nur so lassen sich die Gemeinsamkeiten und die Abweichungen befriedigend erklären. Dabei ist interessant zu sehen, wie der Verfasser des 2. Petrusbriefes in Kap.2 den Text des Judasbriefes umgestaltet hat. Auf der einen Seite sind alle Bezugnahmen auf nachalttestamentliche jüdische Schriften getilgt, nicht zuletzt die für den Judasbrief wichtigen Stellen aus dem Henochbuch (Jud 6.13–16). Statt dessen sind weitere Beispiele aus dem Alten Testament aufgenommen, so der Hinweis auf Noach und auf Lot (2 Petr 2,5.7f). Außerdem hat der Verfasser sich auf die Frühgeschichte beschränkt und das Beispiel des Auszugs aus Ägypten (Jud 5) ausgelassen. Auf der anderen Seite hat er die typologisch verstandenen Beispiele in die dem Alten Testament entsprechende Reihenfolge gebracht und mit der Grundthese verbunden: „Der Herr kann die Frommen aus der Prüfung retten, die Ungerechten aber aufbewahren

zur Bestrafung bis zum Tage des Gerichts“ (2,9). Ähnlich wie in Hebr 6,4–8 heißt es ferner in 2 Petr 2,21: „Es wäre besser für sie, den Weg der Gerechtigkeit gar nicht erkannt zu haben, als ihn zu kennen und sich dann wieder abzuwenden von dem überlieferten heiligen Gebot“.

3.2 Die theologische Eigenart

3.2.1 Anders als der Judasbrief bezieht sich der 2. Petrusbrief nicht auf vorgegebene apostolische Tradition, sondern will selbst apostolische Tradition sein. Deshalb wird dieser Brief dem Apostel Petrus als fiktivem Verfasser zugeschrieben und ausdrücklich mit dem 1. Petrusbrief in Beziehung gesetzt (vgl. 3,1). Es geht darum, „sich der von den heiligen Propheten im voraus gesprochenen Worte und des durch eure Apostel verkündigten Gebots des Herrn und Retters zu erinnern“ (*μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἀγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος*, 3,2; vgl. Jud 17). Dabei wird das Wort Christi als „Gebot“ (*ἐντολή*) bezeichnet (vgl. auch 2,21), das von den Aposteln weitergegeben worden ist. Im besonderen wird auf deren Augenzeugenschaft verwiesen und als wichtiges Beispiel dafür die Verklärungsgeschichte herangezogen (1,16–18). Bei diesem Ereignis ist den Aposteln kundgetan worden, wer Christus ist. Das haben sie zu bezeugen, und darauf gründet sich der Glaube, der gegen alle Irrlehre festzuhalten ist (2,1–22). Es geht um das apostolische Vermächtnis, das zu bewahren ist. Nicht zufällig ist dieser Brief als Testament des Petrus stilisiert (vgl. 2 Tim). Unter diesem Aspekt spielt auch die Orientierung an der nachapostolischen Zeit eine Rolle; die Erinnerung an die empfangene Wahrheit wird in 1,12–15 verbunden mit dem Hinweis auf den bevorstehenden Tod des Apostels und mit seinem Bemühen, „daß ihr auch nach meinem Tod euch jederzeit daran erinnern könnt“ (*ἐκάστοτε ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιῆσθαι*, V.15).

3.2.2 Der Begriff „Glaube“ (*πίστις*) kommt im 2. Petrusbrief nur zweimal vor (1,1.5). Er wird aufgenommen mit dem aus der Antike stammenden Begriff „Frömmigkeit“ (*εὐσέβεια*, 1,3.6.7; 3,11). Auch wenn dieser Begriff eine gewisse inhaltliche Adaption an das urchristliche Glaubensverständnis erkennen läßt, so ist doch zu beachten, mit welchen Vorstellungen er sich aufgrund des jeweiligen Kontextes verbindet. Die Frömmigkeit beruht grundlegend auf der Berufung und Erwählung (1,10: *κλήσις καὶ ἐκλογή*), einschließlich der Erkenntnis dessen, „der uns durch seine Herrlichkeit und Kraft berufen hat“ (1,3). Das bedeutet Teilhabe an den Zukunftsverheißungen, es bedeutet zugleich aber, und dabei begegnet

ein völlig neues Motiv, Teilhabe „an der göttlichen Natur“ (γίνεσθαι θείας κοινωνοὶ φύσεως, 1,4). Schon zu Beginn ist von Jesus Christus als „unserem Gott und Retter“ (θεὸς ἡμῶν καὶ σωτήρ) gesprochen, also seine göttliche Wesensart vorausgesetzt (1,1b), an der auch die Glaubenden beteiligt werden sollen. Unter dieser Voraussetzung gilt es, beständig zu bleiben, um „in das ewige Reich unseres Herrn und Retters Jesus Christus einzugehen“ (1,10f). Während also die Motive der Berufung, der Erwählung und der Verheißung durchaus traditionell sind, ist in 1,4 eine Vorstellung aufgenommen, die der sonstigen urchristlichen Tradition ganz fremd ist. Wenn man vom Judasbrief sagen muß, daß er wegen seines bewußten Rückbezuges auf die apostolische Tradition an der äußersten Grenze des Kanons steht, dann gilt das für den 2. Petrusbrief im Blick auf diese Vorstellung von der Teilhabe an der göttlichen Natur, die bekanntlich in der altkirchlichen Theologie erhebliche Bedeutung gewonnen hat.

3.2.3 Eine wichtige Rolle spielt die mit dem Glauben und der Frömmigkeit verbundene „Tugend“ (ἀρετή), die mit der „Selbstbeherrschung“ (ἐγκράτεια), der „Ausdauer“ (ὑπομονή) und der „Bruderliebe“ (φιλαδελφία) gleichgesetzt wird. Auch hier fällt die aus dem hellenistischen Sprachbereich stammende Terminologie auf, wenngleich im Zusammenhang mit der „Bruderliebe“ auch der urchristliche Begriff der „Liebe“ (ἀγάπη) gebraucht wird (1,5–7). Gegenbeispiel zu dieser „Tugend“ ist das Verhalten der Irrlehrer, wie es in 2,2f. 12–20 geschildert und in seinen Folgen gekennzeichnet wird.

3.2.4 Ziel und Hauptthema des 2. Petrusbriefes ist die Eschatologie. Gegenüber allem Spott wegen des Nichteintreffens der Parusie ist an dieser Erwartung festzuhalten (3,3f). Mit einem Wort aus Ps 90,4, daß bei Gott ein Tag wie 1000 Jahre sind und 1000 Jahre wie ein Tag, soll die Verzögerungsproblematik in einen angemessenen Rahmen gestellt werden (3,8f). An der frühchristlichen Auffassung, daß der Tag des Herrn kommen wird wie ein Dieb, wird unverändert festgehalten (3,10a). Die Geduld, die der Herr mit dieser Verzögerung den Menschen erweist, dient ihrer Rettung (3,14–16). Seiner Verheißung gemäß wird ein „neuer Himmel und eine neue Erde“ erwartet, „in denen Gerechtigkeit wohnt“ (3,13). Auffällig ist hierbei, daß trotz des stark an hellenistisches Denken angeglichenen Verständnisses von Frömmigkeit und Tugend die genuin urchristliche Parusieerwartung keineswegs aufgegeben, sondern betont festgehalten wird. Allerdings läßt sich auch an dieser Stelle eine gewisse Veränderung feststellen, wenn die alttestamentliche Tradition von der Sintflut im Sinne eines Weltunterganges gedeutet und mit dem zukünftigen Weltenbrand in Beziehung gesetzt wird (3,3–7.10b–12). Hier zeigen

sich Einflüsse aus der hellenistischen Kosmologie, wie sie in der damaligen Zeit vor allem in der Stoa vertreten worden sind. Wir sehen also, daß ein Hellenisierungsprozeß im Gange ist, der sowohl das Verständnis des Glaubens und des christlichen Lebens als auch der Hoffnung tangiert hat.

4. Zur Kanonizität der beiden Schriften

Angesichts der Herkunft des Judas- und des 2. Petrusbriefs aus der Zeit des Übergangs und ihres besonderen Charakters ist häufig die Frage aufgeworfen worden, mit welchem Recht sie eigentlich zum neutestamentlichen Kanon gerechnet werden.

4.1 Die Aufnahme beider Schriften in die Reihe der kanonischen Schriften ist relativ spät erfolgt, wie das auch für andere Teile der sogenannten Katholischen Briefe gilt. Es gab dafür formale und sachliche Gründe. Sicher hat die Zuschreibung zu Petrus und zum Bruder des Jakobus eine Rolle gespielt. Inhaltlich war die typisierte Bekämpfung der Irrlehre von erheblicher Relevanz, aber auch das Insistieren auf der Zukunftserwartung.

4.2 Damit ist noch nicht über die bleibende Bedeutung entschieden. Immerhin ist in der grundsätzlichen Haltung gegenüber Irrlehren und im Festhalten an der Zukunftshoffnung eine Auffassung erkennbar, die bei allen Veränderungen doch mit der urchristlichen Tradition noch vergleichbar ist. Wenn beide Schriften auch nicht ins Zentrum der neutestamentlichen Überlieferung gehören, so ist ihre Stellung am Rande des Kanons beachtenswert, zumal es auch in anderen neutestamentlichen Texten vereinzelt Aussagen gibt, die vom Grundzeugnis her einer kritischen Rezeption bedürfen. In diesem Sinn ist die Entscheidung der Alten Kirche über die Zugehörigkeit zum neutestamentlichen Kanon zu respektieren.

§ 44 Die Apostolischen Väter

1. Die Apostolischen Väter als Dokumente für die Zeit des Übergangs

Die Apostolischen Väter sind kein einheitlicher Komplex. Es zeigen sich in den verschiedenen Schriften sehr unterschiedliche Tendenzen, wenngleich an bestimmten Stellen auch deutliche Berührungen bestehen. Insofern sind die Apostolischen Väter kennzeichnend für die Zeit des Übergangs bis zu den Apologeten, bei denen dann ein gemeinsames theologisches Interesse zu erkennen ist.

1.1 Für die nachapostolische Zeit, die etwa mit der Jahrhundertwende endet, ist bezeichnend, daß apostolische Tradition aufbewahrt und aktualisiert wird. Das geschieht in der Weise, daß man den Schriften einen deuteronymen Charakter verleiht; sie werden Autoritäten der apostolischen Zeit zugesprochen. Bei den Schriften aus der anschließenden Zeit des Übergangs wird erkennbar, daß sich die Verfasser auf Autoritäten der apostolischen Zeit berufen, sich dadurch aber auch bewußt von ihnen unterscheiden (vgl. § 42).

1.2 Die Tendenz, ältere urchristliche Tradition zu fixieren, läßt sich in dieser Periode ebenfalls noch erkennen. Das betrifft ganze Schriften wie die Didache oder es betrifft Teilstücke gottesdienstlicher, kerygmatischer oder paränetischer Art, die in einzelne Schriften aufgenommen worden sind.

1.3 Gleichzeitig ist das Bestreben erkennbar, neue Wege zu gehen. Das hängt vor allem mit der sich verändernden Situation der christlichen Gemeinden und deren Herausforderungen zusammen. Dabei werden Neuansätze für die theologische Konzeption und für die institutionelle Ordnung der Gemeinde gesucht.

2. Die Schriften der Apostolischen Väter

Bei den Apostolischen Vätern begegnen uns verschiedene Gattungen, die in ihrem Charakter den neutestamentlichen Schriften eng verwandt sind.

2.1 Echte Briefe

Wie bei den ins Neue Testament aufgenommenen Schriften gibt es bei den Apostolischen Vätern eine Reihe von echten Briefen.

2.1.1 Der 1. Klemensbrief ist ein Schreiben der Gemeinde von Rom an die Gemeinde von Korinth. Es ist zweifellos die älteste außerneutestamentliche Schrift. Sie läßt sich relativ sicher datieren. Wegen der Situation der Bedrängnis, auf die gleich zu Beginn Bezug genommen wird, ist mit einer Entstehung um 96 n. Chr. zu rechnen. Auf die Zeit am Ende des 1. Jahrhunderts verweisen auch andere Indizien innerhalb des Briefes. Das bedeutet, daß diese Schrift etwa zur gleichen Zeit entstanden ist wie der 1. Petrusbrief und die Johannesoffenbarung, während es auf der anderen Seite Schriften innerhalb des Neuen Testaments gibt, die mit Sicherheit später abgefaßt worden sind (Judas- und 2. Petrusbrief). Eindeutig ist, daß der Verfasser sich auf die ihm vorgegebene Tradition, vor allem auf Paulus, beruft (vgl. dazu 5.1).

2.1.2 Zu den echten Briefen gehören ferner die auf dem Weg durch Kleinasien nach Rom in rascher Folge geschriebenen sieben authentischen Briefe des Bischofs Ignatius von Antiochien. Auch wenn die Ignatiusbriefe nicht mit letzter Genauigkeit zu datieren sind, ist es trotz neuerer Bedenken (vgl. § 42 2.2) doch überwiegend wahrscheinlich, daß sie vor der Jahrhundertmitte entstanden sind, vermutlich in den dreißiger Jahren. Ignatius bezieht sich ebenfalls auf die vorausgehende apostolische Tradition. Dazu kommen die eindeutig in eine spätere Zeit verweisenden Situationsbezüge, vor allem im Blick auf die Gemeindeordnung. Schließlich zeigt das Selbstverständnis dieses Bischofs eine nicht unerheblich veränderte Grundhaltung.

2.1.3 In diese Gruppe gehört schließlich der Brief des Bischofs Polykarp von Smyrna, der sich in seiner jetzigen Fassung aus zwei Schreiben zusammensetzt, nämlich aus einem Begleitschreiben zu der Sammlung der Ignatiusbriefe und einem eigenen Brief an die Gemeinde von Philippi. Sie gehören in die gleiche Zeit wie die Ignatiusbriefe, also zu den Schriften der Christenheit, die in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden sind.

2.2 Fingierte Briefe

Neben den echten Briefen gibt es wie im Neuen Testament auch Briefe deuteronymen Charakters.

2.2.1 Dazu gehört der vermutlich zwischen 130 und 150 n. Chr. entstandene Barnabasbrief, der sich aus einem theologischen Traktat in

Kap. 1–17 und einer Zwei-Wege-Lehre in Kap. 18–21 zusammensetzt. Der Barnabasbrief ist von besonderem Interesse im Blick auf die sich durchsetzende Interpretation des Alten Testaments, das konsequent christologisch verstanden wird und dadurch jeglichen Eigenwert verliert.

2.2.2 Der 2. Klemensbrief ist wegen seiner seit alters üblichen Überschrift hier einzuordnen, obwohl er keinerlei brieflichen Charakter besitzt, sondern eine vor der Jahrhundertmitte entstandene Predigt enthält.

2.2.3 Auch der Brief an Diognet gehört nur bedingt hierher. Zwar enthält er eine Anrede, aber keinen brieflichen Rahmen. Außerdem ist es eine Schrift, die vermutlich in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts gehört und eher den Schriften der Apologeten zuzuordnen ist.

2.3 Sonstige Schriften

2.3.1 Eine Lebens- und Kirchenordnung mit weitgehend altem Traditionsgut enthält die in der Mitte des 2. Jahrhunderts literarisch fixierte „Lehre der Apostel“ (Didache). Eine Zwei-Wege-Lehre in Kap. 1–6 als Ordnung für das Leben der Glaubenden ist mit einer Kirchenordnung in Kap. 7–15 verbunden und wird mit einem eschatologischen Abschnitt in Kap. 16 abgeschlossen. Die Didache enthält Traditionen, die zu einem erheblichen Teil noch in das ausgehende 1. Jahrhundert gehören; sie ist aber als literarisches Dokument jünger.

2.3.2 „Der Hirte des Hermas“ ist eine umfangreiche Schrift, die um 140 n. Chr. in Rom entstanden ist. Sie ist besonders gekennzeichnet durch den prophetischen Anspruch ihres Verfassers. Inhaltlich ist sie überwiegend paränetisch geprägt und zielt vor allem auf eine nochmalige Buße.

2.3.3 Zu den Apostolischen Vätern werden in der Regel auch einige fragmentarische Überlieferungen gerechnet, so die Papias-Fragmente, die sogenannten Presbyterfragmente bei Irenäus und das Quadratus-Fragment.

2.3.4 Schließlich wird das Martyrium des Polykarp wegen seiner Nähe zum Polykarpbrief und zu älteren Traditionen hier eingereiht, obwohl es erst zu Beginn der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden ist.

3. Theologische Hauptthemen

3.1 Das Alte Testament und seine Auslegung

3.1.1 Das Alte Testament wird bei den Apostolischen Vätern konsequent christlich verstanden. Das geschieht allerdings in sehr verschiede-

ner Weise. Für den 1. Klemensbrief geht es um die „Schrift“ (γραφῆ), die insgesamt als vorausgehendes Glaubenszeugnis für die christliche Gemeinde grundlegend und maßgebend ist. „Das Christentum des Clemensbriefes erkennt seine von Gott gegebene vollständige und suffiziente Grundlage im A.T.“ (Harnack). Christus wirkte und redete durch den Heiligen Geist bereits im Alten Testament (vgl. 16,15; 22,1). Dessen Gültigkeit bezieht sich ebenso auf die Schöpfungstradition wie auf die ethischen Anweisungen. Eine Spannung zwischen Gesetz und Glaube gibt es nicht, die gesetzlichen Bestimmungen werden konsequent paränetisch verstanden und als verbindlich angesehen, weswegen aus dem Alten Testament zahlreiche Beispiele für rechte Lebensweise aufgegriffen sind (9,2–12,8; 17,1–19,1). Bedeutung besitzt das Alte Testament auch für die priesterliche Ordnung der Gemeinde. So wird in Kap.40–44 eine christliche Priester- und Kultordnung nach dem Modell der levitischen Bestimmungen der Tora entwickelt.

3.1.2 Die Ignatiusbriefe gehen sehr viel stärker von dem Verheißungscharakter aus, wobei das Evangelium den Propheten eindeutig übergeordnet ist (vgl. Smyrn 7,2). Hier gilt der Grundsatz: „das Christentum hat nicht auf das Judentum hin geglaubt, sondern das Judentum auf das Christentum hin“ (Magn 10,3; vgl. Phld 6,1). Insofern ist auch Jesus Christus und der durch ihn begründete Glaube die maßgebende „Urkunde“ (τὰ ἀρχεῖα, Phld 8,2–9,2). War bisher das Alte Testament die Bibel der Kirche, so zeichnen sich hier die Ansätze für eine eigene Heilige Schrift ab, obwohl es zunächst noch um die christliche Botschaft geht.

3.1.3 Während der 1. Klemensbrief das Alte Testament der Christusoffenbarung zuordnet und Ignatius das Alte Testament als Verheißung von Jesus Christus her deutet, versteht der Barnabasbrief das Alte Testament als einen Text, der keine Funktion und Bedeutung mehr in sich selbst hat, der vielmehr mit dem christlichen Glaubensverständnis gleichgesetzt und deshalb auch konsequent in diesem Sinn interpretiert wird. Insofern gilt: „Das Testament jener ist auch das unsere“ (ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν, 4,6d). Die Methode, mit der die Schrift ausgelegt wird, ist die der unmittelbaren Anwendung auf die Situation der Christen, was weithin mit Hilfe der Allegorese erfolgt (vgl. nur 8,1f. 5f; 9,7–9; 11,1–12,11; aber auch 10,1–12 u.ö.).

3.2 Schöpfungstheologische Aussagen

3.2.1 Im 1. Klemensbrief fällt die schöpfungstheologische Argumentation besonders auf. Die Ermahnungen werden nicht nur von den alttesta-

mentlichen Geboten her, sondern vor allem von der Schöpfung her begründet; so 14,3: „Laßt uns gütig gegeneinander sein, entsprechend der Barmherzigkeit und Milde unseres Schöpfers“, was an Lk 6,35f par erinnert. Die Schöpfungsthematik nimmt auch sonst einen breiten Raum ein, so wird in 19,2–20,12 der Blick auf die geschöpfliche Wirklichkeit gerichtet, wobei stoischer Einfluß bei den Aussagen nicht zu verkennen ist. Auch in 33,2–6 kommt der Verfasser ausführlich auf die Schöpfungswerke zu sprechen, hier vor allem in Anlehnung an den biblischen Schöpfungsbericht. Schließlich wird in dem großen Schlußgebet in 60,1 auf die Schöpfung und die ewige Ordnung der Welt Bezug genommen. Die Schöpfungstheologie gewinnt dadurch ein Gewicht, wie das im Neuen Testament, aber auch sonst in den Apostolischen Vätern nicht der Fall ist.

3.2.2 In eine gewisse Nähe des 1. Klemensbriefes rückt nur der Hirte des Hermas, der in Vis I 3,4 einen Hymnus zitiert, in dem Schöpfung und Kirche miteinander in Beziehung gesetzt sind, und der in Mand I 1f sein erstes Gebot schöpfungstheologisch begründet. Doch besitzt die Schöpfungstheologie hier längst nicht die Bedeutung, die ihr im 1. Klemensbrief zukommt.

3.3 Das christologische Bekenntnis

3.3.1 Hinsichtlich des christologischen Bekenntnisses enthalten die Apostolischen Väter Traditionen, die auch im Neuen Testament begegnen oder demgegenüber nur geringfügig abgewandelt sind. So wird in Barn 5,6b; Polyk 7,1 Bezug genommen auf die Fleischwerdung, in 1 Klem 7,4; Barn 5,1.13f; Polyk 8,1 auf die Sühnefunktion des Todes Jesu oder allgemein auf sein Leiden. In 1 Klem 36,1 wird die hohepriesterliche Funktion Jesu berücksichtigt. Bemerkenswert ist auch, daß in 1 Klem 32,4 und Polyk 8,1 die Rechtfertigungslehre wenigstens gestreift wird.

3.3.2 Eine große Zahl von bekenntnisartigen christologischen Formulierungen findet sich in den Briefen des Bischofs Ignatius von Antiochien. Ignatius greift dabei zweifellos auf ältere Tradition zurück, so etwa in Magn 11,1b: Trall 9,1; Smyrn 1,1b.2, wobei nur gegenüber doketischer Tendenz das „wahrhaft“ (ἀληθῶς) des Menschseins und des Leidens besonders betont wird. Gleichzeitig läßt sich bei ihm eine interessante Weiterentwicklung beobachten. So heißt es bei den teils überkommenen, teils abgewandelten und auf die Taufe bezogenen Motiven in Eph 18,2: „Denn unser Gott, Jesus, der Christus, wurde von Maria im Schoße getragen, (gezeugt) nach Gottes Heilsplan aus Davids Samen und aus heiligem Geist; er wurde geboren und getauft, um durch sein Leiden das Wasser zu

heiligen“ (ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκουφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου· ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρσῃ). Was dabei auffällt, ist vor allem die Verwendung der Gottesprädikation für Jesus Christus. Das ist noch prägnanter in Eph 7,2: „Einer ist Arzt, aus Fleisch zugleich und aus Geist, gezeugt und ungezeugt, im Fleisch erschienener Gott, im Tod wahrhaftiges Leben, aus Maria sowohl wie aus Gott, zuerst leidensfähig und dann leidensunfähig, Jesus Christus, unser Herr“ (εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν). Hier stehen die Wendung „im Fleisch erschienener Gott“ und „aus Gott“ merkwürdig unverbunden nebeneinander. Das hängt zusammen mit der Übertragung der ehemals aus hebräischen Denkvoraussetzungen formulierten Bekenntnisaussagen in hellenistische Kategorien, wobei an die Stelle der Repräsentationsauffassung nun ansatzweise eine modalistische Vorstellung von der wesensmäßigen Gegenwart Gottes tritt (vgl. *Reinhard Hübner*). Das gilt auch für den Text in 19,1–3: „Es blieb dem Fürsten dieser Welt die Jungfrauschaft Marias und ihre Niederkunft verborgen, ebenso auch der Tod des Herrn ... Ein Stern erstrahlte am Himmel, heller als alle Sterne, und sein Licht war unaussprechlich und seine Neuheit erregte Befremden ... Die Unwissenheit wurde beseitigt, die alte Herrschaft ausgerottet, als Gott in Menschengestalt erschien zu neuem, ewigem Leben (θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενος εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς)“. Es geht dem Verfasser darum, sowohl Jesu Menschsein als auch sein göttliches Wesen herauszustellen. Die ignatianische Theologie insgesamt ist von dieser Christologie geprägt; in Menschwerdung und Tod Jesu ist das Heil begründet. In der Nähe dieser Konzeption stehen Aussagen des 2. Klemensbriefes in 1,1; 9,5.

3.3.3 Eine interessante altertümliche Konzeption der Christologie läßt sich im Hirten des Hermas erkennen. Dort wird in Sim V 6,4b–8 eine Geistchristologie vertreten, wonach Gott „den präexistenten Heiligen Geist, der die ganz Schöpfung erschaffen, im Fleisch, das er erwählt hatte, wohnen ließ“ (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ πρόον, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατώκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἠβούλετο), was Jesus als „Sohn Gottes“ ausweist; vgl. auch Sim V 5,2, wo die allerdings nicht in allen Handschriften belegte Wendung vorkommt: „Der Sohn ist der Heilige Geist“ (*filius autem spiritus sanctus est*, vgl. *Dibelius, Brox* z.St.).

3.4 Die Ekklesiologie

3.4.1 Bei den Apostolischen Vätern begegnet eine Reihe von ekklesiologischen Motiven, die aus dem Neuen Testament bekannt sind. So neben dem Begriff „Ekklesia“ die Bezeichnungen die „Berufenen“, die „Geheiligten“, die „Auserwählten“, die „in der Fremde“ leben (vgl. nur 1 Klem Präskript und Polyk Präskript). Dazu kommt die Vorstellung von der Kirche als „Bau“ (vgl. Hermas Vis III; Sim IX), als „Leib“ (vgl. 2 Klem 14,2) oder als „Tempel“ (Barn 16,1–8). Was auffällt, ist die Tatsache, daß der 1. Klemensbrief trotz seiner Anlehnung an die alttestamentliche Priesterordnung keine tempelbezogene Ekklesiologie kennt.

3.4.2 Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang die Briefe des Ignatius. Es geht ihm um die irdische Kirche als Abbild und Teil der himmlischen Wirklichkeit. Der erstmals bei ihm in Smyrn 8,2 auftauchende Begriff der „katholischen“, d.h. „allumfassenden Kirche“ (καθολικὴ ἐκκλησία) bezeichnet hier die Zusammengehörigkeit der sichtbaren und der unsichtbaren Heilsgemeinschaft (vgl. Trall 5,2; Röm 5,3). Insofern ist die Kirche zugleich Abbild als auch Teil der himmlischen Wirklichkeit (Eph 4,2; Trall 11,2). Die Einheit, zu der aufgerufen wird, ist die Einheit mit dem Unsichtbaren, und sie konkretisiert sich in der sichtbaren Einheit mit dem Bischof und seinen Presbytern (vgl. Eph 2,2; 4,1f; 5,1–3; Magn 6,1–7,2; 13,1f; Trall 2,2f; Phld 4; 7,1b.2; Smyrn 8,1–9,1). In diesem Sinne ist bei Ignatius auch die Tempelvorstellung verwendet, einschließlich des Motivs vom Opferaltar (vgl. Eph 9,1f; 15,3; Magn 7,2). Indem die Kirche als Tempel Gottes den Geist empfangen hat, besitzt sie Unsterblichkeit (Eph 17,1). Die Ekklesiologie ist hier ganz eng mit der Christologie verbunden, und daraus leitet Ignatius dann auch seine Kirchenordnung ab (vgl. 4.1.4).

3.4.3 Erwähnung verdient noch die mit Ignatius verwandte Ekklesiologie in 2 Klem 14,1–5. Hier wird von der „ersten Kirche, der geistlichen“ gesprochen, „die vor Sonne und Mond geschaffen ist“. Diese Kirche wurde „im Fleisch Christi offenbart“ und hat in ihrer fleischlichen Existenz den Geist empfangen, daher ist dieses Fleisch Abbild des Geistes: „Denn dieses Fleisch ist der Antityp des Geistes“ (ἡ γὰρ σὰρξ αὐτῆ ἀντίτυπος ἐστὶν τοῦ πνεύματος). Hier sind Christologie und Ekklesiologie noch enger verbunden bzw. verschmolzen, als dies bei Ignatius der Fall ist.

3.5 Die Ethik und das Problem der zweiten Buße

3.5.1 Die ethischen Anweisungen nehmen in den Apostolischen Vätern einen relativ großen Raum ein. Das bedeutet umgekehrt aber nicht, daß die Ethik selbst theologisch sehr stark reflektiert wird. Es lassen sich zwei Hauptlinien verfolgen. Auf der einen Seite gibt es eine von der Schöpfung her begründete und am Alten Testament orientierte Ethik, wie das vor allem für 1 Klem 9,2–19,1 gilt. Daneben liegt eine die urchristliche Paränese weiterführende ethische Ermahnung vor, insbesondere in Gestalt der Zwei-Wege-Lehre, die in Did 1–6 und, damit eng verwandt, in Barn 18–21 vorliegt; der „Weg des Lebens“ und der „Weg des Todes“ werden hier einander gegenübergestellt. Eine christologisch begründete Ethik findet sich nur ansatzweise bei Ignatius in Eph 14,1f; Magn 1,2 oder in 2 Klem 3,3f. Eher wird schon auf Jesus als Vorbild hingewiesen, so z.B. 1 Klem 16,1–17. Im allgemeinen handelt es sich um eine Ethik, die bei aller Konsequenz keine extremen Forderungen aufstellt. Nur im Hirten des Hermas stoßen wir auf die Tendenz zu einer rigoristischen Ethik (vgl. Mand XII 3,2–4,6).

3.5.2 Was die Kirche in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts besonders beschäftigt hat, war das Problem einer erneuten Umkehr bzw. Buße. Die strikte Auffassung von Hebr 6,4–8, daß es bei Rückfall in den Unglauben keine weitere Umkehr mehr geben wird, war auf die Dauer nicht durchzuhalten. Der Abschnitt in 1 Klem 7,1–9,1 geht zwar von der einen grundlegenden Umkehr bei der Bekehrung aus, ermahnt aber zugleich zu erneuter Buße. In 2 Klem 8,1(2–6) kann es dann geradezu heißen: „Solange wir also auf Erden sind, laßt uns Buße tun“ (vgl. 9,8–11; 13,1; 17,1). Eine Sonderstellung nimmt in dieser Hinsicht der Hirte des Hermas ein. Das durchgängige Thema ist die Gelegenheit zu einer nur noch einmaligen neuen „Umkehr“ bzw. „Buße“ (*μετάνοια*). Nach Vis II 2,5; III 5,5 und besonders Mand IV 3,1–7 ruft der Verfasser in prophetischer Vollmacht die Christenheit dazu auf.

3.6 Die Eschatologie

3.6.1 Traditionelle, aus dem Urchristentum übernommene eschatologische Aussagen begegnen in den Apostolischen Vätern an mehreren Stellen. Besonders bezeichnend sind dafür das Schlußkapitel Did 16 und der Abschluß der Zwei-Wege-Lehre in Barn 21,1–6. Relativ häufig begegnen derartige Aussagen auch im 2. Klemensbrief, vgl. 5,5; 6,3.9; 9,1–6; 12,1–6; 16,3. Bei Ignatius finden sich nur einzelne eschatologische Aussa-

gen, wie z.B. Eph 11,1, da die eschatologische Thematik hier spürbar zurücktritt. Bei Polykarp fehlt sie nicht, wie 2,1.2a zeigt, nimmt aber ebenfalls keine zentrale Stellung ein.

3.6.2 Beachtenswert sind die eschatologischen Ausführungen im 1 Klemensbrief. In 23,5 und 24,1 setzt der Verfasser mit durchaus traditionellen Motiven über die kommende Parusie und die Auferstehung der Toten ein. Hiernach bringt er drei Beispiele für die künftige Auferstehung, zunächst Tag und Nacht (24,2f), dann Aussaat und Fruchtragen (24,4f) und an dritter Stelle das Beispiel des Vogels Phönix (25,1–5). Schließlich werden Schöpfung, Verheißung und Gericht Gottes miteinander verbunden (26,1–27,1). Hier ist der Versuch gemacht, auch mit einem aus der heidnischen Tradition stammenden Motiv die Auferstehungshoffnung zu umschreiben und zu verdeutlichen.

4. Kirchenordnung und Gottesdienst

4.1 Bemühungen um eine institutionalisierte Kirchenverfassung

4.1.1 Schon in den späteren Schriften des Neuen Testaments zeichnet sich die Tendenz zur Institutionalisierung der kirchlichen Ordnung ab. Am deutlichsten ist das in den Pastoralbriefen, wo die Presbyterialverfassung mit der Funktion eines Episkopos verbunden worden ist (vgl. § 22). Bei den Apostolischen Vätern stehen sich in dieser Hinsicht ganz verschiedene Modelle gegenüber.

4.1.2 Ein sehr altes Modell begegnet in Did 11–13, wo noch mit dem Wirken charismatischer Apostel und Propheten gerechnet wird und Regelungen für das Verhalten gegenüber diesen Charismatikern aufgestellt werden, sowohl im Blick auf ihren vorübergehenden Aufenthalt als auch im Blick auf ihr Ansässigwerden. In 15,1 zeichnet sich demgegenüber eine neue Entwicklung ab, sofern hier die Gemeinden aufgefordert werden, sich „Episkopen und Diakone“ zu wählen, die den „Dienst von Propheten und Lehrern“ übernehmen sollen (*χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ... ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσιν καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων*). Das bedeutet konkret, daß die Zeit der charismatischen Gemeindeleitung zu Ende geht und daß an deren Stelle eine neue Ordnung gefunden werden muß. Beachtenswert ist, daß der Verfasser des Hirten des Hermas noch mit einem prophetischen Anspruch auftritt.

4.1.3 Im 1. Klemensbrief wird sowohl für Rom als auch für Korinth eine Presbyterialverfassung vorausgesetzt. Der Brief ist ja veranlaßt durch einen

Vorgang in Korinth, bei dem ein Presbyter seines Amtes enthoben worden ist, was der Schreiber als eine dem Amt unangemessene Entscheidung ansieht (vgl. 44,1–47,7). Die Begrifflichkeit ist noch variabel. In der Regel wird von „Presbytern“ (πρεσβύτεροι, 1,3; 21,6; 44,5 u.ö.) gesprochen, daneben aber auch von „Vorstehern“ (ἡγούμενοι, 1,3; προηγούμενοι, 21,6) und von „Episkopen“ (ἐπίσκοποι, 42,4f); doch handelt es sich dabei um parallele Bezeichnungen für das Presbyteramt. Die amtliche Funktion, die nach 44,1–5 unantastbar ist, wenn sie unter Zustimmung der Gemeinde erfolgte, wird dabei als „Aufseheramt“ bezeichnet (ἐπίσκοπή, 44,1.4). Die Vorrangstellung eines Einzelnen, wenn auch nur als *primus inter pares*, zeichnet sich im Rahmen dieser Ordnung an keiner Stelle ab; es wird eine gemeinschaftliche Leitung der Gemeinde und ihrer Gottesdienste vorausgesetzt. Allerdings wird durch die in ihren organisatorischen Konsequenzen noch nicht reflektierte Übernahme der alttestamentlichen Funktionen des Hohenpriesters, der Priester und der Leviten ein Neuansatz für das Verständnis von Ämtern geschaffen, was für die spätere Entwicklung von erheblicher Bedeutung gewesen ist (40,1–5). Auf diese Weise wird nun Christus als Hoherpriester (36,1) angesehen, und die Episkopen und Diakone werden den Priestern und den Leviten gleichgestellt; darüber hinaus wird hier eindeutig zwischen Amtsträgern und Laien unterschieden (in 1 Klem 40,5c kommt erstmals der Begriff ὁ λαϊκός vor).

4.1.4 Sehr viel weiter fortgeschritten ist der Ausbau der Kirchenverfassung in den Ignatiusbriefen. Dabei darf man nicht übersehen, daß die von Ignatius vertretene bischöfliche Struktur der Kirche in erster Linie von seiner Ekklesiologie her verstanden werden muß; sie besitzt deshalb weniger einen rechtlichen als einen theologischen Charakter. Für Ignatius ist es eindeutig, daß der „Episkopos“ (ἐπίσκοπος) – hier kann man das Wort auch schon mit „Bischof“ übersetzen – den Presbytern und den Diakonen übergeordnet ist. Das Presbyterium ist nach Eph 4,1 „mit dem Bischof so verbunden wie Saiten mit einer Zither“ (οὕτως συνήρμωσται τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χορδαὶ κιθάρας). Ignatius vergleicht daher das Verhältnis zwischen Bischof und Presbyterium mit dem Verhältnis zwischen Jesus Christus und den Aposteln (vgl. Magn 6,1; Smyrn 8,1). Ohne den Bischof und seine Presbyter darf in der Kirche nichts unternommen werden (Magn 7,1; Phld 7,2), weil nur so die Einheit der Kirche gewahrt bleibt. Damit sind Ansätze gegeben, die sich im Bereich der Kirchenverfassung alsbald auch anderswo durchsetzten.

4.2 Gottesdienstliche Traditionen

Ohne auf gottesdienstliche Motive einzugehen, die in einem bestimmten Kontext verarbeitet sind, sollen hier Textabschnitte berücksichtigt werden, die speziell der liturgischen Ordnung gewidmet sind.

4.2.1 An erster Stelle ist Did 7–10 und 14 zu erwähnen. Im Blick auf Taufe (Kap. 7), Fasttage (8,1), Gebet (8,2f), Eucharistie (9,1–10,7) und Salböl (10,8) werden konkrete Anweisungen gegeben und liturgische Texte zitiert. Besonders die Gebete, die in den Zusammenhang der Eucharistiefeyer gehören, sind liturgiegeschichtlich höchst aufschlußreich. Hier sind alte Traditionen festgehalten, die in die frühchristliche Zeit zurückreichen. In Kap. 14 wird eine Anweisung über den „Herrentag“ (κυριακὴ κυρίου) gegeben, wobei wiederum die Eucharistiefeyer im Blickfeld steht; in diesem Zusammenhang taucht erstmals der Begriff „Opfer“ (θυσία) für das Herrenmahl auf.

4.2.2 Der 1. Klemensbrief enthält ebenfalls wichtige liturgische Texte. Dazu gehört in 34,6 das Sanctus (Trishagion), und zwar in seiner später verwendeten liturgischen Gestalt, allerdings ohne das Benedictus. Hinzu kommt 59,2–60,3 ein ausgeführtes Allgemeines Kirchengebet, das in 59,2f mit dem Lobpreis beginnt, in 59,4–60,3 die Bitte um Beistand und Sündenvergebung anschließt, dann in 60,4–61,2 die Bitte um Frieden und rechte Ausübung der weltlichen Gewalt folgen läßt und in 61,3 mit einer Doxologie abschließt. Zumindest die Struktur, vermutlich aber auch zahlreiche Einzelelemente reichen dabei in eine ältere Zeit zurück.

4.2.3 Erwähnung verdienen in diesem Zusammenhang noch die Aussagen über die Eucharistiefeyer bei Ignatius. Von seiner Ekklesiologie her ist es eindeutig, daß die Leitung in der Hand des Bischofs bzw. eines von ihm beauftragten Presbyters liegen muß (Smyrn 8,1f). Die eucharistischen Gaben versteht Ignatius als Teilhabe am „Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus“ (σὰρξ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, Smyrn 7,1). Insofern spricht er dann in einer zweifellos gefährlichen Formulierung davon, daß das gebrochene Brot „Medizin der Unsterblichkeit“ sei, nämlich „Gegengift, um nicht mehr zu sterben, sondern zu leben in Jesus Christus allezeit“ (φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός, Eph 20,2c). Doch gilt das nicht im Sinne der Selbstwirksamkeit des Sakraments, sondern unter der Voraussetzung von Glaube, Liebe und Einheit mit dem Bischof, darf daher nicht überbetont werden. Immerhin zeichnen sich hier Weichenstellungen für eine Interpretation ab, die von dem ursprünglichen Herrenmahlsverständnis erheblich abweichen und sich an den eucharistischen Elementen orientieren (was durch die deuterojohanneische Tradition in Joh 6,51c–58 vorbereitet ist).

5. Das Verhältnis der Apostolischen Väter zu den neutestamentlichen Schriften

Abschließend sind noch einige grundsätzliche Erwägungen notwendig, die die Stellung der Schriften der Apostolischen Väter betreffen. Sie beziehen sich auf die zeitliche und die sachliche Zuordnung.

5.1 Der 1. Klemensbrief ist um 96 n. Chr., also noch im 1. Jahrhundert entstanden. Mit dieser Feststellung verbindet sich die Frage, nach welchem Kriterium dieser Brief aus dem Kanon ausgeschlossen blieb, während andere gleichzeitig oder später entstandene Schriften als kanonisch angesehen worden sind. Nun gab es zwar im 2. und 3. Jahrhundert Tendenzen, auch den 1. Klemensbrief unter die kanonischen Schriften aufzunehmen; so ist er beispielsweise im Codex Alexandrinus (A) mitberücksichtigt, und Euseb berichtet, daß der Brief noch in seinen Tagen in vielen Kirchen zur Verlesung beim Gottesdienst gelangt ist (HE III 16). Diese Praxis setzte sich aber nicht durch. Das lag möglicherweise schon an der ungewöhnlichen Länge des Schreibens, die diesem Brief ein Übergewicht gegeben hätte, das ihm gegenüber anderen Schriften nicht zukam. Der entscheidende Grund ist offensichtlich aber der bereits erwähnte Rückbezug auf autoritative Tradition gewesen. Im Unterschied zu den in das Neue Testament aufgenommenen Briefen, die entweder ursprüngliche apostolische Tradition sind oder apostolische Tradition fixieren wollen, versteht der Verfasser des 1. Klemensbriefes sein Schreiben so, daß er auf dem Zeugnis der Apostel aufbaut und dieses weiterführt. So wird in 42,1–4 zwischen den Aposteln und den von ihnen eingesetzten „Episkopen und Diakonen“ unterschieden (vgl. 44,1f), und in 47,1 auf den „Brief des seligen Apostels Paulus“ verwiesen (ἐπιστολή τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου). Der Verfasser will nicht selbst ein Zeuge der apostolischen Tradition sein, hat insofern auch keinerlei Anspruch erhoben, daß seine Schrift als gleichrangig angesehen wird. Das gilt ebenso für die Ignatiusbriefe und für die sonstigen hierher gehörenden Briefe sowie für den Hirten des Hermas.

5.2 Umgekehrt stellt sich aber die Frage, warum die Didache nicht in den Kanon aufgenommen wurde, zumal sie sehr früh als „Lehre der Apostel“ (διδαχὴ τῶν ἀποστόλων) bezeichnet worden ist. Dabei spielte möglicherweise schon der formale Charakter eine Rolle. Sie fügte sich nicht in eine der Gattungen der ins Neue Testament aufgenommenen Schriften ein; ihr fehlte ein entsprechender brieflicher Rahmen mit gleichzeitigem Hinweis auf den apostolischen Ursprung. Da sie aber offensichtlich eine wichtige Stellung in der katechetischen Unterweisung besaß, wurde sie als eine sekundäre Zusammenfassung der apostolischen Unterweisung angesehen und in diesem Sinn weitergegeben.

5.3 Bei der späteren Entscheidung über die Zugehörigkeit zum neutestamentlichen Kanon spielten formale und inhaltliche Kriterien eine Rolle. Es ging ja darum, die älteste schriftliche Tradition gegenüber jüngeren Schriften abzugrenzen. Dabei hat die Herkunft aus apostolischer Zeit eine entscheidende Rolle gespielt. Insofern war die Zuschreibung an Repräsentanten der Frühzeit nicht ohne Bedeutung, aber keinesfalls das ausschließliche Kriterium (vgl. die Behandlung des Petrus-Evangeliums). Deshalb wurden Texte, die eindeutig jünger waren, beiseite gelassen, auch wenn sie für Gottesdienst und Unterweisung eine gewisse Bedeutung hatten. Im übrigen waren in der Zeit der Apostolischen Väter neue Themen und neue theologische Konzeptionen entstanden, die sich nicht mehr mit der ursprünglichen Überlieferung gleichsetzen ließen. Immerhin wurden Schriften aus der Übergangszeit aufbewahrt und sind dann später zur Gruppe der Apostolischen Väter zusammengefaßt worden.

§ 45 Rückblick auf die Theologiegeschichte des Urchristentums

1. Die Funktion einer urchristlichen Theologiegeschichte

Eine Theologiegeschichte des Urchristentums hat die Aufgabe, die Vielfalt der neutestamentlichen Überlieferung darzustellen. Dabei geht es um die wesentlichen Traditionslinien und um die einzelnen, klar erkennbaren theologischen Konzeptionen.

1.1 Indem die ganze Breite der urchristlichen Überlieferungen aufgezeigt wird, soll sichtbar gemacht werden, was alles an Elementen und Motiven von Bedeutung ist. Dabei handelt es sich teilweise um Überlieferungsgut, das nur im Ansatz theologisch durchreflektiert ist, gleichwohl klare Konturen erkennen läßt. Ausgehend von Jesu Botschaft und Wirken und dem Osterzeugnis der Jünger haben sich unterschiedliche Verkündigungstraditionen ergeben, die sich teilweise gegenseitig beeinflussen haben oder auch miteinander verbunden worden sind.

1.2 Die grundlegenden Überlieferungen haben sich in einzelnen theologischen Entwürfen verdichtet, die je für sich Beachtung verdienen. Am frühesten begegnet uns das in den Paulusbriefen. Das fand seine Fortsetzung in der Paulusschule und parallel dazu im außerpaulinischen Bereich des hellenistischen Judenchristentums. Von besonderer Bedeutung wurde die Zusammenfassung von Logien und Erzählungen in den Evangelien-schriften. Die synoptischen Evangelien enthalten bei aller Gemeinsamkeit eine je eigene Gesamtkonzeption. Sehr viel eigenständiger ist die Jesus-tradition im Johannesevangelium theologisch verarbeitet.

1.3 In ihrer Vielfalt machen die vorliterarischen Traditionen und die schriftlichen Entwürfe deutlich, wie unterschiedlich die christliche Botschaft schon in ältester Zeit artikuliert und weitergegeben worden ist. Diese Vielfalt enthält durchaus die Tendenz zu divergierender Ausbildung christlicher Identität und konnte gegebenenfalls zu unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen führen (vgl. *Ernst Käsemann*); sie kann andererseits aber auch ein legitimes Modell für eine vielfältige Interpretation der christlichen Botschaft in der Kirche sein, was allerdings davon ab-

hängt, daß gleichzeitig die Gemeinsamkeit und Einheit des Zeugnisses bedacht wird.

1.4 Die Darstellung der Vielfalt neutestamentlicher Überlieferungen ist jedoch nur eine Teilaufgabe der Theologie des Neuen Testaments. Sie zeigt, wie die christliche Botschaft unter verschiedenen Voraussetzungen in dem jeweiligen Kontext Ausdruck gefunden hat. Sie beantwortet aber nicht die Frage, wie diese unterschiedlichen Konzeptionen innerlich zusammenhängen. Zweifellos wird bereits bei einer theologiegeschichtlichen Darstellung deutlich, welche Grundelemente sich in allen Traditionen durchhalten. Aber es wird nicht klar, ob und wie die zum Teil divergierenden Linien zusammengehören und wie Spannungen zu bewerten sind. Gleichwohl ist eine theologiegeschichtliche Betrachtung der neutestamentlichen Überlieferung unerlässlich. Erst wenn die ganze Vielfalt aufgezeigt ist, kann nach der Einheit weitergefragt werden.

2. Die vorliterarische Epoche

2.1 Die Jesustradition und ihre Rezeption

2.1.1 Daß Worte Jesu und Erzählungen über sein Tun schon zu seinen Lebzeiten weitergegeben und im Zusammenhang mit der Jüngerabsendung auch ansatzweise gesammelt worden sind, ist überwiegend wahrscheinlich. Jesu Verkündigung war mündliche Botschaft und sollte im Sinne der Proklamation der anbrechenden Gottesherrschaft auch mündlich weitergegeben werden. Von seinem eigenen Wirken her lag jede Tendenz zur schriftlichen Fixierung völlig fern.

2.1.2 Auch dort, wo die vorösterliche Jesustradition sehr bewußt christologisch rezipiert wurde, bestand zunächst keinerlei Veranlassung zu ihrer Verschriftlichung. Im Gegenteil: In den ersten Jahrzehnten ist diese Tradition schrittweise gesammelt worden, aber ihre Tradierung blieb eine mündliche. Nur sehr zögernd hat man damit begonnen, Jesusüberlieferung auch schriftlich festzuhalten, und das geschah wohl vor allem im Zusammenhang mit dem Übergang vom aramäischen in den griechischen Sprachbereich. Bei einer Sammlung wie der Logienquelle kann man noch gut erkennen, daß hier Traditionsgut aus dem Bereich der aramäisch sprechenden Gemeinde von der griechisch sprechenden Gemeinde bereits in schriftlicher Gestalt übernommen worden ist. Zugleich läßt sich feststellen, daß die Stoffe der Logienquelle weitgehend den Charakter ihrer mündlichen Tradierung bewahrt haben, da die Verschriftlichung zunächst nur festhielt, was überkommen war. Erst im Bereich der hellenistisch-

judenchristlichen Gemeinde ist es dann auch zu einer redaktionellen Rahmung und alsbald zur redaktionellen Konzeption von Evangelienchriften gekommen.

2.2 Kerygma, Paränese und liturgische Überlieferung

2.2.1 Nicht nur die Jesusworte und die Erzählungen über sein Handeln oder über sein Leiden und seine Auferweckung sind anfangs mündlich weitergegeben worden, sondern ebenso die bekenntnisartige und kerygmatische Tradition der Urgemeinde. Daß wir in den späteren neutestamentlichen Schriften so viele festgeprägte Begriffe, weitverbreitete Motive und formelhafte Glaubensaussagen erkennen können, ist ein Hinweis darauf, daß es einen Grundbestand an genuin christlicher Überlieferung gab, der in der vorliterarischen Epoche bereits eine normative Funktion besaß. Nicht zufällig bezieht sich Paulus bei Streitfragen auf geprägte Tradition, an der er Verkündigung, Glauben und Handeln der Gemeinde mißt. Damit war neben der Jesustradition auch eine spezifische Grundlage für das christliche Bekenntnis und die christliche Verkündigung gegeben.

2.2.2 Bei Paulus und in den nachpaulinischen Schriften gibt es relativ viel paränetische Stoffe, die bei aller Selbständigkeit der Verwertung ebenso in ihrer Struktur wie in ihrer Zielsetzung übereinstimmen. Das zeigt, daß bereits in der vorliterarischen Epoche auch im Blick auf die christliche Lebensgestaltung eine spezifische Tradition entstanden ist. Sie hatte keinerlei gesetzlichen Charakter, sondern diente der Orientierungshilfe bei der Praktizierung des Liebesgebotes.

2.2.3 Neben der kerygmatischen und der paränetischen Überlieferung ist auch gottesdienstliche Überlieferung nachweisbar. Zwar erfahren wir insgesamt über den Gottesdienst der frühesten Zeit wenig, aber es sind einige sehr wichtige Stücke festgehalten worden, so die Einsetzungsberichte für das Herrenmahl, einzelne Tauftraditionen, eine Reihe von Hymnen, Gebetsrufe, doxologische Formeln, die für den charismatisch geprägten Gottesdienst der Frühzeit charakteristisch sind, bis hin zu entfalteten liturgischen Texten bei den Apostolischen Vätern.

3. Die literarischen Dokumente der apostolischen Zeit

3.1 Vorstufen der Evangelien

3.1.1 Man kann davon ausgehen, daß die Leidensgeschichte Jesu von Anfang an im Zusammenhang erzählt wurde und daß es dabei auch relativ früh zu einer schriftlichen Fixierung gekommen ist. Das geht einerseits aus der Parallelität zwischen der markinischen und der johan-neischen Leidensgeschichte, andererseits aus dem Charakter von Mk 14,1–16,8 gegenüber dem sonstigen redaktionell stark bearbeiteten Evangelium hervor. Es ist überwiegend wahrscheinlich, daß eine Verschriftlichung der Passions- und Ostergeschichte noch in der apostolischen Zeit, also vor Mitte der sechziger Jahre erfolgte.

3.1.2 Auch die bereits erwähnte Logienquelle dürfte gegen Ende dieser Zeit ihre schriftliche Gestalt angenommen haben, zunächst im aramäischen, dann überarbeitet im hellenistisch-judenchristlichen Bereich der Urchristenheit. Wieweit auch andere kleinere Sammlungen mit Gleichnissen, Jesusworten und Erzählungen schon verschriftlicht waren und in diese Zeit gehören, ist sehr schwer zu sagen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß nicht von vornherein mit einer literarischen Gestaltung zu rechnen ist, sondern der Übergang von der mündlichen zur schriftlichen Tradition sich in der vorläufigen Weise einer bloßen schriftlichen Fixierung vollzogen hat.

3.2 Die Paulusbriefe

Die einzigen uns in ursprünglicher schriftlicher Gestalt erhaltenen Dokumente aus der apostolischen Zeit sind die sieben zweifellos authentischen Briefe des Apostels Paulus. Das gilt unabhängig von der Frage, ob es sich um einheitliche Texte oder um nachträgliche Briefkompositionen handelt wie etwa beim 2. Korintherbrief (von eventuellen Zusätzen in einzelnen Briefen abgesehen).

3.2.1 Daß es sich dabei um die ältesten schriftlichen Zeugnisse des Christentums handelt, verdient besondere Beachtung. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß auch für Paulus die mündliche Proklamation und Traditionsweitergabe im Vordergrund stand und er nur aus Gründen einer häufig nicht möglichen unmittelbaren Kommunikation mit seinen Gemeinden von der brieflichen Mitteilungspraxis Gebrauch gemacht hat. Es war nicht seine Absicht, apostolische Tradition schriftlich weiterzugeben. Es war auch nicht seine Absicht, die eigene Verkündigung und

Theologie schriftlich festzuhalten. Wenn Paulus im Römerbrief in einem relativ breiten Umfang Grundzüge seiner Verkündigung darstellt, dann nur, um die römische Gemeinde darüber in ein klares Bild zu setzen. Immerhin ist durch den grundsätzlichen Charakter seiner Briefe ein Anfang zur Verschriftlichung gemacht, und nicht zufällig wurden sie abgeschrieben und weiterverbreitet.

3.2.2 Daß die Paulusbriefe für uns als literarische Dokumente der apostolischen Zeit eine eminente Bedeutung haben, steht nicht in Frage. Es sind zweifellos die ältesten schriftlichen Zeugnisse innerhalb des Neuen Testaments. Diese Briefe sind aus dem lebendigen Kontakt des Apostels mit seinen Gemeinden entstanden. Dabei hat er vorgegebene Tradition verarbeitet, vor allem aber die Botschaft interpretiert und appliziert.

4. Die literarischen Überlieferungen der nachapostolischen Zeit

Mit dem Tod der Apostel Petrus und Paulus und des Herrenbruders Jakobus in den sechziger Jahren ist die grundlegende apostolische Zeit zu Ende. Die weitere Entwicklung des Urchristentums bis zur Jahrhundertwende ist daher als nachapostolisch zu bezeichnen. Das entscheidende Kennzeichen dieser Periode ist das Bemühen, Überlieferung aus der apostolischen Zeit zu fixieren und bis zu einem gewissen Grad situationsbedingt zu aktualisieren.

4.1 Die Briefliteratur

4.1.1 Bei den deuteropaulinischen Schriften ist eine doppelte Tendenz erkennbar. Auf der einen Seite wollen sie ursprüngliche Paulustradition festhalten, auf der anderen Seite stehen sie vor Herausforderungen der eigenen Zeit und bemühen sich deshalb, die Überlieferung teilweise neu zu deuten und anzuwenden. Das zeigt sich in unterschiedlicher Weise in den drei Traditionssträngen der Paulusschule beim 2. Thessalonicherbrief, beim Kolosser- und Epheserbrief und bei den Pastoralbriefen. Daß die Distanz zu Paulus in den Pastoralbriefen sowohl hinsichtlich des Verkündigungs- und Glaubensverständnisses als auch hinsichtlich der Gemeindeordnung schon erstaunlich groß ist, hebt die Tatsache nicht auf, daß diese Schriften in der Kontinuität der paulinischen Verkündigung stehen.

4.1.2 Bei den außerpaulinischen Schriften der nachapostolischen Zeit, die dem hellenistischen Judentum entstammen, zeigen sich sehr

unterschiedliche Voraussetzungen und Tendenzen. Gerade dadurch ergibt sich aber ein sehr aufschlußreiches Bild für die Vielfalt, die in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts lebendig war. Zum Teil gehen die Traditionen, auf die der Jakobusbrief, der 1. Petrusbrief, der Hebräerbrief oder die Johannesoffenbarung aufbauen, in die apostolische Zeit zurück, ohne daß hier eine exakte Zuweisung möglich ist. In ihrer uns vorliegenden Gestalt sind diese Schriften jedenfalls kennzeichnend für die nachapostolische Zeit. Daß nicht nur die Paränese des Jakobusbriefes, die Ermahnung zur Bewährung des Glaubens angesichts drohender Verfolgung im 1. Petrusbrief und das „Wort des Zuspruchs und der Ermahnung“ (λόγος παρακλήσεως) des Hebräerbriefes in einen brieflichen Rahmen eingeordnet worden sind, sondern daß darüber hinaus auch das prophetische Buch der Johannesoffenbarung einen brieflichen Rahmen erhalten hat, läßt erkennen, welche Bedeutung inzwischen der Brief für die urchristlichen Gemeinden und ihren Gottesdienst erlangt hatte. Das dürfte mit dem Gewicht zusammenhängen, das die Paulusbriefe alsbald nach dem Tod des Apostels erhalten haben, zumal sie schon zu seinen Lebzeiten in den Gemeinden verlesen und ausgetauscht worden sind und dadurch einen festen Platz im Gottesdienst bekommen hatten (vgl. 1 Thess 5,27; Kol 4,16).

4.2 Evangelien und Apostelgeschichte

4.2.1 Im Markusevangelium ist erstmals Jesustradition in größerem Umfang zusammengefaßt und unter redaktionelle Leitgedanken gestellt worden. Als „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“ trat dieses Evangelium offensichtlich im Gottesdienst an die Stelle, wo Jesusworte und Jesuserzählungen vorgetragen und die bereits fixierte Passionsgeschichte verlesen worden sind. Neben der apostolischen Verkündigung hatte die Jesustradition ja von Anfang an eine eigene Stellung. Das hat sich auch dann erhalten, als an die Stelle der mündlich weitergegebenen Jesustradition die Evangelien traten und an die Stelle der apostolischen Verkündigung die apostolischen Briefe. Was für Markus festzustellen ist, gilt entsprechend für die beiden anderen synoptischen Evangelien, nur daß sie noch wesentlich mehr Traditionsgut aufgenommen und ihre Evangelien-schriften nach anderen theologischen Gesichtspunkten gestaltet haben.

4.2.2 Indem Lukas ein Doppelwerk geschaffen hat, wollte er mit der Apostelgeschichte als Fortsetzung des Evangeliums eine Brücke schlagen zur Gegenwart der Gemeinden und zu den überlieferten apostolischen (bzw. nachapostolischen) Briefen. Mit diesem Bericht über die „Taten der

Apostel“ war ja ein Gesamtrahmen gegeben, um die Briefe der einzelnen Apostel in die Geschichte der christlichen Frühzeit einzuordnen.

4.2.3 Daß der Verfasser des Johannesevangeliums aufgrund der ihm vorgegebenen eigenständigen Tradition ein von den Synoptikern erheblich abweichendes Evangelium geschaffen hat, ist kennzeichnend für die nachapostolische Zeit, in der es zwar die Tendenz zur Vereinheitlichung gab – in diesem Sinne wollten Matthäus und Lukas ja das Markusevangelium erweitern und offensichtlich ersetzen –, in der jedoch die einzelnen Traditionsstränge ein so großes Eigengewicht besaßen, daß sie nebeneinander weiterbestanden. Gerade die johanneische Tradition besaß eine starke eigene Prägung, die sich auch noch in den deuterojohanneischen Schriften und in Zusätzen literarisch niedergeschlagen hat.

5. Schriften aus der Zeit des Übergangs zur Alten Kirche

5.1 Der Judasbrief und der 2. Petrusbrief sind in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen worden, weil man in ihnen Schriften aus der apostolischen Zeit sah, die gegen eine sich immer stärker durchsetzende Irrlehre Stellung nahmen; darüber hinaus wurde die christliche End-erwartung hervorgehoben. Aus theologiegeschichtlichen Gründen wird man jedoch sagen müssen, daß sie ihrerseits nicht mehr als Zeugnisse der apostolischen oder nachapostolischen Zeit gelten können, sondern in die Zeit des Übergangs zur Alten Kirche gehören. Das betrifft ebenso die späte Entstehung als auch die theologische Konzeption, die uns in diesen Schriften begegnet.

5.2 Die Schriften der Apostolischen Väter sind teilweise in der gleichen Zeit wie die genannten Spätschriften des Neuen Testaments oder wenig später entstanden. Sie sind zwar nicht in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen worden, stehen aber der urchristlichen Tradition durchaus noch nahe. Schon ihre formale Zuordnung zu der „christlichen Urliteratur“ macht das deutlich (*Overbeck*). Sodann finden sich hier Elemente, die theologisch in Zusammenhang mit der nachapostolischen Tradition stehen. Andererseits sind diese Schriften geprägt durch Auffassungen, die für das Urchristentum nicht mehr kennzeichnend sind. Außerdem beanspruchen sie selbst nur eine abgeleitete Autorität. So dient eine Berücksichtigung der Apostolischen Väter vor allem dazu, den Übergang zur Alten Kirche theologiegeschichtlich zu verdeutlichen.

5.3 Apokryphe Schriften mögen ihre Voraussetzungen in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts haben, sind aber als literarische Dokumente durchweg jünger. Hinzu kommt, daß sie einen erheblich anderen Charak-

ter haben, so daß sie mit den Traditionen der neutestamentlichen Spätschriften und den Apostolischen Vätern nicht gleichgestellt werden können. Sehr viel eher bestehen Zusammenhänge mit den Gegnern, die schon in urchristlicher Zeit aufgetreten sind. Die Apokryphen haben theologisch keinen maßgebenden Charakter, weder im unmittelbaren noch im abgeleiteten Sinn, bleiben daher in einer Theologiegeschichte des Urchristentums unberücksichtigt.

6. Die Frage nach der Einheit der neutestamentlichen Theologie

Mit dem Nachweis einzelner theologischer Konzeptionen und ihres theologiegeschichtlichen Ortes ist die Aufgabe einer neutestamentlichen Theologie noch nicht hinreichend durchgeführt. Es bedarf, wie schon angedeutet, einer Antwort auf die Frage nach der inneren Einheit.

6.1 Die Einheit kann nur Einheit in der Vielfalt sein. Das besagt, daß die Ergebnisse der Theologiegeschichte des Urchristentums Voraussetzung sind und in eine Darstellung der Einheit eingearbeitet werden müssen. Eine solche Darstellung hat die gemeinsamen Elemente aufzuzeigen, ohne die Spannungen dabei zu nivellieren.

6.2 Die Frage nach der Einheit des Neuen Testaments muß in einer systematischen Weise angegangen werden, bei der die vielfältigen Einzellemente zu berücksichtigen und miteinander in Beziehung zu setzen sind. Das ist nur bei einer thematischen Anordnung möglich. Es wird dort vor allem darum gehen, die gemeinsame Grundintention in den unterschiedlichen Konzeptionen zu erkennen und aufzuzeigen. Das soll die Aufgabe des zweiten Bandes der vorliegenden neutestamentlichen Theologie sein.

Anhang

Literaturübersichten
Register

Literaturübersichten

Bei der anschließend genannten Literatur ist keine Vollständigkeit angestrebt. Es soll lediglich ein Bild von der Breite der Diskussion gegeben werden unter besonderer Berücksichtigung der theologisch relevanten Veröffentlichungen. Eigene Vorarbeiten sind jeweils an den Anfang gestellt (sie werden zu einem größeren Teil in zwei Sammelbänden in WUNT erscheinen). Es folgen forschungsgeschichtlich besonders wichtige Beiträge aus älterer Zeit. Die Abgrenzung zur neueren Literatur liegt in der Mitte des 20. Jahrhunderts und fällt mit dem Erscheinen von Bultmanns *Theologie des Neuen Testaments* zusammen. Theologien und Kommentare werden in der Regel nur einmal genannt, Aufsätze und Wörterbuchartikel sind nur in bestimmten Fällen erwähnt; berücksichtigt sind vor allem monographische Darstellungen.

Zu § 1: Die Aufgabenstellung

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Exegese, Theologie und Kirche, in: ZThK 74 (1977) S. 25–37
- Exegese und Fundamentaltheologie, in: ThQ 155 (1975) S. 262–280
 - Urchristliche Lehre und neutestamentliche Theologie, in: Walter Kern (Hrsg.), *Die Theologie und das Lehramt* (QD 91), Freiburg i.B. 1982, S. 63–115
 - Vorfragen zu einer biblischen Theologie, in: *Schritte zur Freiheit* (Festschrift für Christian Dietzfelbinger, hrsg. von Sabine Großhennig u.a.), Tübingen 1989, S. 21–34
 - Vielfalt und Einheit des Neuen Testaments. Zum Problem einer neutestamentlichen Theologie, in: BZ 38 (1994) S. 161–173
 - Neue Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Zu Joachim Gnilka und Klaus Berger, in: BThZ 12 (1995) S. 250–268
 - Rez. Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Erwägungen zu einem beachtenswerten exegetischen Werk, in: EvTh 62 (2002) S. 153–162

Zur Forschungsgeschichte

- Balla, Peter*: *Challenges to New Testament Theology* (WUNT II/95), Tübingen 1997, S. 1–85
- Berger, Klaus*: *Neutestamentliche Theologien*, in: ThR 53 (1988) S. 354–370

- Boers, Hendrikus*: What is New Testament Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New Testament, Philadelphia 1979
- Kümmel, Werner Georg*: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, München 1958, ²1970
- Merk, Otto*: Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen (MarbThSt 9), Marburg 1972
- Strecker, Georg* (Hrsg.): Das Problem der Theologie des Neuen Testaments (WdF 367), Darmstadt 1975

Wichtige ältere Werke

- Baur, Ferdinand Christian*: Vorlesungen über neutestamentliche Theologie (posthum hrsg. Ferd. Fried. Baur), Leipzig 1864, Nachdruck Darmstadt 1973
- Bousset, Wilhelm*: Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen 1913, ²1921 = ⁵1965
- Feine, Paul*: Theologie des Neuen Testaments, Leipzig ⁵1931 = Berlin ⁸1949
- Gabler, Johann Philipp*: Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Ziele (1787), in: Strecker, Problem, S. 32–44
- Hofmann, Johann Christian Konrad von*: Biblische Theologie des neuen Testaments (posthum hrsg. von W. Volck), Nördlingen 1886
- Holtzmann, Heinrich Julius*: Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I/II, Tübingen 1897, ²1911 (posthum hrsg. von A. Jülicher/W. Bauer)
- Schlatter, Adolf*: Die Geschichte des Christus/Die Theologie der Apostel, Stuttgart ²1922/23
- Weinel, Heinrich*: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums, Tübingen ⁴1928
- Weiß, Bernhard*: Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart/Berlin 1868, ⁷1903
- Wrede, William*: Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie (1897), in: Strecker, Problem, S. 81–154

Neuere Gesamtdarstellungen

- Berger, Klaus*: Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 1994
- Bultmann, Rudolf*: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1948/51/53; hrsg. von Otto Merk ⁹1984 (UTB 630)
- Conzelmann, Hans*: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967; bearbeitet von Andreas Lindemann, Tübingen ⁴1987
- Gnilka, Joachim*: Theologie des Neuen Testaments, Freiburg i.B. 1994
- Goppelt, Leonhard*: Theologie des Neuen Testaments I/II, hrsg. von Jürgen Roloff, Göttingen 1975/76, Nachdruck 1978 (UTB 850)
- Hübner, Hans*: Biblische Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen 1990; II, Göttingen 1993; III, Göttingen 1995
- Jeremias, Joachim*: Neutestamentliche Theologie I, Gütersloh 1971, ³1979

- Kümmel, Werner Georg*: Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen (NTD Erg.Bd. 3), Göttingen 1969, ¹1987
- Ladd, George Eldon*: A Theology of the New Testament, Grand Rapids/Michigan 1974
- Lohse, Eduard*: Grundriß der neutestamentlichen Theologie (ThW 5), Stuttgart 1974, ⁵1998
- Schelkle, Karl Hermann*: Theologie des Neuen Testaments I, Düsseldorf 1968; II, Düsseldorf 1973; III, Düsseldorf 1970; IV/1, Düsseldorf 1974; IV/2, Düsseldorf 1976
- Strecker, Georg*: Theologie des Neuen Testaments, hrsg. von Friedrich Wilhelm Horn, Berlin 1996
- Stuhlmacher, Peter*: Biblische Theologie des Neuen Testaments I/II, Göttingen 1992/99
- Thüsing, Wilhelm*: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I, Düsseldorf 1981, Münster ²1996; II, Münster 1998; III, hrsg. von Thomas Söding, Münster 2001
- Weiser, Alfons*: Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie der Evangelisten, Stuttgart 1993

Neuere Literatur zur Theologie des Neuen Testaments

- Bultmann, Rudolf*: Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments (1925), in: Strecker, Problem 249–277
- Braun, Herbert*: Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments (1961), in: Strecker, a.a.O. S. 405–424
- Cullmann, Oscar*: Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965
- Dunn, J.D.G.*: Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity, London 1977, ²1991
- Goppelt, Leonhard*: Die Pluralität des Theologien im Neuen Testament und die Einheit des Evangeliums als ökumenisches Problem, in: Vilmos Vajta (Hrsg.), Evangelium und Einheit. Bilanz und Perspektiven der ökumenischen Bemühungen, Göttingen 1971, S. 103–125
- Käsemann, Ernst* (Hrsg.): Das Neue Testament als Kanon, Göttingen 1970
- Köster, Helmut/Robinson, James M.*: Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971
- Lohse, Eduard*: Die Einheit des Neuen Testaments als theologisches Problem (1975), in: ders., Die Vielfalt des Neuen Testaments (Exeg. Studien II), Göttingen 1982, S. 231–246
- Räsänen, Heikki*: Beyond New Testament Theology. A Story and a Programm, London 1990
- Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative (SBS 186), Stuttgart 2000
- Reumann, John*: Variety and Unity in New Testament Thought, Oxford 1991
- Robinson, James M.*: Die Zukunft der neutestamentlichen Theologie, in: Neues Testament und christliche Existenz (Festschrift für Herbert Braun, hrsg. von Hans Dieter Betz und Luise Schottroff), Tübingen 1973, S. 387–400

- Schlier, Heinrich*: Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments (1957), in: Strecker, a.a.O. S. 323–344
- Schmithals, Walter*: Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung, Stuttgart 1994
- Schrage, Wolfgang*: Die Frage nach der Mitte der Schrift und dem Kanon im Kanon in der neueren Diskussion, in: Rechtfertigung (Festschrift für Ernst Käsemann, hrsg. von Johannes Friedrich u.a.), Tübingen 1976, S. 415–442
- Schröter, Jens*: Religionsgeschichte des Urchristentums statt Theologie des Neuen Testaments?, in: BThZ 16 (1999) S. 3–20
- Schulz, Siegfried*: Die Mitte der Schrift, Stuttgart 1976 (vgl. meine Rezension in ÖR 26, 1977, S. 99).
- Theißen, Gerd*: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000
- Thüsing, Wilhelm*: Studien zur neutestamentlichen Theologie (hrsg. von Thomas Söding) (WUNT 82), Tübingen 1995

Neuere Literatur zur Biblischen Theologie

- Childs, B.S.*: Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible, London 1992
- Dohmen, Christoph/Söding, Thomas* (Hrsg.): Eine Bibel – zwei Testamente (UTB 1893), Paderborn 1995 (im neutestamentlichen Teil Beiträge von James D.G. Dunn, Otfried Hofius, Otto Merk, Georg Strecker, Peter Stuhlmacher u.a.)
- Gese, Hartmut*: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen 31989
- Gräßer, Erich*: Offene Fragen im Umkreis einer Biblischen Theologie, in: ZThK 77 (1980) S. 200–221
- Hübner, Hans/Jaspert, Bernd* (Hrsg.): Biblische Theologie. Entwürfe der Gegenwart (BThSt 38), Neukirchen 1999
- Janowski, Bernd/Welker, Michael*: Art. Biblische Theologie, in: RGG 41, Tübingen 1998, Sp. 1544–1553
- Klein, Hans*: Leben neu entdecken. Entwurf einer Biblischen Theologie, Stuttgart 1991
- Kraus, Hans-Joachim*: Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen 1970
- Merk, Otto*: Gesamtbiblische Theologie. Zum Fortgang der Diskussion in den 80er Jahren, in: VuF 33 (1988) S. 19–40
- Theologie des Neuen Testaments und Biblische Theologie, in: Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments (Symposium zum 65. Geburtstag von Georg Strecker, hrsg. von Friedrich Wilhelm Horn), Berlin 1995, S. 112–143
- Oeming, Manfred*: Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, Stuttgart 1985
- Stuhlmacher, Peter*: Wie treibt man Biblische Theologie? (BThSt 24), Neukirchen 1995

Literatur zu Teil I

Verkündigung und Geschichte Jesu und die Rezeption der Jesusüberlieferung durch die nachösterliche Gemeinde

Zu § 2: Grundsatzfragen

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Die Frage nach dem historischen Jesus und die Eigenart der uns zur Verfügung stehenden Quellen, in: Ferdinand Hahn/Wenzel Lohff/Günther Bornkamm, Die Frage nach dem historischen Jesus (Evang. Forum 2), Göttingen 1962, S. 7–40
- Probleme historischer Kritik, in: ZNW 63 (1972) S. 1–17
 - Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: Karl Kertelge (Hrsg.), Rückfrage nach Jesus (QD 63), Freiburg i.B. 1974, S. 11–77

Wichtige ältere Literatur

- Kähler, Martin*: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, Leipzig 1892, ²1896; Nachdruck der Erstauflage, hrsg. von Ernst Wolf (ThB 2), München 1953
- Schweitzer, Albert*: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906, ²1913, ⁶1951

Forschungsberichte

- Kümmel, Werner Georg*: Dreissig Jahre Jesusforschung, 1950–1980 (BBB 60), Königstein/Ts. 1985
- Jesusforschung seit 1981, in: ThR NF 53 (1988) S. 229–249; 54 (1989) S. 1–53; 55 (1990) S. 21–45; 56 (1991) S. 27–53.391–420

Neuere Literatur

- Bultmann, Rudolf*: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (1960), in: ders., Exegetica, Tübingen 1967, S. 445–469
- Biehl, Peter*: Zur Frage nach dem historischen Jesus, in: ThR NF 24 (1956/57) S. 54–76
- Crossan, J. D.*: Der historische Jesus, München 1994
- Dahl, Nils Alstrup*: Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem, in: KuD 1 (1955) S. 104–141
- Ebeling, Gerhard*: Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie (1959), in: ders., Wort und Glaube I, Tübingen 1960, S. 300–318
- Kerygma und historischer Jesus, in: ders., Theologie und Verkündigung, Tübingen 1962, S. 19–82

- Fuchs, Ernst*: Zur Frage nach dem historischen Jesus (Ges. Aufs. II), Tübingen 1960
- Gnilka, Joachim*: Das theologische Problem der Rückfrage nach Jesus, in: Anfänge der Christologie (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen), Göttingen 1991, S. 13–24
- Habermann, Jürgen*: Kriterienfragen der Jesusforschung, in: „... was ihr auf dem Weg verhandelt habt“ (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Peter Müller u.a.), Neukirchen 2001, S. 15–26
- Jeremias, Joachim*: Kennzeichen der ipsissima vox Jesu (1954), in: ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, S. 145–152
- Käsemann, Ernst*: Das Problem des historischen Jesus (1954), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, ⁶1970, S. 187–214
- Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, S. 31–68
- Kertelge, Karl* (Hrsg.): Rückfrage nach Jesus (QD 63), Freiburg i.Br. 1974
- Kuhn, Karl Georg*: Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim (WUNT 1), Tübingen 1950
- Lindemann, Andreas*: Jesus in der Theologie des Neuen Testaments, in: Jesus Christus in Historie und Theologie (Festschrift für Hans Conzelmann, hrsg. von Georg Strecker), Tübingen 1975, S. 27–57
- Mack, B.L.*: A Myth of Innocence. Marc and Christian Origins, Philadelphia 1988
- McArthur, Harvey K.* (Hrsg.): In Search of the Historical Jesus, London 1969
- Meier, John P.*: A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, New York/London 1991
- Müller, Peter*: Trends in der Jesusforschung, in: ZNT 1 (1998) S. 2–16
- Ristow, Helmut/Matthiae, Karl* (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, Berlin 1960
- Robinson, James M.*: Kerygma und historischer Jesus, Zürich 1960
- Sanders, E. P.*: Jesus and Judaism, London 1985
- Slenczka, Reinhard*: Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage, Göttingen 1967
- Theißen, Gerd/Merz, Annette*: Der historische Jesus, Göttingen 1996
- Theißen, Gerd/Winter, Dagmar*: Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA 34), Freiburg i.Schw./Göttingen 1997
- Trilling, Wolfgang*: Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, ²1967
- Vermes, Geza*: Jesus der Jude, Neukirchen 1993

Zu § 3: Johannes der Täufer

Beachtenswerte ältere Werke

- Dibelius, Martin*: Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer (FRLANT 15), Göttingen 1911
- Goguel, Maurice*: Au seuil de l'évangile: Jean-Baptiste, Paris 1928
- Lohmeyer, Ernst*: Das Urchristentum I: Johannes der Täufer, Göttingen 1932

Neuere Literatur

- Becker, Jürgen*: Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth (BSt 63), Neukirchen 1972
- Böcher, Otto*: Johannes der Täufer, in: TRE 17, Berlin 1988, S. 172–188
- Ernst, Josef*: Johannes der Täufer (BZNW 53), Berlin 1989
- Katz, Friedrich*: Hat Johannes der Täufer Jesus getauft? Überlegungen zur einem erledigten Thema, in: „... was ihr auf dem Weg verhandelt habt“ (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Peter Müller u.a.), Neukirchen 2001, S. 27–36
- Kraeling, Carl H.*: John the Baptist, New York/London 1951
- Kümmel, Werner Georg*: Jesu Antwort an Johannes des Täufer (1974), in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte (Ges. Aufs.) II, Marburg 1978, S. 177–200
- Lang, Friedrich*: Erwägungen zur eschatologischen Verkündigung Johannes des Täufers, in: Jesus Christus in Historie und Theologie (Festschrift für Hans Conzelmann, hrsg. v. Georg Strecker), Tübingen 1975, S. 459–473
- Merklein, Helmut*: Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret (1981), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus I (WUNT 43), Tübingen 1987, S. 109–127
- Vielhauer, Philipp*: Tracht und Speise Johannes des Täufers, in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31), München 1965, S. 47–56
- Wink, Walter*: John the Baptist in the Gospel Tradition (SNTS MS 7), Cambridge 1968
- Wolff, Christian*: Zur Bedeutung Johannes des Täufers im Markusevangelium, in: ThLZ 102 (1977) Sp. 858–865
- Yamasaki, Gary*: John the Baptist in Life and Death. Audience-oriented Criticism of Matthew's Narrative, Sheffield 1999

**Zu § 4: Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft
und sein öffentliches Wirken**

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Die Bildworte vom neuen Flicker und vom jungen Wein, in: EvTh 31 (1971) S. 357–375
- Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: Karl Kertelge (Hrsg.), Rückfrage nach Jesus (QD 63), Freiburg i.B. 1964, S. 11–77
 - Exegese und Fundamentaltheologie. Die Rückfrage nach Jesus in ihrem Verhältnis zu Kerygma und Heiliger Schrift, in: ThQ 155 (1979) S. 262–280

Beachtenswerte ältere Werke

- Bultmann, Rudolf*: Jesus, Berlin 1926, Tübingen 31951 (seitdem vielfach nachgedruckt)
- Dibelius, Martin*: Jesus (Sammlung Göschen 1130), Berlin 1939, 21947
- Dodd, Charles Harold*: The Parables of the Kingdom, Welwyne 1935, 31936 (häufig nachgedruckt)

- Harnisch, Wolfgang* (Hrsg.): Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zu Formgeschichte (WdF 366), Darmstadt 1982
- Héring, Jean*: Le Royaume de Dieu et sa Venue, Neuchatel/Paris 1936, ²1959
- Jülicher, Adolf*: Die Gleichnisreden Jesu I/II, Tübingen 1886/1898, ²1910
- Manson, T. W.*: The Teaching of Jesus, Cambridge 1931, ²1935 (seitdem mehrfach nachgedruckt)
- Otto, Rudolf*: Reich Gottes und Menschensohn, München 1934, ³1954
- Schweitzer, Albert*: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906, ²1913, ⁶1951 (seitdem unveränderte Nachdrucke), bes. Kap. XXI
- Weiss, Johannes*: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892, ²1900; ³1964 hrsg. von Ferdinand Hahn mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann

Neuere Literatur

- Bolyki, János*: Jesu Tischgemeinschaften (WUNT II/96), Tübingen 1998
- Bornkamm, Günther*: Jesus von Nazareth (UrbanTB 19), Stuttgart 1956, ¹²1980
- Camponovo, Odo*: Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den früh-jüdischen Schriften (OBO 58), Freiburg i.Schw./Göttingen 1984
- Cullmann, Oscar*: Christus und die Zeit, Zürich 1945, ³1962
- Dupont, Jacques* (Hrsg.): Jésus aus origines de la christologie (BETL XL), Gembloux 1975
- Harnisch, Wolfgang* (Hrsg.): Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft (WdF 575), Darmstadt 1982
- Harnisch, Wolfgang*: Die Gleichniserzählungen Jesu (UTB 1343), Göttingen 1986
- Jeremias, Joachim*: Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1947, ⁶1962
- Jeremias, Jörg*: Das Königtum Gottes in den Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987
- Jüngel, Eberhard*: Paulus und Jesus (HUTH 2), Tübingen 1962, ⁶1986
- Klein, Günter*: ‚Reich Gottes‘ als biblischer Zentralbegriff, in: EvTh 30 (1970) S. 642–670
- Kraus, Hans-Joachim*: Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament (BHTh 13), Tübingen 1951
- Kümmel, Werner Georg*: Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu (ATHANT 6), Zürich 1945, ²1953
- Leroy, Herbert*: Jesus (EdF 95), Darmstadt 1978
- McKnight, Scot*: A New Vision for Israel. The Teaching of Jesus in National Context, Grand Rapids 1999
- Merklein, Helmut*: Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft (SBS 111), Stuttgart 1983
- Die Einzigkeit Gottes als die sachliche Grundlage der Botschaft Jesu (1987), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, S. 154–173
- Perrin, Norman*: Rediscovering the Teaching of Jesus, London 1967, deutsch: Was lehrte Jesus wirklich?, Göttingen 1972
- Prieur, Alexander*: Die Verkündigung der Gottesherrschaft (WUNT II/89), Tübingen 1996
- Rau, Eckhard*: Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu (FRLANT 149), Göttingen 1990

- Reiser, Marius*: Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA NF 23), Münster 1990
- Schnackenburg, Rudolf*: Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg i.B. 1959, 41965
- Schürmann, Heinz*: Gottes Reich – Jesu Geschick, Freiburg i.B. 1983, Teil I – Jesus. Gestalt und Geheimnis (hrsg. v. Klaus Scholtissek), Paderborn 1994
- Theissen, Gerd/Merz, Annette*: Der historische Jesus, Göttingen 1996
- Theissen, Gerd/Winter, Dagmar*: Die Kriterienfrage in der Jesusforschung (NTOA 34), Freiburg i.Schw./Göttingen 1997
- Trilling, Wolfgang*: Die Botschaft Jesu, Freiburg i.B. 1978
- Weder, Hans*: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern (FRLANT 129), Göttingen 1978
- Zager, Werner*: Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen (BZNW 82), Berlin 1996

Zu § 5: Nachfolge Jesu und Sammlung des neuen Gottesvolkes

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13), Neukirchen 1963, 21965, S. 9–36
- Die Nachfolge Jesu in vorösterlicher Zeit, in: F.H. u.a., Die Anfänge der Kirche im Neuen Testament (Evang. Forum 8), Göttingen 1967, S. 7–36
 - Die Petrusverheißung Mt 16,18f. Eine exegetische Skizze (1977), in: F.H., Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1986, S. 185–200
 - Jesu Wort vom bergeversetzenden Glauben, in: ZNW 76 (1985) S. 149–169

Beachtenswerte ältere Werke

- Dahl, Nils Alstrup*: Das Volk Gottes, Oslo 1941, Darmstadt 21963, Teil III/I
- Harnack, Adolf von*: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I: Die Mission in Wort und Tat, Leipzig 1902, 41924, 1. Buch
- Meinertz, Max*: Jesus und die Heidenmission (NTA I, 1/2), Münster 1925
- Obrist, Franz*: Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16,18f in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreissig Jahre (NTA XXI,3/4), Münster 1961
- Spitta, Friedrich*: Jesus und die Heidenmission, Gießen 1909
- Weiss, Johannes*: Die Nachfolge Christi und der Predigt der Gegenwart, Göttingen 1895, Teil A

Neuere Literatur

- Betz, Hans Dieter*: Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament (BHT 37), Tübingen 1967
- Bosch, David*: Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu (ATHANT 36), Zürich 1959

- Brown, Raymond E./Donfried, Karl P./Reumann, John* (Hrsg.): Peter in the New Testament, Minneapolis/New York 1973; deutsch: Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung, Stuttgart 1976
- Cullmann, Oscar*: Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer, Zürich 1952, ²1960
- Egger, Wilhelm*: Nachfolge als Weg zum Leben (ÖSB 1), Klosterneuburg 1969
- Hengel, Martin*: Nachfolge und Charisma (BZNW 34), Berlin 1968
- Jeremias, Joachim*: Jesu Verheißung für die Völker, Stuttgart 1956, ²1959
- Kümmel, Werner Georg*: Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, Göttingen 1968
- Lohfink, Gerhard*: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg i.B. 1982
- Oepke, Albrecht*: Das neue Gottesvolk, Gütersloh 1950, Teil III/4
- Roloff, Jürgen*: Kirche im Neuen Testament (NTD Erg.Bd. 10), Göttingen 1993, Kap. I
- Schulz, Anselm*: Nachfolgen und Nachahmen (StANT 6), München 1962, Teil I

Zu § 6: Die eschatologische Ethik Jesu

Beachtenswerte ältere Werke

- Herrmann, Wilhelm*: Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Mißbrauch und ihr richtiger Gebrauch, Göttingen 1904, ²1907, in: ders., Schriften zur Grundlegung der Theologie (hrsg. v. Peter Fischer-Appelt, ThB 36), Teil 1, München 1966, S. 200–241
- Wildes, Amos N.*: Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus, New York 1939, ²1950
- Windisch, Hans*: Der Sinn der Bergpredigt (UNT 16), Leipzig 1929, ²1937
- Schweitzer, Albert*: Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, Tübingen 1901, ³1956, Kap. 3 (zur Interimsethik)

Forschungsberichte

- Berner, Ursula*: Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert (GThA 12), Göttingen 1979, ³1985
- Gräßer, Erich*: Zum Stichwort „Interimsethik“, in: ders., Studien zu Albert Schweitzer (Beitr.z. A. Schweitzer-Forschung 6), Bodenheim 1997, S. 51–63
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm*: Die Bergpredigt. Annäherungen – Wirkungsgeschichte, Stuttgart 1982

Neuere Literatur

- Banks, Robert*: Jesus and the Law in the Synoptic Tradition (SNTS MS 28), Cambridge 1975
- Becker, Jürgen*: Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes (1989), in: ders., Annäherungen. Zur urchristlichen Theologiegeschichte und zum Umgang mit ihren Quellen (BZNW 76), Berlin 1995, S. 1–22
- Berger, Klaus*: Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament Teil I (WMANT 40), Neukirchen 1972

- Bornkamm, Günther*: Das Doppelgebot der Liebe (1954), in: ders., Geschichte und Glaube I (Ges. Aufs. III), München 1968, S. 37–45
- Braun, Herbert*: Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus I/II, Tübingen 1969
- Burchard, Christoph*: Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung, in: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (Festschrift für Joachim Jeremias, hrsg. von Eduard Lohse), Göttingen 1970, S. 39–62
- Conzelmann, Hans*: Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung (1959), in: ders., Theologie als Schriftauslegung, München 1974, S. 18–29
- Dautzenberg, Gerhard*: Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition, in: Karl Kertelge (Hrsg.), Das Gesetz im Neuen Testament (QD 108), Freiburg i.B. 1986, S. 46–70
- Feldmeier, Reinhard*: Salz der Erde. Zugänge zur Bergpredigt, Göttingen 1998
- Fiedler, Peter*: Die Tora bei Jesus und in der Jesusüberlieferung, in: Kertelge, Gesetz S. 71–87
- Friedrich, Johannes*: Gott im Bruder? Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Traditionen in Mt 25,31–46 (CThM A 7); Stuttgart 1977, bes. Abschnitt D I
- Fuller, Reginald H.*: Das Doppelgebot der Liebe. Ein Testfall für die Echtheitskriterien der Worte Jesu, in: Jesus Christus in Historie und Theologie (Festschrift für Hans Conzelmann, hrsg. v. Georg Strecker), Tübingen 1975, S. 317–330
- Hoffmann, Paul/Eid, Volker*: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral (QD 66), Freiburg i.B. 1975
- Lambrecht, Jan*: Ich aber sage euch. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu, Stuttgart 1984
- Loader, William R.G.*: Jesus' Attitude towards the Law (WUNT 2/97), Tübingen 1997
- Lohfink, Gerhard*: Wem gilt die Bergpredigt?, Freiburg i.B. 1988, ²1993
- Lohse, Eduard*: Theologische Ethik des Neuen Testaments (ThW 5/2), Stuttgart 1988, §§ 4–10
- Luz, Ulrich*: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (EKK I/1), Zürich/Neukirchen 1985, ²1989, S. 178–420
- Merklein, Helmut*: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (fzb 34), Würzburg 1978
- Penna, Romano*: Amore nella Bibbia, Brescia 1972
- Piper, John*: ‚Love your enemies‘. Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and the Early Christian Paraenesis (SNTS MS 38), Cambridge 1979, Teil 3
- Schnackenburg, Rudolf*: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments I: Von Jesus zur Urkirche, Freiburg i.B. 1986, Teil I
- Schrage, Wolfgang*: Ethik des Neuen Testaments (NTD Erg.Bd. 4), Göttingen 1982, ⁵1989, Teil I
- Smend, Rudolf/Luz, Ulrich*: Gesetz (KohlhammerTB 1015), Stuttgart 1981, S. 58–74
- Spicq, Cecil*: Agapè dans le Nouveau Testament I–III, Paris 1957–59
- Strecker, Georg*: Die Bergpredigt, Göttingen 1984, ²1985
- Warnach, Victor*: Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie, Düsseldorf 1951

Zu § 7: Jesu Vollmacht, seine Auseinandersetzungen und sein Tod**Eigene Vorarbeiten**

- Hahn, Ferdinand*: Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus (vgl. § 4), S. 40–52
- Der Tod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: An-Denken (Festgabe für Eugen Biser, hrsg. von Erwin Möde/Felix Unger/Karl M. Woschitz), Graz 1998, S. 253–268

Beachtenswerte ältere Literatur

- Schweitzer, Albert*: Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, Tübingen 1901, ³1956
- Weinel, Heinrich*: Jesus im 19. Jahrhundert, Tübingen ³1914

Neuere Literatur

- Becker Jürgen*: Jesus von Nazaret, Berlin 1996, Abschnitt 4.4 (Jesus als heilsmittlerischer Endzeitprophet der Gottesherrschaft)
- Cohn, Chaim*: Der Prozeß und Tod Jesu aus jüdischer Sicht, Frankfurt a.M. 1997
- Fuller, Reginald H.*: The Foundations of New Testament Christology, London 1965, Kap. V (The Historical Jesus: His Selfunderstanding)
- Gnilka, Joachim*: Wie urteilte Jesus über seinen Tod?, in: Karl Kertelge (Hrsg.), Der Tod Jesu (QD 74), Freiburg i.B. 1976, S. 13–50
- Jesus von Nazaret, Freiburg i.B. 1990, Kap. 9 (Die Sendungsautorität Jesu)
- Goppelt, Leonhard*: Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen 1975 (UTB 850, 1978), Kap. VI (Das Selbstverständnis Jesu)
- Green, Joel B.*: The Death of Jesus (WUNT 2/33), Tübingen 1988
- Jeremias, Joachim*: Neutestamentliche Theologie I, Gütersloh 1971, ²1973, Kap. VI (Das Hoheitsbewußtsein Jesu)
- Merklein, Helmut*: Jesus als Kündler des Reiches Gottes (1985), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, S. 127–156, dort S. 147–152
- Wie hat Jesus seinen Tod verstanden? (1996), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, S. 174–189
- Oberlinner, Lorenz*: Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu (SBB 10), Stuttgart 1980
- Schürmann, Heinz*: Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?, in: ders., Jesu ureigener Tod, Freiburg i.B. 1975, S. 16–65
- Gottes Reich – Jesu Geschick, Freiburg i.B. 1983, Teil II
- Schweizer, Eduard*: Jesus, das Gleichnis Gottes (VR 1572), Göttingen 1995, ²1996
- Strobel, August*: Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus (WUNT 21), Tübingen 1980
- Stuhlmacher, Peter*: Biblische Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen 1992, §§ 9–12 (zu Hoheitsanspruch und Todesverständnis)

Vögtle, Anton: Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu (1964), in: ders., Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung, Düsseldorf 1971, S. 296–344

- Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu, in: Kertelge, Tod Jesu S. 51–113

Literatur zu Teil II

Verkündigung und Theologie der ältesten christlichen Gemeinden

Zu § 8: Die Auferstehung Jesu und die Anfänge der christlichen Bekenntnisbildung

Eigene Vorarbeiten

Hahn, Ferdinand: Bekenntnisformeln im Neuen Testament, in: Unterwegs zur Einheit (Festschrift für Heinrich Stirnimann, hrsg. v. Johannes Brantschen/Petro Selvatico), Freiburg i.Schw./Wien 1980, S. 200–214

- Die Verkündigung Jesu und das Osterzeugnis der Jünger, in: Vorgeschmack (Festschrift für Theodor Schneider, hrsg. v. Bernd Jochen Hilberath/Dorothea Sattler), Mainz 1995, S. 125–133

Beachtenswerte ältere Literatur

Bornkamm, Günther: Homologia. Zur Geschichte eines politischen Begriffs (1936), in: ders., Geschichte und Glaube I, München 1968, S. 140–156

Feine, Paul: Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments, Leipzig 1925

Hoffmann, Paul (Hrsg.): Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu (WdF 522), Darmstadt 1988

Seeberg, Alfred: Der Katechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903, Neuausgabe mit Einführung von Ferdinand Hahn in ThB 26, München 1966

Neuere Literatur

Avemarie, Friedrich/Lichtenberger, Hermann (Hrsg.): Auferstehung – Resurrection (WUNT 135), Tübingen 2001

Becker, Jürgen: Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern (1975), in: ders., Annäherungen (BZNW 76), Berlin 1996, S. 23–47

Conzelmann, Hans: Was glaubte die älteste Christenheit? (1955), in: ders., Theologie als Schriftauslegung (Ges. Aufs.), München 1974, S. 106–119

Grass, Hans: Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen 1956, ⁴1970

Hoffmann, Paul: Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung (SBA NT 17), Stuttgart 1994

- Kramer, Werner*: Christos Kyrios Gottessohn (ATHANT 44), Zürich 1963
- Kremer, Jacob*: Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte, Stuttgart/Klosterneuburg 1977
- Lang, Hartmut G.*: Christologie und Ostern. Untersuchungen im Grenzgebiet von Exegese und Systematik (TANZ 29), Tübingen/Basel 1999
- Lehmann, Karl*: Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3–5 (QD 38), Freiburg i.B. 1968
- Müller, Ulrich B.*: Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Historische Aspekte und Bedingungen (SBS 172), Stuttgart 1998
- Stuhlmacher, Peter*: Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie, in: ZThK 70 (1973) S. 365–403
- Vögle, Anton*: Die ‚Gretchenfrage‘ des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive (QD 152), Freiburg i.B. 1994
- Biblischer Osterglaube (hrsg. von Rudolf Hoppe mit Beitrag von Eduard Lohse), Neukirchen 1999
- Wilckens, Ulrich*: Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt, Stuttgart 1970

Zu § 9: Verkündigung und Theologie der aramäisch sprechenden Urgemeinde

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Christologische Hoheitstitel, Göttingen 1963; ⁵1995, passim (vgl. S. 424 s.v. Judenchristentum, palästinisches)
- Der urchristliche Gottesdienst (SBS 41), Stuttgart 1970, S. 38–46

Beachtenswerte ältere Werke

- Dodd, Charles Harold*: The Apostolic Preaching and its Developments, London 1936, ²1944 = ⁸1956
- Harnack, Adolf von*: Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas, Leipzig 1907
- Lohmeyer, Ernst*: Galiläa und Jerusalem, Göttingen 1936
- Weiss, Johannes*: Das Urchristentum, Göttingen 1917, S. 1–102
- Weizsäcker, Carl*: Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, Tübingen/Leipzig ³1902, S. 1–64

Textausgaben der Logienquelle

- Polag, Athanasius*: Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle, Neukirchen 1979
- Robinson, James M./Hoffmann, Paul/Kloppenborg, John S.*: The Critical Edition of Q. A Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, Leuven 2000; darin auch: Robinson, James M., History of Q Research S. XIX–LXXI

Neuere Literatur

- Catchpole, David R.*: The Quest for Q, Edinburgh 1993
- Delobel, Joel* (Ed.): Logia (BETL LIX), Leuven 1982
- Gerhardsson, Birger*: Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity (ASNU XXII), Uppsala 1961
- Die Anfänge der Evangelientradition, Wuppertal 1977
- Goppelt, Leonhard*: Die apostolische und die nachapostolische Zeit (Die Kirche in ihrer Geschichte IA), Göttingen 1962, Kap. 2
- Gubler, Marie-Louise*: Die frühesten Deutungen des Todes Jesu (OBO 15), Freiburg i.Schw./Göttingen 1977
- Hengel, Martin/Schwemer, Anna Maria*: Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 138), Tübingen 2001
- Hoffmann, Paul*: Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA NF 8), Münster 1972
- Kloppenborg, John S.*: The Formation of Q, Philadelphia/USA 1951, ²1987
- Lohse, Eduard*: Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi (FRLANT 64), Göttingen 1955
- Manson, T. W.*: The Sayings of Jesus, London 1949
- Riesenfeld, Harald*: The Gospel Tradition and Its Beginnings (1959), in: ders., The Gospel Tradition (Essays), Oxford 1970, S. 1–30
- Riesner, Rainer*: Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung (WUNT II/7), Tübingen 1981, ³1988
- Roloff, Jürgen*: Die Kirche im Neuen Testament (NTD Erg.Bd. 10), Göttingen 1993, Kap. II
- Sato, Migaku*: Q and Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q (WUNT II/29), Tübingen 1988
- Schenke, Ludger*: Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990
- Schröter, Jens*: Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas (WMANT 76), Neukirchen 1997
- Jesus und die Anfänge der Christologie (BThSt 47), Neukirchen 2001
- Schürmann, Heinz*: Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition (1960), in: ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, S. 39–65
- Schulz, Siegfried*: Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972 (dazu vgl. Paul Hoffmann in BZ 19, 1975, S. 104–115)
- Zeller, Dieter*: Kommentar zur Logienquelle (SKK.NT 21), Stuttgart 1984

Zu § 10: Botschaft und Theologie der frühen hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden**Eigene Vorarbeiten**

- Hahn, Ferdinand*: Christologische Hoheitstitel, passim (vgl. S. 424 s.v. Judenchristentum, hellenistisches)

- Der urchristliche Gottesdienst, S. 47–55
- Politische, kulturelle und theologische Aspekte der ältesten Geschichte des Christentums, in: *Munera parva* (Festschrift für Boris Ulianich, hrsg. von Gennaro Luongo) I: *Età antica e medievale*, Napoli 1999, S. 85–91

Beachtenswerte ältere Werke

- Bousset, Wilhelm*: *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913, ²1921 = ⁵1965
- Heitmüller, Wilhelm*: *Zum Problem Paulus und Jesus*, in: *ZNW* 13 (1912) S. 320–337, wiederabgedruckt in: Karl Heinrich Rengstorff (Hrsg.), *Das Paulusbild in der neueren Forschung* (WdF 24), Darmstadt 1964, S. 124–143

Wichtige neuere Untersuchungen

- Barrett, Charles Kingsley/Thornton, Claus-Jürgen* (Hrsg.): *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments* (UTB 1591), Tübingen 1991, Kap. III C
- Barrett, Charles Kingsley*: *The Development of Theology in the New Testament*, in: Lo Lung-kwong (Ed.), *Jesus, Paul, and John*, Hong Kong 1999, S. 12–95
- Bultmann, Rudolf*: *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953, ⁹1984 (ergänzt von Otto Merk), 1. Teil Kap. 3
- Conzelmann, Hans*: *Geschichte des Urchristentums* (NTD Erg.Bd. 5), Göttingen 1969, ⁴1978, Kap. 5+6
- Fischer, Karl Martin*: *Das Urchristentum*, Berlin 1985, Kap. 8
- Garrison, Roman*: *The Graeco-Roman Contexts of Early Christian Literature* (JSNT Suppl.137), Sheffield 1997
- Hengel, Martin*: *Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten“, die „Sieben“ und Stephanus* (Apg 6,1–15; 7,54–8,3), in: *ZThK* 72 (1975) S. 151–206; vgl. ders., *Between Jesus and Paul*, London 1983, Kap. 1–3
- Köster, Helmut*: *Einführung in das Neue Testament*, Berlin 1980, § 8.3
- Kraus, Wolfgang*: *Zwischen Jersusalem und Antiochia. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk* (SBS 179), Stuttgart 1999
- Lührmann, Dieter*: *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen 1969
- Pearson, Birger*: *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity*, Harrisburg 1997
- Schneemelcher, Wilhelm*: *Das Urchristentum* (UrbanTB 336), Stuttgart 1981, Kap. 6+8
- Simon, Marcel*: *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, London 1958

Literatur zu Teil III

Die Theologie des Apostels Paulus

Zu § 11: Zum Problem der Darstellung der paulinischen Theologie

Zur Forschungsgeschichte

- Hübner, Hans*: Paulusforschung seit 1945, in: ANRW II 25.4, Berlin 1987, S. 2649–2840
- Merk, Otto*: Paulus-Forschung 1936–1985, in: ThR 53 (1988) S. 1–81
- Rengstorf, Karl Heinrich* (Hrsg.): Das Paulusbild in der neueren Forschung (WdF 24), Darmstadt 1964
- Schelkle, Karl Hermann*: Paulus. Leben – Briefe – Theologie (EdF 152), Darmstadt 1981
- Schweitzer, Albert*: Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, Tübingen 1911, ²1933

Wichtige Kommentare zu den Paulusbriefen

- Barrett, Charles Kingsley*: A Commentary on The Epistle to the Romans (Black's NTC), London 1957, ²1962
- A Commentary on The First Epistle to the Corinthians (Black's NTC), London 1968, ²1971
- A Commentary on The Second Epistle to the Corinthians (Black's NTC), London 1973
- Betz, Hans Dieter*: Galatians (Hermeneia), Philadelphia 1979; deutsch: Der Galaterbrief, München 1988
- Bultmann, Rudolf*: Der zweite Brief an die Korinther (KEK Sonderband), Göttingen 1976
- Conzelmann, Hans*: Der erste Brief an die Korinther (KEK V), Göttingen 1969, ²1981
- Dobschütz, Ernst von*: Die Thessalonicher-Briefe (KEK X), Göttingen 1909, Nachdruck 1974
- Dunn, James D.G.*: The Epistle to the Galatians (Black's NTC), London 1993
- Furnish, Victor Paul*: II Corinthians (Anchor Bible 32A), Garden City N.Y. 1984
- Holtz, Traugott*: Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK XIII), Zürich/Neukirchen 1986
- Käsemann, Ernst*: An die Römer (HNT 8), Tübingen 1973, ⁴1980
- Kremer, Jacob*: Der Erste Brief an die Korinther (RNT), Regensburg 1997
- Kuss, Otto*: Der Römerbrief (Röm 1–11), Regensburg 1957/1959/1978 (drei Lieferungen, ungeschlossen)
- Lang, Friedrich*: Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen 1986, ²1994
- Lindemann, Andreas*: Der Erste Korintherbrief (HNT 9/1), Tübingen 2000
- Lohmeyer, Ernst*: Der Brief an die Philipper (KEK IX/1), Göttingen 1930, ²1953, Nachdruck 1974
- Lohse, Eduard*: Die Brief an die Kolosser und an Philemon (KEK IX/2), Göttingen 1968, ²1977

- Merklein, Helmut*: Der erste Brief an die Korinther (ÖTK 7), Gütersloh/Würzburg Bd. I 1992, Bd. II 2000
- Peterson, Erik*: Der Brief an die Römer (posthum hrsg. von Barbara Nichtweiß), in: ders., *Ausgewählte Schriften* Bd. 6, Würzburg 1997
- Rohde, Joachim*: Der Brief des Paulus an die Galater (ThHK 9), Berlin 1989
- Schlatter, Adolf*: Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief, Stuttgart 1935, ²1952
- Schlier, Heinrich*: Der Brief an die Galater (KEK VII), Göttingen 1949, ⁵1971
– Der Römerbrief (HThK VI), Freiburg i.Br. 1977, ³1987
- Schrage, Wolfgang*: Der erste Brief an die Korinther I–IV (EKK VII/1–4), Zürich/Neukirchen 1991; 1995; 1999; 2001
- Stuhlmacher, Peter*: Der Brief an Philemon (EKK 18), Zürich/Neukirchen 1975, ³1989
– Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen 1989, ²1998
- Vouga, François*: An die Galater (HNT 10), Tübingen 1998
- Weiß, Johannes*: Der erste Korintherbrief (KEK V), Göttingen 1910, Nachdruck 1970
- Wilckens, Ulrich*: Der Brief an die Römer I–III (EKK VI/1–3), Zürich/Neukirchen 1978, ²1987; 1980, ²1987; 1982, ²1989
- Windisch, Hans*: Der zweite Korintherbrief (KEK VI), Göttingen 1924, Nachdruck 1970
- Wolff, Christian*: Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHdNT 8), Berlin 1989
- Zeller, Dieter*: Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985

Allgemeine Literatur zu Paulus und zur paulinischen Theologie

- Becker, Jürgen*: Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, ²1992
- Beker, J. Christiaan*: Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought, Philadelphia 1980, ²1984
- Biser, Eugen*: Paulus – Zeuge, Mystiker, Vordenker (Piper 1477), München 1992
- Bornkamm, Günther*: Paulus (UrbanTB 119), Stuttgart 1969, ⁴1979
- Dietzfelbinger, Christian*: Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie (WMANT 58), Neukirchen 1985, ²1989
- Eichholz, Georg*: Die Theologie des Paulus im Umriß, Neukirchen 1972
- Fitzmyer, Joseph A.*: According to Paul. Studies in the Theology of the Apostel, New York 1993
- Hengel, Martin*: Der vorchristliche Paulus, in: M.H./Ulrich Heckel (Hrsg.), Paulus und das antike Judentum (WUNT 58), Tübingen 1991, S. 177–294
- Hengel, Martin/Schwemer, Anna Maria*: Paulus zwischen Damaskus und Antiochien (WUNT 108), Tübingen 1998
- Kertelge, Karl*: Grundthemen paulinischer Theologie (Gesammelte Aufsätze), Freiburg i.B. 1991
- Kuss, Otto*: Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, Regensburg 1971
- Lambrecht, Jan*: Pauline Studies, Leuven 1994
- Lohse, Eduard*: Paulus. Eine Biographie, München 1996

- Meier, Hans-Christoph*: *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament* (TANZ 26), Tübingen/Basel 1998
- Ridderbos, Hermann*: *Paulus*, Wuppertal 1970
- Riesner, Rainer*: *Die Frühzeit des Apostels Paulus* (WUNT 71), Tübingen 1994
- Schlier, Heinrich*: *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg i.B. 1978
- Schnelle, Udo*: *Wandlungen im paulinischen Denken* (SBS 137), Stuttgart 1989
- Schweitzer, Albert*: *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930
- Vanhoye, A.*: *L'Apotre Paul. Personnalité, Style et Conception du Ministère* (BETHL LXXIII), Leuven 1986
- Whiteley, D. E. H.*: *The Theology of St. Paul*, Oxford 1972

Zu § 12: Das Evangelium als Proklamation der Erfüllung des im Alten Testament verheißenen Heils

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: *Der Apostolat im Urchristentums*, in: *KuD* 20 (1974) S. 54–77
- *Teilhabe am Heil und Gefahr des Abfalls. Eine Auslegung von 1 Ko 10,1–22*, in: Lorenzo de Lorenzi (Hrsg.), *Freedom and Love. The Guide for Christian Life* (Monographic Series of „Benedictina“, Biblical-Ecumenical Section 6), Rom 1981, S. 149–171
 - *Die Interpretatio Christiana des Alten Testaments bei Paulus*, in: *Ja und Nein* (Festschrift für Wolfgang Schrage, hrsg. von Klaus Wengst und Gerhard Saß), Neukirchen 1998, S. 65–75
 - *Art. Apostel I. Neues Testament*, in: *RGG* 4I, Tübingen 1998, Sp. 636–638

Forschungsgeschichtlich wichtige Werke

- Friedrich, Gerhard*: *Art. εὐαγγελίζομαι κτλ.*, in: *ThWNT* II, Stuttgart 1935, S. 705–735
- Goppelt, Leonhard*: *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1939, ²1966
- Michel, Otto*: *Paulus und seine Bibel*, Gütersloh 1929, Nachdruck Darmstadt ²1972
- Molland, Einar*: *Das paulinische Euangelion. Das Wort und die Sache*, Oslo 1934
- Schniewind, Julius*: *EUANGELION. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium*, 1. und 2. Lieferung Gütersloh 1927 und 1931, Nachdruck Darmstadt 1970

Neuere Literatur

- Bash, Anthony*: *Ambassadors for Christ. An Exploration of Ambassadorial Language in the New Testament* (WUNT II/92), Tübingen 1997
- Campenhausen, Hans von*: *Der urchristliche Apostelbegriff* (1947), in: Karl Kerstige (Hrsg.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (WdF 439), Darmstadt 1977, S. 237–278

- Cullmann, Oscar*: Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965
- Dunn, James D.G.*: Who did Paul think He Was? A Study of Jewish Christian Identity, in: NTS 45 (1999) S. 174–193
- Ellis, E. Earle*: Paul's Use of the Old Testament, Oxford 1957
- Koch, Dietrich-Alex*: Die Schrift als Zeuge des Evangeliums (BHT 69), Tübingen 1986
- Merklein, Helmut*: Zum Verständnis des paulinischen Begriffs „Evangelium“ (1983), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus I (WUNT 43), Tübingen 1987, S. 279–295
- Roloff, Jürgen*: Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965, S. 9–137
- Schrage, Wolfgang*: Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes. Zum „Monotheismus“ des Paulus und seiner alttestamentlich-frühjüdischen Tradition (BThSt 48), Neukirchen 2002
- Stuhlmacher, Peter*: Das paulinische Evangelium I. Vorgeschichte (FRLANT 95), Göttingen 1968
- Wegenast, Klaus*: Das Traditionsverständnis bei Paulus und in den Deuteropaulinen (WMANT 8), Neukirchen 1962

Zu § 13: Das Evangelium als Botschaft von Jesus Christus

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Christologische Hoheitstitel, Göttingen 1963, ⁵1995 (UTB 1873, mit Nachtrag), passim
- Das Bekenntnis zu dem einen Gott im Neuen Testament (1978), in: F.H., Die Verwurzelung des Christentums im Judentum. Exegetische Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch (hrsg. v. C. Breytenbach), Neukirchen 1996, S. 55–68
 - Bekenntnisformeln im Neuen Testament, in: Unterwegs zur Einheit (Festschrift für Heinrich Stirnimann, hrsg. von Johannes Brantschen und Pietro Selvatico), Freiburg i.Schw./Wien 1980, S. 200–214
 - Die Schöpfungsmittlerschaft bei Paulus und in den Deuteropaulinen, in: Parola e Spirito (Studi in onore de Settimio Cipriani) vol. I, Brescia 1982, S. 661–678
 - Art. $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ und $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, in: EWNT III, Stuttgart 1993, Sp. 912–937.1147–1165

Forschungsgeschichtlich wichtige Werke

- Bousset, Wilhelm*: Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen 1913, ²1921, Nachdruck 1965
- Hunter, A.M.*: Paul and his Predecessors, London 1940, ²1961
- Lohmeyer, Ernst*: Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil.2,5–11 (1928), Nachdruck Darmstadt 1961
- Norden, Eduard*: Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Stuttgart 1913, Nachdruck Darmstadt 1956

Neuere Literatur

- Deichgräber, Reinhard*: Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit (StUNT 5), Göttingen 1967
- Dunn, James D.G.*: Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation, London 1980, ²1992
- Hofius, Otfried*: Der Christushymnus Phil 2,6–11 (WUNT 17), Tübingen 1976, ²1991
- Habermann, Jürgen*: Präexistenzaussagen im Neuen Testament (Europ. Hochschulschriften 23/362), Frankfurt a.M. 1990, S. 21–223
- Jonge, Marianus de*: Christologie im Kontext. Die Jesusrezeption des Urchristentums, Neukirchen 1995
- Karrer, Martin*: Jesus Christus im Neuen Testament (NTD Erg.Bd. 11), Göttingen 1998
- Kasper, Walter*: Jesus der Christus, Mainz 1974, ¹¹1992
- Kramer, Werner*: Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden (AThANT 44), Zürich 1963
- Lehmann, Karl*: Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (QD 38), Freiburg i.B. 1968
- Martin, R.P.*: An Early Christian Confession. Philippians 2,5–11 in Recent Interpretation, London 1960
- Schweizer, Eduard*: Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (AThANT 28), Zürich 1955, umgearbeitet ²1962
- Tuckett, Christopher*: Christology and the New Testament. Jesus and His Early Followers, Edinburgh 2001
- Wengst, Klaus*: Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (StNT 7), Gütersloh 1972

Zu § 14: Das Evangelium als Erkenntnis des Menschen,
seiner Sünde und Verlorenheit und das Problem des Gesetzes

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, in: ZNW 67 (1976) S. 29–63
- Die Stellung des Paulus zum Judentum und zur Tora, in: F.H., Die Verwurzelung des Christentums im Judentum, Neukirchen 1996, S. 85–98

Forschungsgeschichtlich wichtige Werke

- Bläser, Peter*: Das Gesetz bei Paulus (NTA XIX/1.2), Münster 1941
- Bultmann, Rudolf*: Römer 7 und die Anthropologie des Paulus (1932), in: ders., Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus (Libelli XCVIII), Darmstadt 1964, S. 28–40
- Gutbrod, Walter*: Die paulinische Anthropologie (BWANT IV/15), Stuttgart 1934

- Kümmel, Werner Georg*: Römer 7 und die Bekehrung des Paulus (1929), in: ders., Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien (ThB 53), München 1974, S. 1–160
- Wernle, Paul*: Der Christ und die Sünde bei Paulus, Tübingen 1897

Neuere Literatur

- Barrett, Charles Kingsley*: From First Adam to Last, London 1962
- Bell, Richard*: No one Seeks for God. An Exegetical and Theological Study of Romans 1.18–3.20 (WUNT 106), Tübingen 1998
- Bergmeier, Roland*: Das Gesetz im Römerbrief und anderer Studien zum Neuen Testament (WUNT 121), Tübingen 2000
- Bornkamm, Günther*: Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm 1–3), in: ders., Das Ende des Gesetzes (Paulusstudien), München 1952, 1966, S. 1–33, auch in: ders., Studien zum Neuen Testament, München 1985, S. 136–160
- Sünde, Gesetz und Tod. Exegetische Studie zu Röm 7, in: ders., Ende des Gesetzes S. 51–69; auch in: ders., Studien S. 178–196
- Gesetz und Natur (Röm 2, 14–16), in: ders., Studien zu Antike und Urchristentum (Ges. Aufs. II), München 1959, 1963, S. 93–118
- Brandenburger, Egon*: Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Röm. 5, 12–21 (1. Kor. 15) (WMANT 7), Neukirchen 1962
- Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit (WMANT 29), Neukirchen 1968
- Dietzfelbinger, Christian*: Sohn und Gesetz. Überlegungen zur paulinischen Christologie, in: Anfänge der Christologie (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen), Göttingen 1991, S. 111–130
- Dülmen, Andrea van*: Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (SBM 5), Stuttgart 1968
- Dunn, James D. G.*: Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3:10–14), in: NTS 31 (1985) S. 523–542
- „Rigtheousness from the Law“ and „Rigtheousness from Faith“: Paul’s Interpretation of Scripture in Romans 10:1–10, in: Tradition and Interpretation in the New Testament (Essay in Honor of E. Earle Ellis, ed. by Gerald F. Hawthorne/Otto Betz), Grand Rapids 1988, S. 216–228
- Jesus, Paul and the Law, London 1990
- Eckstein, Hans-Joachim*: Der Begriff Syneidesis bei Paulus (WUNT 2/10), Tübingen 1983
- Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2, 15–4, 7 (WUNT 86), Tübingen 1996
- Hübner, Hans*: Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie (FRLANT 119), Göttingen 1978, 1980
- Klein, Günter*: Sündenverständnis und theologia crucis bei Paulus, in: Theologia crucis – signum crucis (Festschrift für Erich Dinkler, hrsg. von Carl Andresen und Günter Klein), Tübingen 1979, S. 249–282
- Art. Gesetz III. Neues Testament, in: TRE XIII, Berlin 1984, S. 58–75
- Kuss, Otto*: Nomos bei Paulus, in: MüThZ 17 (1966) S. 173–227
- Lambrecht, Jan*: Gesetzesverständnis bei Paulus, in: Karl Kertelge (Hrsg.), Das Gesetz im Neuen Testament (QD 108), Freiburg i.B. 1986, S. 88–127

- Lichtenberger, Hermann*: Paulus und das Gesetz, in: Martin Hengel/Ulrich Heckel (Hrsg.), Paulus und das antike Judentum (WUNT 58), Tübingen 1991, S. 361–378
- Liebers, Reinhold*: Das Gesetz als Evangelium. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus (ATHANT 75), Zürich 1986
- Merklein, Helmut*: Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus I (WUNT 43), Tübingen 1987, S. 9–106
- Pohlenz, Max*: Paulus und die Stoa (1949), Nachdruck Darmstadt 1964
- Räsänen, Heikki*: Paul and the Law (WUNT 29), Tübingen 1983, ²1987
- Sand, Alexander*: Der Begriff „Fleisch“ in den paulinischen Hauptbriefen (BU 2), Regensburg 1967
- Sanders, E.P.*: Paul and Palestinian Judaism, London 1977; deutsche Übersetzung: Paulus und das palästinische Judentum (StUNT 17), Göttingen 1985
- Schmithals, Walter*: Die theologische Anthropologie des Paulus (KohlhammerTB 1021), Stuttgart 1980
- Schnelle, Udo*: Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes (BThSt 18), Neukirchen 1991, S. 44–133
- Smend, Rudolf/Luz, Ulrich*: Gesetz (KohlhammerTB 1015), Stuttgart 1981
- Stuhlmacher, Peter*: Das Gesetz als Thema biblischer Theologie, in: ZThK 75 (1978) S. 251–280
- Thielman, Frank*: From Plight to Solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans (NT.S LXI), Leiden 1989

Zu § 15: Das Evangelium als wirksame Kraft der Heilzuwendung

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Genesis 15,6 im Neuen Testament, in: Probleme biblischer Theologie (Festschrift für Gerhard von Rad, hrsg. von Hans Walter Wolff), München 1971, S. 90–107
- „Siehe, jetzt ist der Tag des Heils“. Neuschöpfung und Versöhnung nach 2. Korinther 5,14–6,2, in: EvTh 33 (1973) S. 244–253
 - Taufe und Rechtfertigung. Ein Beitrag zur paulinischen Theologie in ihrer Vor- und Nachgeschichte, in: Rechtfertigung (Festschrift für Ernst Käsemann, hrsg. von Johannes Friedrich u.a.), Tübingen/Göttingen 1976, S. 95–124
 - Gibt es eine Entwicklung in den Aussagen über die Rechtfertigung bei Paulus?, in: EvTh 53 (1993) S. 342–366
 - Rechtfertigung und Christusblick bei Paulus, in: StZ 216 (1998) S. 777–781
 - Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Menschen, in: EvTh 59 (1999) S. 335–346

Forschungsgeschichtlich wichtige Werke

- Cremer, Hermann*: Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen, Gütersloh 1899, ²1900
- Häring, Theodor*: ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ bei Paulus, Tübingen 1896

- Heidland, Hans-Wolfgang*: Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit (BWANT IV/18), Stuttgart 1936
- Schlatter, Adolf*: Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief, Stuttgart 1935, ²1952

Neuere Literatur

- Barth, Gerhard*: Die Tod Jesu im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen 1992, S. 23–121
- Becker, Jürgen*: Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament (StUNT 3), Göttingen 1964, S. 238–279
- Breytenbach, Cilliers*: Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (WMANT 60), Neukirchen 1989
- Versöhnung, Stellvertretung und Sühne. Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe, in: NTS 39 (1993) S. 59–79
- Bultmann, Rudolf*: ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ (1964), in: ders., Exegetica, Tübingen 1967, S. 470–475
- Dunn, James D.G./Suggate, A.M.*: A fresh Look at the Old Doctrin of Justification by Faith, Carlisle 1993
- Friedrich, Gerhard*: Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament (BThSt 6), Neukirchen 1982
- Gubler, Marie-Louise*: Die frühesten Deutungen des Todes Jesu (OBO 15), Freiburg i.Schw./Göttingen 1977
- Gyllenberg, Rafael*: Rechtfertigung und Altes Testament bei Paulus, Stuttgart 1973
- Hengel, Martin*: The Atonement. A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament, London 1981
- Hofius, Otfried*: Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens (1980), in: ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, S. 1–14 (vgl. auch S. 15–49)
- Käsemann, Ernst*: Gottesgerechtigkeit bei Paulus (1961), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, S. 181–193
- Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus, in: ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, S. 61–107
- Kertelge, Karl*: „Rechtfertigung“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (NTA NF 3), Münster 1967
- Kümmel, Werner Georg*: Πάρεσις und ἔνδειξις. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre (1952), in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte (Ges. Aufs. I), Marburg 1965, S. 260–270
- Neubrand, Maria*: Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4 (fzb 85), Würzburg 1997
- Picket, Raymond*: The Cross in Corinth. The Social Significance of the Death of Jesus (JSNT, Suppl. 143), Sheffield 1997
- Rad, Gerhard von*: Theologie des Alten Testaments I, München 1957, S. 368–380
- Reumann, John*: Righteousness in the New Testament. „Justification“ in the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue (with responses by Joseph A. Fitzmyer, Jerome D. Quinn), Philadelphia 1982

- Schnelle, Udo*: Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinischen Tauftheologie (GTA 24), Göttingen 1983
- Schulz, Siegfried*: Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus, in: ZThK 56 (1959) S. 155–185
- Seifrid, Mark A.*: Justification by Faith. The Origin & Development of a Central Pauline Theme (NT.S LXVIII), Leiden 1992
- Söding, Thomas*: Das Wort vom Kreuz (WUNT 93), Tübingen 1997
- Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund (QD 180), Freiburg i.B. 1999
- Stuhlmacher, Peter*: Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87), Göttingen 1965
- Weder, Hans*: Das Kreuz Jesu bei Paulus (FRLANT 125), Göttingen 1985
- Ziesler, J. A.*: The Meaning of Rightousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry (SNTS.MS 20), Cambridge 1972

Zu § 16: Das Evangelium als Grund des Lebens im Glauben und in der Glaubensgemeinschaft

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Charisma und Amt. Die Diskussion über das kirchliche Amt im Lichte der neutestamentlichen Charismenlehre (1979), in: F.H., Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch (Ges. Aufs. I), Göttingen 1986, S. 201–231
- Das Verständnis der Taufe nach Römer 6, in: Bewahren und Erneuern (Festschrift für Theodor Schaller, hrsg. vom Prot. Landeskirchenrat der Pfalz), Speyer 1980, S. 135–152
- Teilhabe am Heil und Gefahr des Abfalls. Eine Auslegung von 1 Ko 10,1–22, in: Lorenzo de Lorenzi (Hrsg.), Freedom and Love. The Guide for Christian Life (Monographic Series of „Benedictina“, Biblical-Ecumenical Section 6), Rom 1981, S. 149–171
- Die Einheit der Kirche und Kirchengemeinschaft in neutestamentlicher Sicht (1979), in: F.H., Exegetische Beiträge, S. 116–158
- Die Einheit der Kirche nach dem Zeugnis des Apostels Paulus, in: Ekklesiologie des Neuen Testaments (Festschrift für Karl Kertelge, hrsg. von Rainer Kampling und Thomas Söding), Freiburg i.B. 1996, S. 288–300
- Das Herrenmahl bei Paulus, in: Paulus, Apostel Jesu Christi (Festschrift für Günter Klein, hrsg. von Michael Trowitzsch), Tübingen 1998, S. 23–33
- Art. Abendmahl I. Neues Testament, in: RGG 41, Tübingen 1998, Sp. 10–15

Forschungsgeschichtlich wichtige Werke

- Käsemann, Ernst*: Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit (BHTh 9), Tübingen 1933
- Schlatter, Adolf*: Der Glaube im Neuen Testament, Stuttgart 1927, Nachdruck Darmstadt 1963, S. 323–418

Neuere Literatur

- Bornkamm, Günther*: Glaube und Vernunft (1957), in: ders., Studien zu Antike und Urchristentum (Ges. Aufs. II), München 1959, ³1970, S. 119–137
- Brockhaus, Ulrich*: Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1972
- Cerfaux, Lucien*: La Théologie de l'Église suivant saint Paul, Paris 1948
- Dobbeler, Axel von*: Glaube als Teilhabe (WUNT II/22), Tübingen 1987
- Friedrich, Gerhard*: Glaube und Verkündigung bei Paulus, in: Ferdinand Hahn/Hans Klein (Hrsg.), Glaube im Neuen Testament (BThSt 7), Neukirchen 1982, S. 93–113
- Greeven, Heinrich*: Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus (1952), in: Karl Kerstge (Hrsg.), Das kirchliche Amt im Neuen Testament (WdF439), Darmstadt 1977, S. 305–361
- Hainz, Joseph*: Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung (BU 9), Regensburg 1972
- KOINONIA. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus (BU 18), Regensburg 1982
- Hofius, Otfried*: Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: Martin Hengel/Ulrich Heckel (Hrsg.), Paulus und das antike Judentum (WUNT 58), Tübingen 1991, S. 379–408
- Horn, Friedrich Wilhelm*: Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie (FRLANT 154), Göttingen 1992
- Käsemann, Ernst*: Gottesdienst im Alltag der Welt (1960), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, S. 198–204
- Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi, in: ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, ²1972, S. 178–210
- Klaiber, Walter*: Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis (FRLANT 127), Göttingen 1982
- Klauck, Hans-Josef*: Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989
- Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus, Freiburg i.B. 1992
- Lips, Hermann von*: Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen 1990, S. 378–408
- Lührmann, Dieter*: Glaube im frühen Christentum, Gütersloh 1976, S. 46–59
- Merk, Otto*: Handeln aus Glaubens (MarbThSt 5), Marburg 1968
- Merklein, Helmut*: Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens (1985), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus I (WUNT 43), Tübingen 1987, S. 319–344
- Sinn und Zweck von Röm 13,1–7. Zur semantischen und pragmatischen Struktur eines umstrittenen Textes (1989), in: Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, S. 405–437
- Paulsen, Henning*: Einheit und Freiheit der Söhne Gottes – Gal 3,26–29 (1980), in: ders., Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums (WUNT 99), Tübingen 1997, S. 21–42
- Popkes, Wiard*: Paränese und Neues Testament (SBS 168), Stuttgart 1996
- Roloff, Jürgen*: Die Kirche im Neuen Testament (NTD Erg.Bd. 10), Göttingen 1993, Kap. III

- Schnelle, Udo*: Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie (GTA 24), Göttingen 1983
- Schrage, Wolfgang*: Ethik des Neuen Testaments (NTD Erg.Bd. 4), Göttingen 1982, S. 155–230
- Der erste Brief an die Korinther (EKK VII), Zürich/Neukirchen Bd. I 1991, Bd. II 1995, Bd. III 1999, Bd. IV 2001
- Umbach, Helmut*: In Christus getauft – von der Sünde befreit. Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus (FRLANT 181), Göttingen 1999
- Wedderburn, Alexander J.M.*: Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background (WUNT 44), Tübingen 1987
- Wischmeyer, Oda*: Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes (StNT 13), Gütersloh 1981

Zu § 17: Das Evangelium als Heilsbotschaft für die Welt

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13), Neukirchen 1963, ²1965, S. 80–94
- Die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christenheit (1982), in: F.H., Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch (Ges. Aufs. I), Göttingen 1986, S. 95–115
- Der christliche Missionsauftrag in der Sicht des Neuen Testaments, in: F.H., Mission in neutestamentlicher Sicht (Miss. wiss. Forsch. NF 8), Erlangen 1999, S. 67–76

Forschungsgeschichtlich wichtiges Werk und Forschungsbericht

- Becker, Jürgen*: Der Völkerapostel Paulus im Spiegel seiner neuesten Interpreten, in: ThLZ 122 (1997), Sp. 977–990
- Harnack, Adolf von*: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I, Leipzig ⁴1924

Neuere Literatur

- Barrett, Charles Kingsley*: Paulus als Missionar und Theologe, in: Martin Hengel/ Ulrich Heckel (Hrsg.), Paulus und das antike Judentum (WUNT 58), Tübingen 1991, S. 1–16
- Eichholz, Georg*: Der missionarischer Kanon des Paulus (1963), in: ders., Tradition und Interpretation. Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik (ThB 29), München 1965, S. 114–120
- Kasting, Heinrich*: Die Anfänge der urchristlichen Mission (BEvTh 55), München 1969
- Kümmel, Werner Georg*: Die älteste Form des Aposteldekrets (1953), in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte (Ges. Aufs. I), Marburg 1965, S. 278–288
- Lichtenhan, Rudolf*: Die urchristliche Mission. Voraussetzungen, Motive und Methoden (ATHANT 9), Zürich 1946

- Niebuhr, Karl-Wilhelm:* Heidenapostel aus Israel (WUNT 62), Tübingen 1992
Scott, James M.: Paul and the Nations (WUNT 84), Tübingen 1995
Zeller, Dieter: Theologie der Mission bei Paulus, in: Karl Kertelge (Hrsg.), Mission im Neuen Testament (QD 93), Freiburg i.B. 1982, S. 164–189

Zu § 18: Das Evangelium als Zeugnis der Hoffnung

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand:* Zum Verständnis von Röm 11,26a: „... und so wird ganz Israel gerettet werden“, in: Paul and Paulinism (Essays in Honour of C.K. Barrett), London 1982, S. 221–236
 – Die Stellung des Apostels Paulus zum Judentum und zur Tora, in: F.H., Verwurzelung des Christentums im Judentum, S. 85–98

Forschungsgeschichtlich wichtige Werke

- Kabisch, Richard:* Die Eschatologie des Paulus, Leipzig 1893
Peterson, Erik: Die Kirche aus Juden und Heiden (1933), in: ders., Theologische Traktate, München 1951, S. 239–322; Nachdruck in: ders., Ausgewählte Schriften Bd. 1, Würzburg 1994, S. 141–174

Neuere Literatur

- Balz, Horst R.:* Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8,18–39 (BEvTh 59), München 1971
Becker, Jürgen: Auferstehung der Toten im Urchristentum (SBS 82), Stuttgart 1976
Delling, Gerhard: Zeit und Endzeit (BSt 58), Neukirchen 1970, S. 57–102
Froitzheim, Franzjosef: Christologie und Eschatologie bei Paulus (fzb 35), Würzburg 1979, ²1982
Gnilka, Joachim: Der Philipperbrief (HThK X/3), Freiburg i.Br. 1968, ⁴1987
Gräßer, Erich: Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament (WUNT 35), Tübingen 1985
Harnisch, Wolfgang: Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13–5,11 (FRLANT 110), Göttingen 1973
Hoffmann, Paul: Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (NTA NF 2), Münster 1966, ²1969
Hofius, Otfried: Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11 (1986), in: ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, S. 175–202
Laub, Franz: Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus (BU 10), Regensburg 1973
Lips, Hermann von: Die „Leiden des Apostels“ als Thema paulinischer Theologie, in: „... was ihr auf dem Weg verhandelt habt“ (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Peter Müller u.a.), Neukirchen 2001, S. 117–128
Lohfink, Gerhard: Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt, in: Gisbert Greshake/Gerhard Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit (QD 71), Freiburg i.B. ³1978, S. 131–155

- Lorenzi, Lorenzo de* (Hrsg.): Die Israelfrage nach Römer 9–11 („Benedictina“. Biblisch-ökumenische Abt. 3), Rom 1977
- Luz, Ulrich*: Das Geschichtsverständnis des Paulus (BEvTh 49), München 1968
- Klein, Günter*: Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, in: ders. Rekonstruktion und Interpretation (BEvTh 50), München 1969, S. 180–224
- Art. Eschatologie IV. Neues Testament, in: TRE X, Berlin 1982, S. 270–299
- Mayer, Bernhard*: Unter Gottes Heilsratschluß. Prädestinationsaussagen bei Paulus (fzb 15), Würzburg 1974
- Müller, Christian*: Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9–11 (FRLANT 86), Göttingen 1964
- Mußner, Franz*: Israels „Verstockung“ und Rettung nach Röm 9–11, in: ders., Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, Freiburg i.B. 1987, S. 39–54
- Nebe, Gottfried*: ‚Hoffnung‘ bei Paulus. Elpis und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie (StUNW 16), Göttingen 1983
- Osten-Sacken, Peter von der*: Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie (FRLANT 112), Göttingen 1975
- Paulsen, Henning*: Überlieferung und Auslegung in Römer 8 (WMANT 43), Neukirchen 1974
- Räsänen, Heikki*: Römer 9–11: Analyse eines geistigen Ringens, in: ANRW II 25.4, Berlin 1987, S. 2891–2939
- Röhser, Günter*: Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie (TANZ 14), Tübingen/Basel 1994
- Sänger, Dieter*: Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum (WUNT 75), Tübingen 1994
- Schelkle, Karl Hermann*: Israel im Neuen Testament, Darmstadt 1985
- Sellin, Gerhard*: Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu 1. Korinther 15 (FRLANT 138), Göttingen 1986
- Spörlein, Bernhard*: Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15 (BU 7), Regensburg 1971
- Venez, Hermann-Josef*: Der Glaube weiß um die Zeit. Zum paulinischen Verständnis der „Letzten Dinge“ (Bibl.Beitr.11), Einsiedeln/Stuttgart 1975
- Vögtle, Anton*: Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, Düsseldorf 1970
- Wolter, Michael*: Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5,1–11 (BZNW 43), Berlin 1978
- Woschitz, Karl Matthäus*: Elpis/Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs, Wien 1979, S. 429–571
- Zeller, Dieter*: Juden und Heiden in der Mission des Paulus (fzb 1), Stuttgart 1973

Zum Exkurs nach § 18: Paulus und Jesus

Zur Forschungsgeschichte

- Bultmann, Rudolf*: Paulus und Jesus (1936), in: ders. Exegetica, Tübingen 1967, S. 210–229
- Jülicher, Adolf*: Paulus und Jesus (RV I/14), Tübingen 1907

Regner, Friedemann: „Paulus und Jesus“ im neunzehnten Jahrhundert (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 30), Göttingen 1977

Neuere Literatur

Blank, Josef: Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung (StANT 18), München 1968

Furnish, Victor Paul: Jesus According to Paul, Cambridge 1993

Jüngel, Eberhard: Paulus und Jesus (HUTH 2), Tübingen 1962, ⁶1986

Pesch, Rudolf: „Christus dem Fleische nach kennen“ (2 Kor 5,16)? Zur theologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, in: R.P./Herbert A. Zwergel, Kontinuität in Jesus, Freiburg i.B. 1974, S. 9–34

Wedderburn, Alexander J.M.: Paul and Jesus (Collected Essays), Sheffield 1989

Literatur zu Teil IV

Die Theologie der Paulusschule

Zu § 19: Das Phänomen der Paulusschule

Zum Problem der Deuteronymität

Aland, Kurt: Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderten, in: ders., Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes (ANTT 2), Berlin 1967, S. 24–34

Brox, Norbert: Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie (SBS 79), Stuttgart 1975

Brox, Norbert (Hrsg.): Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike (WdF 484), Darmstadt 1977

Gnilka, Joachim: Der Kolosserbrief (HThK X/1), Freiburg i.B. 1980, S. 19–26

Speyer, Wilhelm: Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum (HAW I/2), München 1971

Zur Nachwirkung des Paulus

Dassmann, Ernst: Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster 1979

Lindemann, Andreas: Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion (BHTh 58), Tübingen 1979

Zur Paulusschule

Conzelmann, Hans: Paulus und die Weisheit (1965), in: ders. Theologie als Schriftauslegung (BEvTh 65), München 1974, S. 177–190

- Die Schule des Paulus, in: *Theologia crucis – signum crucis* (Festschrift für Erich Dinkler, hrsg. von Carl Andresen und Günter Klein), Tübingen 1979, S. 85–96
- Kertelge, Karl* (Hrsg.): Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament (QD 89), Freiburg i.B. 1981
- Luz, Ulrich*: Rechtfertigung bei den Paulusschülern, in: *Rechtfertigung* (Festschrift für Ernst Käsemann, hrsg. von Johannes Friedrich u.a.), Tübingen 1976, S. 365–383
- MacDonald, M.Y.*: The Pauline Churches. A socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline writings (SNTS MS 60), Cambridge 1988
- Müller, Peter*: Die Anfänge der Paulusschule. Dargestellt am zweiten Thessalonicherbrief und am Kolosserbrief (AThANT 74), Zürich 1988
- Schenke, Hans-Martin*: Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulus-Schule, in: NTS 21 (1974/75) S. 505–518
- Scholtissek, Klaus*: Paulus als Lehrer. Eine Skizze zu den Anfängen der Paulus-Schule, in: ders. (Hrsg.), *Christologie in der Paulus-Schule* (SBS 181), Stuttgart 2000, S. 11–36
- Strecker, Georg*: Paulus in nachpaulinischer Zeit (1970), in: ders., *Eschaton und Historie* (Ges. Aufs.), Göttingen 1979, S. 311–119
- Stuhlmacher, Peter*: Das Christusbild der Paulus-Schule, in: J.D.G. Dunn (Hrsg.), *Jews and Christians* (WUNT 66), Tübingen 1992, S. 159–175

Zu § 20: Der 2. Thessalonicherbrief

Eigene Vorarbeit

- Hahn, Ferdinand*: Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik (BThSt 36), Neukirchen 1998, S. 108–114

Forschungsgeschichtlich wichtige Arbeiten

- Dibelius, Martin*: An die Thessalonicher I/II. An die Philipper (HNT 11), Tübingen 1913, ³1937
- Dobschütz, Ernst von*: Die Thessalonicherbriefe (KEK X), Göttingen 1909, Nachdruck 1974 (mit Literaturnachtrag von Otto Merk, hrsg. von Ferdinand Hahn)
- Harnack, Adolf von*: Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefs, in: SPAW.PH 31 (1910) S. 560–578
- Wrede, William*: Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs, Leipzig 1903

Forschungsbericht

- Trilling, Wolfgang*: Die beiden Briefe des Apostles Paulus an die Thessalonicher. Eine Forschungsübersicht, in: ANRW II 25.4, Berlin 1987, S. 3365–3403

Neuere Literatur

- Braun, Herbert*: Zur nachpaulinischen Herkunft des zweiten Thessalonicherbriefes, in: ders., *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, S. 205–209
- Collins, R.F.*: *The Thessalonian Correspondence* (BETHL 87), Leuven 1990
- Donfried, Karl P.*: *The Theology of 2 Thessalonians*, in: ders./I.H. Marshall, *Theology of the Shorter Pauline Letters*, Cambridge 1993, S. 81–113
- Holland, G.S.*: *The Tradition that you have received from us: 2 Thessalonians in the Pauline Tradition* (HUTH 24), Tübingen 1988
- Hotze, Gerhard*: Die Christologie des 2. Thessalonicherbriefes, in: Scholtissek, *Paulus-Schule* (vgl. § 19), S. 125–148
- Lindemann, Andreas*: Zum Abfassungszweck des zweiten Thessalonicherbriefes, in: ZNW 68 (1977) S. 35–47
- Müller, Peter*: Anfänge (vgl. § 19)
- Trilling, Wolfgang*: *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief* (EThSt 27), Leipzig 1972
- *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (EKK XIV), Neukirchen 1980

Zu § 21: Der Kolosser- und der Epheserbrief**Eigene Vorarbeiten**

- Hahn, Ferdinand*: Die Schöpfungsmittlerschaft bei Paulus und in den Deuteropaulinen, in: *Parola e Spiritio* (Studi in onore di Settimio Cipriani) I, Brescia 1982, S. 661–678
- *Observations on the Soteriology of the Letters to the Colossians and Ephesians* (transl. by Helen Hofmann), in: *Paul, Luce and the Graeco-Roman World* (Festschrift für A.J.M. Wedderburn, hrsg. v. A. Christophersen u.a.) (Journal for the Study of the New Testament, Suppl. Ser. 217), New York/London 2002, S. 123–135

Forschungsgeschichtlich wichtige Arbeiten

- Dibelius, Martin*: *An die Kolosser, Epheser. An Philemon* (HNT 12), Tübingen 1913, ²1927; neubearbeitet von Heinrich Greeven ³1953
- Holtzmann, Heinrich Julius*: *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe*, Leipzig 1872
- Käsemann, Ernst*: *Leib und Leib Christi* (BHTh 9), Tübingen 1933
- Percy, Ernst*: *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund 1946
- Schlier, Heinrich*: *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (BHTh 6), Tübingen 1930
- Weidinger, Karl*: *Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese* (UNT 14), Leipzig 1928

Forschungsberichte

- Merkel, Helmut*: *Der Epheserbrief in der neueren Diskussion*, in: ANRW II 25.4, Berlin 1987, S. 3156–3246

Schenk, Wolfgang: Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1945–1985), in: ANRW II 25.4, Berlin 1987, S. 3327–3364

Neuere Literatur zu beiden Briefen

- Burger, Christoph*: Schöpfung und Versöhnung. Studien zum liturgischen Gut im Kolosser- und Epheserbrief (WMANT 46), Neukirchen 1975
- Ernst, Josef*: Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena (BU 5), Regensburg 1970
- Gielen, Marlis*: Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik (BBB 75), Meisenheim 1990
- Hoppe, Rudolf*: Theo-logie in den Deuteropaulinen (Kolosser- und Epheserbrief), in: Hans-Josef Klauck (Hrsg.), Monotheismus und Christologie (QD 138), Freiburg i.B. 1992, S. 163–185
- Hübner, Hans*: An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser (HNT 12), Tübingen 1997
- Lona, Horacio E.*: Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief (fzb 48), Würzburg 1984
- Merklein, Helmut*: Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus I, Tübingen 1987, S. 409–453
- Steinmetz, Franz Josef*: Protologische Heils-Zuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief (FrThSt 2), Frankfurt a.M. 1969
- Wegenast, Klaus*: Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen (WMANT 8), Neukirchen 1962

Neuere Literatur zum Kolosserbrief

- Arnold, Clinton E.*: The Colossian Syncretism (WUNT II/77), Tübingen 1995
- Bornkamm, Günther*: Die Hoffnung im Kolosserbrief (1961), in: ders., Geschichte und Glaube II (Ges. Aufs. IV), München 1971, S. 206–213
- Gnilka, Joachim*: Der Kolosserbrief (HThK X/1), Freiburg i.B. 1980, ²1991
- Kiley, M.*: Colossians as Pseudepigraphy, Sheffield 1986
- Kremer, Jacob*: Was an den Leiden Christi noch mangelt (BBB 12), Bonn 1956
- Lähmann, Johannes*: Der Kolosserbrief. Komposition, Situation und Argumentation (StNT 3), Gütersloh 1971
- Lohse, Eduard*: Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (KEK IX/2), Göttingen 1968, ²1977
- Müller, Peter*: Anfänge (vgl. § 19)
- Pokorný, Petr*: Der Brief des Paulus an die Kolosser (ThHK 10/I), Berlin 1987
- Oliveira, Anacleto de*: Christozentrik im Kolosserbrief, in: Scholtissek, Paulus-Schule (vgl. § 19), S. 72–103
- Sappington, T.J.*: Revelation and Redemption at Colossae (JSNT.S 53), Sheffield 1991

- Schweizer, Eduard*: Der Brief an die Kolosser (EKK XII), Zürich/Neukirchen 1976, ³1989
- Standhartinger, Angela*: Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs (NTS 94), Leiden 1999
- Wolter, Michael*: Der Brief an die Kolosser/Der Brief an Philemon (ÖTK NT 12), Gütersloh/Würzburg 1993
- Zeilinger, Franz*: Der Erstgeborene der Schöpfung. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefs, Wien 1974

Neuere Literatur zum Epheserbrief

- Best, Ernest*: A Critical and Exegetical Commentary of Ephesians, Edinburgh 1998
- Gese, Michael*: Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief (WUNT 2/99), Tübingen 1997
- Gnilka, Joachim*: Der Epheserbrief (HThK X/2), Freiburg i.B. 1971, ⁴1990
- Käsemann, Ernst*: Das Interpretationsproblem des Epheserbriefs (1961), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, S. 253–261
- Kampling, Rainer*: Innwerden des Mysteriums. Theologie als *traditio apostolica* im Epheserbrief, in: Scholtissek, Paulus-Schule (vgl. § 19), S. 104–124
- Lindemann, Andreas*: Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief (StNT 12), Gütersloh 1975
- Luz, Ulrich*: Überlegungen zum Epheserbrief und seiner Paränese, in: Vom Urchristentum zu Jesus (Festschrift für Joachim Gnilka, hrsg. von Hubert Frankemölle u.a.), Freiburg i.B. 1989, S. 376–396
- Merklein, Helmut*: Das kirchliche Amt im Epheserbrief (StANT 33), München 1973
- Mitton, C. Leslie*: The Epistle to the Ephesians. Its Authorship, Origin and Purpose, Oxford 1951
- Mußner, Franz*: Christus, das All und die Kirche (TrThSt 5), Trier 1955, ²1968
- Pokorný, Petr*: Der Brief des Paulus an die Epheser (ThHK 10/II), Berlin 1992
- Schlier, Heinrich*: Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1957, ⁷1991
- Schnackenburg, Rudolf*: Der Brief an die Epheser (EKK X), Zürich/Neukirchen 1982
- Sellin, Gerhard*: Adresse und Intention des Epheserbriefes, in: Paulus, Apostel Jesu Christi (Festschrift für Günter Klein, hrsg. von Michael Trowitzsch), Tübingen 1998, S. 171–186

Zu § 22: Die Pastoralbriefe

Forschungsgeschichtlich wichtige Arbeiten

- Dibelius, Martin*: Die Pastoralbriefe (HNT 13), Tübingen 1913, ²1931; neubearbeitet von Hans Conzelmann ³1955
- Holtzmann, Heinrich Julius*: Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch bearbeitet, Leipzig 1880
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst*: Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulus an Timotheus, Berlin 1807

Windisch, Hans: Zur Christologie der Pastoralbriefe, in: ZNW 34 (1935) S. 213–238

Forschungsbericht

Schenk, Wolfgang: Die Briefe an Timotheus I und II und an Titus (Pastoralbriefe) in der neueren Forschung (1945–1985), in: ANRW II 25.4, Berlin 1987, S. 3404–3438

Neuere Literatur

Campenhausen, Hans von: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14), Tübingen 1963

Brox, Norbert: Die Pastoralbriefe (RNT 7.2), Regensburg 1969, ⁵1989

Läger, Karoline: Die Christologie der Pastoralbriefe (HThSt 12), Münster 1996

Lips, Hermann von: Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen (FRLANT 122), Göttingen 1979

Lohfink, Gerhard: Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe, in: Karl Kertelge (Hrsg.), Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften (QD 89), Freiburg i.B. 1981, S. 70–121

Marshall, I. C.: The Pastoral Epistles (ICC), Edinburgh 1999

Oberlinner, Lorenz: Die Pastoralbriefe I–III (HThK 2/1–3), Freiburg i.B. 1994, 1995, 1996

Roloff, Jürgen: Der erste Brief an Timotheus (EKK XV), Zürich/Neukirchen 1988
– Der Weg als Lebensnorm (2 Tim 2,8–13). Ein Beitrag zur Christologie der Pastoralbriefe, in: Anfänge der Christologie (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg von Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen), Göttingen 1991, S. 155–168

Schlarb, Egbert: Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe (MarbThSt 28), Marburg 1990

Söding, Thomas: Das Erscheinen des Retters. Zur Christologie der Pastoralbriefe, in: Scholtissek, Paulus-Schule (vgl. § 19), S. 149–193

Stenger, Werner: Der Christushymnus 1 Tim 3,16 (RStTh 6), Regensburg 1977

Stettler, Hanna: Zur Christologie der Pastoralbriefe (WUNT II/105), Tübingen 1998

Trummer, Peter: Die Paulustradition der Pastoralbriefe (BET 8), Frankfurt a.M. 1978

Weiser, Alfons: Der zweite Brief an Timotheus (EKK XVI/1), Neukirchen 2002

Wolter, Michael: Die Pastoralbriefe als Paulustradition (FRLANT 146), Göttingen 1988

Literatur zu Teil V

Die theologische Prägung
der von Paulus unabhängigen hellenistisch-
judenchristlichen Schriften des Urchristentums

Zu § 23: Stellung hellenistisch-judenchristlicher Schriften aus nachapostolischer Zeit

Zur Bedeutung des hellenistischen Judenchristentums im 1. Jahrhundert

- Conzelmann, Hans*: Geschichte des Urchristentums (NTD Erg.Bd. 5), Göttingen 1969, S. 94–118
- Goguel, Maurice*: Les premiers temps de l'église, Neuchatel/Paris 1949, dort S. 139–208
- Goppelt, Leonhard*: Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, (BFchrTh II, 55), Gütersloh 1954, S. 71–99
- Hengel, Martin*: Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979, S. 63–105

Zur nachapostolischen Tradition

- Becker, Jürgen u.a.*: Die Anfänge des Christentums, Stuttgart 1987, S. 160–278
- Goppelt, Leonhard*: Die apostolische und nachapostolische Zeit (Die Kirche in ihrer Geschichte I A), Göttingen 1962, S. 74–103
- Knopf, Rudolf*: Das nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians, Tübingen 1905, S. 1–30
- Koester, Helmut*: History and Literature of Early Christianity vol. 2, New York/Berlin 2000
- Vouga, François*: Geschichte des frühen Christentums (UTB 1733), Tübingen/Basel 1994, S. 197–262

Zu § 24: Der Jakobusbrief

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Genesis 15,6 im Neuen Testament, in: Probleme biblischer Theologie (Festschrift für Gerhard von Rad, hrsg. von Hans Walter Wolff), München 1971, S. 90–107, dort S. 92–97
- Die christologische Begründung urchristlicher Paränese, in: ZNW 72 (1981) S. 88–99
 - Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Menschen, in: EvTh 59 (1999) S. 335–346, dort S. 343–345

Forschungsgeschichtlich wichtige Beiträge

- Dibelius, Martin*: Der Brief des Jakobus (KEK XV), Göttingen 1921; ⁵1964 hrsg. von Heinrich Greeven; ⁶1984 hrsg. von Ferdinand Hahn
- Meinertz, Max*: Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung (Bibl. Stud. XI/1–3), Freiburg i.Br. 1905
- Meyer, Arnold*: Das Rätsel des Jacobusbriefes (BZNW 10), Gießen 1930
- Spitta, Friedrich*: Der Brief des Jakobus, Göttingen 1896

Forschungsberichte

- Hahn, Ferdinand/Müller, Peter*: Der Jakobusbrief, in: ThR 63 (1998) S. 1–73
- Konradt, Matthias*: Theologie in der „strohernen Epistel“. Ein Literaturbericht zu neueren Ansätzen in der Exegese des Jakobusbriefes, in: VF 44 (1999) S. 54–78

Neuere Literatur

- Burchard, Christoph*: Zu einigen christologischen Stellen des Jakobusbriefes, in: Anfänge der Christologie (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen), Göttingen 1991, S. 353–368
- Der Jakobusbrief (HNT 15/1), Tübingen 2000
- Davids, Peter H.*: The Epistle of James in Modern Discussion, in: ANRW II 25.5 (1988) S. 3621–3645
- Eichholz, Georg*: Jakobus und Paulus. Ein Beitrag zum Problem des Kanons (ThExh 39), München 1953
- Glaube und Werke bei Paulus und Jakobus (ThExh 88), München 1961
- Frankemölle, Hubert*: Der Brief des Jakobus (ÖTK 17/1.2), Gütersloh/Würzburg 1994
- Hoppe, Rudolf*: Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes (fzb 28), Würzburg 1977
- Klein, Martin*: „Ein vollkommenes Werk“. Vollkommenheit, Gesetz und Gericht als theologische Themen des Jakobusbriefes (BWANT 139), Stuttgart 1995
- Konradt, Matthias*: Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief (StUNT 22), Göttingen 1998
- Lips, Hermann von*: Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen 1990, dort S. 409–438
- Lohse, Eduard*: Glaube und Werke – Zur Theologie des Jakobusbriefes, in: ZNW 48 (1957) S. 1–22
- Luck, Ulrich*: Die Theologie des Jakobusbriefes, in: ZThK 81 (1984) S. 1–30
- Mußner, Franz*: Der Jakobusbrief (HThK XIII/1), Freiburg i.B. 1963, ⁵1987
- Niebuhr, Karl-Wilhelm*: Der Jakobusbrief im Licht frühjüdischer Diasporabriefe, in: NTS 44 (1998) S. 420–443
- Popkes, Wiard*: Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes (SBS 125/126), Stuttgart 1986
- Paränese und Neues Testament (SBS 168), Stuttgart 1996
- Pratscher, Wilhelm*: Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition (FRLANT 139), Göttingen 1987

- Schnider, Franz*: Der Jakobusbrief (RNT), Regensburg 1987
Vouga, François: L'Épître de Saint Jacques (CNT XIIIa), Genf 1984
Walker, Rolf: Allein aus Werken. Zur Auslegung von Jakobus 2,14–26, in: ZThK 61 (1964) S. 155–192

Zu § 25: Der 1. Petrusbrief

Forschungsgeschichtlich wichtige Beiträge

- Bornemann, Wilhelm*: Der erste Petrusbrief – eine Taufrede des Silvanus?, in: ZNW 19 (1919/20) S. 143–165
Windisch, Hans: Der erste Petrusbrief, in: ders., Die katholischen Briefe (HNT 15), Tübingen 1911; ²1931, S. 49–82; Nachdruck ³1951 mit Nachträgen von Herbert Preisker S. 152–162

Neuere Literatur

- Achtemeier, Paul J.*: 1 Peter. A Commentary on First Peter (Hermeneia), Minneapolis 1996
Bechtler, Steven Richard: Following in His Steps. Suffering, Community, and Christology in 1 Peter (SBL DissSer 162), Atlanta 1998
Boismard, M.-É.: Quatre hymnes baptismales (Lectio Divina 30), Paris 1961
Brox, Norbert: Der erste Petrusbrief (EKK XXI), Zürich/Neukirchen 1979, ³1989
Bultmann, Rudolf: Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief (1947), in: ders., Exegetica, Tübingen 1967, S. 285–297
Elliott, John H.: A Home for the Homeless. A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, its Situation and Strategy, Minneapolis ²1990
Feldmeier, Reinhard: Die Christen als Fremde (WUNT 64), Tübingen 1992
Goppelt, Leonhard: Der Erste Petrusbrief (KEK XII/1), Göttingen 1978
Herzer, Jens: Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition (WUNT 103), Tübingen 1998
Metzner, Rainer: Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief (WUNT III/74), Tübingen 1995
Reichert, Angelika: Eine urchristliche praeparatio ad martyrium (BET 22), Frankfurt a.M. 1989
Schenke, Hans-Martin/Fischer, Karl Martin: Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments Bd. I, Berlin/Gütersloh 1978, dort S. 199–216
Schröger, Friedrich: Gemeinde im 1. Petrusbrief, Passau 1981
Schutter, William L.: Hermeneutic and Composition in 1 Peter (WUNT III/30), Tübingen 1989
Schweizer, Eduard: Zur Christologie des ersten Petrusbriefes, in: Anfänge der Christologie (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen), Göttingen 1991, S. 369–381
Vogels, Heinz-Jürgen: Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten (FrThSt 102), Freiburg i.B. 1976

Zu § 26: Der Hebräerbrief**Eigene Vorarbeiten**

- Hahn, Ferdinand*: Christologische Hoheitstitel (FRLANT 83), Göttingen 1963, ⁵1995 (UTB 1873), S. 231–241 (Exkurs IV: Die Vorstellung vom hohenpriesterlichen Messias und die urchristliche Tradition)
- Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament, in: F.H., Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch (Ges. Aufs. I), Göttingen 1986, S. 262–302, dort S. 283–292

Forschungsgeschichtlich wichtige Beiträge

- Käsemann, Ernst*: Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief (FRLANT 55), Göttingen 1938, ²1957
- Riggenbach, Heinrich*: Der Brief an die Hebräer (KNT XIV), Leipzig/Erlangen ^{2,3}1922, Nachdruck Wuppertal 1987 (hrsg. von Otfried Hofius)
- Windisch, Hans*: Der Hebräerbrief (HNT 14), Tübingen 1913, ²1931
- Wrede, William*: Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs (FRLANT 8), Göttingen 1906

Literaturberichte

- Gräßer, Erich*: Der Hebräerbrief 1938–1963, in: ThR 30 (1964) S. 138–236; Neue Kommentare zum Hebräerbrief, in: ThR 56 (1991) S. 113–139; beides jetzt in: ders., Aufbruch und Verheißung (s.u.)
- Feld, Helmut*: Der Hebräerbrief (EdF 228), Darmstadt 1985

Neuere Literatur

- Bornkamm, Günther*: Das Bekenntnis im Hebräerbrief, in: ders., Studien zu Antike und Urchristentum (Gesammelte Aufsätze) Bd. II, München 1959, ³1970, S. 188–203, auch in: Studien zum Neuen Testament, München 1985, S. 309–324
- Dörrie, Heinrich*: Zu Hbr 11,1, in: ZNW 46 (1955) S. 196–202
- Gräßer, Erich*: Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief (BZNW 65), Berlin 1992
- An die Hebräer I–III (EKK XVII/1–3), Zürich/Neukirchen 1990, 1993, 1997
- Hegermann, Harald*: Christologie im Hebräerbrief, in: Anfänge der Christologie (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen), Göttingen 1991, S. 337–352
- Der Brief an die Hebräer (ThHK 16), Berlin 1988
- Hughes, Graham*: Hebrews and Hermeneutics (SNTS Mon. Ser. 36), Cambridge 1979
- Laub, Franz*: Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief (BU 15), Regensburg 1980
- Loader, William R.G.*: Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefs (WMANT 53), Neukirchen 1981

- Rissi, Mathias*: Die Theologie des Hebräerbriefs (WUNT 41), Tübingen 1987
- Schieler, Franz Joseph*: Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefs (MThSt I/6), München 1955
- Schröger, Friedrich*: Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger (BU 4), Regensburg 1968
- Theißen, Gerd*: Untersuchungen zum Hebräerbrief (StNT 2), Gütersloh 1969
- Vanhoye, A.*: Structure and Message of the Epistle to the Hebrews, Rom 1989
- Weiß, Hans-Friedrich*: Der Brief an die Hebräer (KEK 13), Göttingen 1991
- Zimmermann, Heinrich*: Das Bekenntnis der Hoffnung. Tradition und Redaktion im Hebräerbrief (BBB 47), Köln/Bonn 1977

Zu § 27: Die Offenbarung des Johannes

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Die Sendschreiben der Johannesoffenbarung. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen, in: Tradition und Glaube (Festschrift für Karl Georg Kuhn), Göttingen 1971, S. 357–394
- Zum Aufbau der Johannesoffenbarung, in: Kirche und Bibel (Festschrift für Eduard Schick, hrsg. von Phil.-Theol.-Hochschule Fulda), Paderborn 1979, S. 145–154
 - Liturgische Elemente in den Rahmenstücken der Offenbarung, in: Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit (Festschrift für Georg Kretschmar, hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild u.a.), Stuttgart 1986, S. 43–57
 - Die Schöpfungsthematik in der Johannesoffenbarung, in: Eschatologie und Schöpfung (Festschrift für Erich Gräßer, hrsg. von Martin Evang u.a.), Berlin 1997, S. 85–93
 - Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik (BThSt 36), Neukirchen 1998, S. 126–139
 - Das neue Jerusalem. Die Darstellung der Heilsvollendung im Rahmen der Schlußvision der Johannesoffenbarung, in: Kirche und Volk Gottes (Festschrift für Jürgen Roloff, hrsg. von Martin Karrer u.a.), Neukirchen 2000, S. 284–294

Forschungsgeschichtlich wichtige Beiträge

- Bousset, Wilhelm*: Die Offenbarung des Johannes (KEK XVI), Göttingen 1906, Nachdruck 1966
- Charles, R.H.*: The Revelation of St. John (ICC) III, Edinburgh 1920, Nachdruck 1956
- Lohmeyer, Ernst*: Die Offenbarung des Johannes (HNT 16), Göttingen 1926 = 1953

Literaturberichte

- Taeger, Jens W.*: Einige neue Veröffentlichungen zur Apokalypse des Johannes, VF 29 (1984) S. 50–75
- Böcher, Otto*: Die Johannes-Apokalypse (EdF 41), Darmstadt 1975, 1998

Neuere Literatur

- Aune, David E.*: Revelation 1–5 (World Bible Commentary 52), Dallas 1997;
Revelation 6–16 (WBC 52A), Nashville 1998; Revelation 17–22 (WBC 52B),
Nashville 1998.
- Böcher, Otto*: Kirche in Zeit und Endzeit (Aufsätze zur Offenbarung des Johannes),
Neukirchen 1983
- Frey, Jörg*: Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen
Schriften im Corpus Johanneum, in: Martin Hengel, Die johanneische Frage
(WUNT 67), Tübingen 1993, S. 326–429
– Die Bildersprache der Johannesapokalypse, in: ZThK 98 (2001) S. 161–185
- Giesen, Heinz*: Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997
- Hirschberg, Peter*: Das eschatologische Israel. Untersuchungen zum Gottesvolk-
verständnis der Johannesoffenbarung (WMANT 84), Neukirchen 1999
- Holtz, Traugott*: Die Christologie der Apokalypse des Johannes (TU 85), Berlin
1962, ²1971
- Karrer, Martin*: Die Johannesoffenbarung als Brief (FRLANT 140), Göttingen
1986
- Klauck, Hans-Josef*: Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der
Johannesoffenbarung, in: Bibl 72 (1991) S. 183–207
- Kraft, Heinrich*: Die Offenbarung des Johannes (HNT 16a), Tübingen 1974
- Lambrecht Jan* (Hrsg.): L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nou-
veau Testament (BETHL LIII), Gembloux/Leuven 1980
- Lohse, Eduard*: Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen 1966, ³1971
- Müller, Ulrich B.*: Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19), Gütersloh/Würzburg
1984, ²1995
- Neubrand, Maria*: „Halte, was du hast“ (Offb 3,11). Zur sozioreligiösen Standort-
bestimmung der Offenbarung des Johannes, in: „... was ihr auf dem Weg
verhandelt habt“ (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Peter Müller u.a.),
Neukirchen 2001, S. 181–191
- Nikolakopoulos, Konstantin*: Rhetorische Auslegungsaspekte der Theologie in der
Johannesoffenbarung, in: ebd., S. 166–180
- Prigent, Pierre*: L'Apocalypse de Saint Jean (CNT XIV), Lausanne/Paris 1981
- Roloff, Jürgen*: Die Offenbarung des Johannes (ZBK.NT 18), Zürich 1984, ²1987
- Satake, Akira*: Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse (WMANT 21),
Neukirchen 1966
– Christologie in der Johannesapokalypse im Zusammenhang mit dem Problem
des Leidens der Christen, in: Anfänge der Christologie (Festschrift für Ferdinand
Hahn, hrsg. von Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen), Göttingen 1991,
S. 307–322
- Vanni, Ugo*: La Struttura letteraria dell'Apocalisse, Brescia 1970, ²1980
– L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia, Bologna 1988

Literatur zu Teil VI

Die theologischen Konzeptionen der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte

Zu § 28: Grundsätzliches zur Bestimmung der Theologie der Synoptiker und der Apostelgeschichte

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Die Formgeschichte des Evangeliums. Voraussetzungen, Ausbau und Tragweite, in: Ferdinand Hahn (Hrsg.), Zur Formgeschichte des Evangeliums (WdF 81), Darmstadt 1985, S. 427–477
- Zur Verschriftlichung mündlicher Tradition in der Bibel, in: ZRGG 39 (1987) S. 307–318

Forschungsgeschichtlich wichtige Werke

- Bultmann, Rudolf*: Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen (1921)
²1931 = ³1970
- Dibelius, Martin*: Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen (1919) ²1933
- Kähler, Martin*: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, Leipzig 1892, ²1896; Nachdruck der Erstauflage, hrsg. von Ernst Wolf (ThB 2), München 1953
- Schmidt, Karl Ludwig*: Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919
- Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte (1923), in: ders., Neues Testament – Judentum – Kirche (ThB 69), München 1981, S. 37–130

Neuere Literatur

- Aune, David E.*: The New Testament in Its Literary Environment, Philadelphia 1987
- Cancik, Hubert*: Die Gattung Evangelium. Markus im Rahmen der antiken Historiographie, in: ders. (Hrsg.), Markus-Philologie (WUNT 33), Tübingen 1984, S. 85–130
- Dihle, Albrecht*: Das Evangelium und die biographischen Traditionen der Antike, in: ZThK 80 (1983) S. 33–49 (vgl. auch seinen Beitrag in: Stuhlmacher, Evangelium, S. 383–412)
- Dormeyer, Detlev*: Das Neue Testament im Rahmen einer antiken Literaturgeschichte, Darmstadt 1993
- Evangelium als literarische und theologische Gattung (EdF 263), Darmstadt 1989
- Frankemölle, Hubert*: Evangelium. Begriff und Gattung (SBB 15), Stuttgart 1989
- Kelber, Werner H.*: The Oral and the Written Gospel, Philadelphia 1983
- Koester, Helmut*: Ancient Christian Gospels, London/Philadelphia 1990

- Kürzinger, Josef*: Die Aussage des Papias von Hierapolis zur literarischen Form des Markusevangeliums (1977), in: ders., Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments, Regensburg 1983, S. 43–68
- Lindemann, Andreas*: Erwägungen zum Problem einer „Theologie der synoptischen Evangelien“, in: ZNW 77 (1986) S. 1–33
- Lührmann, Dieter*: Biographie des Gerechten als Evangelium, in: WuD 14 (1977) S. 25–50
- Onuki, Takashi*, Sammelbericht als Kommunikation. Studien zur Erzählkunst der Evangelien (WMANT 73), Neukirchen 1997
- Strecker, Georg*: Literaturgeschichte des Neuen Testaments (UTB 1682), Göttingen 1992
- Stuhlmacher Peter* (Hrsg.): Das Evangelium und die Evangelien (WUNT 28), Tübingen 1983
- Talbert, C.H.*: What ist a Gospel?, Philadelphia 1977
- Weiser, Alfons*: Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie der Evangelisten, Stuttgart 1993

Zu § 29: Das Markusevangelium

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Die Rede von der Parusie des Menschensohnes Markus 13, in: Jesus und der Menschensohn (Festschrift für Anton Vögtle, hrsg. von Rudolf Pesch/Rudolf Schnackenburg), Freiburg i.B. 1975, S. 240–266
- Zum Verständnis des Glaubens im Markusevangelium, in: Glaube im Neuen Testament (Festschrift für Hermann Binder, hrsg. von Ferdinand Hahn/Hans Klein, BThSt 7), Neukirchen 1982, S. 43–67
 - Einige Überlegungen zu gegenwärtigen Aufgaben der Markusinterpretation, in: Ferdinand Hahn (Hrsg.), Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markuskforschung (SBS 118/119), Stuttgart 1985, S. 171–197

Forschungsgeschichtlich wichtige Werke

- Schniewind, Julius*: Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen 1933, ⁵1949
- Wrede, William*: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901 = ⁴1969

Forschungsberichte

- Pesch, Rudolf* (Hrsg.): Das Markus-Evangelium (WdF 411), Darmstadt 1979
- Pokorný, Petr*: Das Markus-Evangelium. Literarische und theologische Einleitung mit Forschungsbericht, in: ANRW II 25.3, Berlin 1984, S. 1969–2035

Neuere Literatur

- Breytenbach, Cilliers*: Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus (ATHANT 71), Zürich 1984
- Das Markusevangelium als episodische Erzählung, in: Ferdinand Hahn (Hrsg.), *Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markuskforschung* (SBS 118/119), Stuttgart 1985, S. 137–170
 - Grundzüge markinischer Gottessohn-Christologie, in: *Anfänge der Christologie* (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen), Göttingen 1991, S. 169–184
- Dechow, Jens*: Gottessohn und Herrschaft Gottes. Der Theozentrismus des Markusevangeliums (WMANT 86), Neukirchen 2000
- Dschulnigg, Peter*: Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums (SBB 11), Stuttgart 1984
- Egger, Wilhelm*: Frohbotschaft und Lehre. Die Sammelberichte des Wirken Jesu im Markusevangelium (ThSt 19), Frankfurt a.M. 1976
- Gnilka, Joachim*: Das Evangelium nach Markus I/II (EKK II/1.2), Zürich/Neukirchen 1978; 1979
- Hengel, Martin*: Probleme des Markusevangeliums, in: Peter Stuhlmacher (Hrsg.), *Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen 1983, S. 221–265
- Horstmann, Maria*: Studien zur markinischen Christologie (NTA NF 6), Münster 1969
- Kelber, Werner H.*: *Mark's Story of Jesus*, Philadelphia 1979
- Koch, Dietrich-Alex*: Zum Verhältnis von Christologie und Eschatologie im Markusevangelium, in: *Jesus Christus in Historie und Theologie* (Festschrift für Hans Conzelmann, hrsg. von Georg Strecker), Tübingen 1975, S. 395–408
- Lührmann, Dieter*: Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987
- Martin, Ralph P.*: *Mark – Evangelist and Theologian*, Exeter 1972
- Marxsen, Willi*: Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums (FRLANT 67), Göttingen 1956
- Pesch, Rudolf*: Das Markusevangelium I/II (HTk II/1.2), Freiburg i.B. 1976, ⁵1989, 1977, ⁴1991
- Räsänen, Heikki*: Das „Messiasgeheimnis“ im Markusevangelium, Helsinki 1976 (Neufassung: *The Messianic Secret in Mark's Gospel*, Edinburgh 1990)
- Rau, Gottfried*: Das Markusevangelium. Komposition und Intention der ersten Darstellung christlicher Mission, in: ANRW II 25.3, Berlin 1985, S. 2036–2257
- Rhoads, David/Michie, Donald*: *Mark als Story*, Philadelphia 1982
- Robinson, James M.*: Messiasgeheimnis und Geschichtsverständnis. Zur Gattungsgeschichte des Markusevangeliums (1956/82) (ThB 81), München 1989
- Roloff, Jürgen*: Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung (1969), in: Pesch, *Markusevangelium* S. 283–310
- Sabbe, M.* (Hrsg.): *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (BETHL XXXIV), Gembloux/Leuven 1974
- Schenke, Ludger*: Das Markusevangelium (UrbanT 405), Stuttgart 1988
- Scholtissek, Klaus*: Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analyse zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA NF 25), Münster 1992

- Schreiber, Johannes*: Die Christologie des Markusevangeliums, in: ZThK 58 (1961) S. 154–183
- Schweizer, Eduard*: Die theologische Leistung des Markus (1964), in: Pesch, Markus-Evangelium S. 163–189
- Das Evangelium nach Markus (NTD 1); Göttingen 1967, ⁸1998
- Sjöberg, Eric*: Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, Lund 1955
- Söding, Thomas*: Glaube bei Markus (SBB 12), Stuttgart 1985
- Söding, Thomas* (Hrsg.): Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (SBS 163), Stuttgart 1995
- Steichele, Hans-Jörg*, Der leidende Sohn Gottes. Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums (BU 14), Regensburg 1980
- Toit, David du*: Theios Anthropos (WUNT II/91), Tübingen 1997
- „Gesalbter Gottessohn“ – Jesus als letzter Bote Gottes. Zur Christologie des Markusevangeliums, in: „... was ihr auf dem Weg verhandelt habt“ (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Peter Müller u.a.), Neukirchen 2001, S. 37–50
- Vielhauer, Philipp*: Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums (1964), in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31), München 1965, S. 199–214
- Weeden, Theodore J.*: Mark – Traditions in Conflict, Philadelphia 1979

Zu § 30: Das Matthäusevangelium

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Die Petrusverheißung Mt 16,18f (1977), in: F.H., Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch (Ges. Aufs. I), Göttingen 1986, S. 185–200
- Mt 5,17. Anmerkungen zum Erfüllungsgedanken bei Matthäus, in: Die Mitte des Neuen Testaments (Festschrift für Eduard Schweizer, hrsg. von Ulrich Luz/Hans Weder), Göttingen 1983, S. 42–54
- Die eschatologische Rede Matthäus 24 und 25, in: Studien zum Matthäusevangelium (Festschrift für Wilhelm Pesch, hrsg. von Ludger Schenke, SBS Sonderband), Stuttgart 1988, S. 107–126

Forschungsgeschichtlich wichtige Werke

- Dobschütz, Ernst von*: Matthäus als Rabbi und Katechet, in: ZNW 27 (1928) S. 338–348 (abgedruckt bei Lange, S. 52–66)
- Kilpatrick, George D.*: The Origins of the Gospel according to St. Matthew, Oxford 1946
- Schlatter, Adolf*: Die Kirche des Matthäus (BFchrTh 33/1), Gütersloh 1929
- Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1929, ⁶1963
- Schniewind, Julius*: Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen 1936, ⁴1950

Forschungsberichte

- Lange, Joachim* (Hrsg.): Das Matthäus-Evangelium (WdF 525), Darmstadt 1980
Sand, Alexander: Das Matthäus-Evangelium (EdF 275), Darmstadt 1991
Stanton, G.: The Origin and Purpose of Matthew's Gospel. Matthean Scholarship from 1945 to 1980, in: ANRW II 25.3, Berlin 1985, S. 1889–1951

Neuere Literatur

- Bornkamm, Günther/Held, Heinz Joachim/Barth, Gerhard*: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen 1960, 71975
Brandenburger, Egon: Das Recht des Weltenrichters. Untersuchung zu Matthäus 25,31–46 (SBS 99), Stuttgart 1980
Brown, Raymond E.: The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke, Garden City/New York 1977
Davies, W.D./Allison, D.C.: A critical and exegetical Commentary on The Gospel according to Saint Matthew I–III (ICC), Edinburgh 1988/1991/1997
Didier, M. (Hrsg.): L'Évangile selon Matthieu. Redaction et théologie (BETL XXIX), Gembloux 1972
Edwards, R.A.: Matthew's Story of Jesus, Philadelphia 1985
Frankemölle, Hubert: Jahwebund und Kirche Christi (NTA NF 10), Münster 1974, 21984
Gnilka, Joachim: Das Matthäusevangelium I/II (HThK I/1.2), Freiburg i.B. 1986, 21988; 1988, 21992
Gundry, Robert Horton: The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel (SNT XVIII), Leiden 1967
Hummel, Reinhart: Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium (BEvTh 33), München 1963, 21966
Kingsbury, Jack D.: Matthew – Structure, Christology, Kingdom, Minneapolis 1975, 21989
Klein, Hans: Bewährung im Glauben. Studien zum Sondergut des Evangelisten Matthäus (BThSt 26), Neukirchen 1996
Künzel, Georg: Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums (CThM A 10), Stuttgart 1978
Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus I–IV (EKK I/1–4), Zürich/Neukirchen 1985/1990/1997/2002
 – Thesen zur Christologie des Matthäus, in: Anfänge der Christologie (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen), Göttingen 1991, S. 221–236
 – Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen 1993
Marguerat, Daniel: Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu, Genève 1981
Schweizer, Eduard: Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen 1973, 41986
 – Matthäus und seine Gemeinde (SBS 71), Stuttgart 1974
Stendahl, Krister: The School of St. Matthew (ASNU XX), Uppsala 1954
Strecker, Georg: Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82), Göttingen 1962

- Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1984
- Trilling, Wolfgang*: Das wahre Israel, Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums, Leipzig 1960, München ³1964

Zu § 31: Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13), Neukirchen 1963, ²1965, S. 111–119
- Das Problem alter christologischer Überlieferungen in der Apostelgeschichte unter besonderer Berücksichtigung von Act 3,19–21, in: Jacob Kremer (Hrsg.), Les actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie (BETL XLVIII), Gembloux/Leuven 1979, S. 145–154
 - Zum Problem der antiochenischen Quelle in der Apostelgeschichte, in: Bernd Jaspert (Hrsg.), Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, Darmstadt 1984, S. 316–331
 - Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Apostelgeschichte. Kommentare und Aufsatzbände 1980–1985, in: ThRev 82 (1986) Sp. 177–190

Forschungsgeschichtlich wichtige Werke

- Bauernfeind, Otto*: Die Apostelgeschichte (1939), in: ders., Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte, hrsg. von Volker Metelmann (WUNT 22), Tübingen 1980
- Baur, Ferdinand Christian*: Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen ³1863
- Dibelius, Martin*: Aufsätze zur Apostelgeschichte (1923–1948), hrsg. von Heinrich Greeven, Göttingen 1951
- Harnack, Adolf*: Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament III: Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908
- Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament IV: Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte, Leipzig 1911
- Jackson, F.J. Foakes/Lake, Kirsopp* (Hrsg.): The Beginnings of Christianity I–V, London 1920–1933
- Streeter, Burnett Hillman*: The Four Gospels. A Study of Origins, London 1924 = ⁹1956

Forschungsberichte

- Bovon, François*: Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches, Neuchâtel/Paris ²1988
- Braumann, Georg* (Hrsg.): Das Lukas-Evangelium (WdF 280), Darmstadt 1974
- Gasque, Ward*: A History of the Criticism of the Acts of the Apostles (BGBE 17), Tübingen 1975
- Gräßer, Erich*: Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart, in: ThR NF 26 (1960) S. 93–167

- Plümacher, Eckhard*: Acta-Forschung 1974–1982, in: ThR 48 (1983) S. 1–56; 49 (1984) S. 105–169
- Radl, Walter*: Das Lukas-Evangelium (EdF 261), Darmstadt 1988
- Rese, Martin*: Das Lukas-Evangelium. Ein Forschungsbericht, in: ANRW II 25.3, Berlin 1985, S. 2258–2328

Neuere Literatur zum lukanischen Doppelwerk

- Bovon, François*: Lukas in neuer Sicht (BThSt 8), Neukirchen 1985
- Bussmann, Claus/Radl, Walter* (Hrsg.): Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas (Festschrift für Gerhard Schneider), Freiburg i.B. 1991
- Conzelmann, Hans*: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHTh 17), Tübingen 1954, ³1960
- Dömer, Michael*: Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerks (BBB 51), Köln/Bonn 1978
- Fitzmyer, Joseph A.*: Luke the Theologian, London 1989
- Gräßer, Erich*: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte (BZNW 22), Berlin 1957, ³1977
- Horn, Friedrich Wilhelm*: Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas (GTA 26), Göttingen 1983
- Käsemann, Ernst*: Amt und Gemeinde im Neuen Testament (1960), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, ⁶1970, S. 109–134, bes. S. 130–134
- Keck, Leander E./Martyn, J. Louis* (Hrsg.): Studies in Luke-Acts, London 1968
- Klein, Günter*: Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee (FRLANT 77), Göttingen 1961
- Klinghardt, Matthias*: Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums (WUNT 2/32), Tübingen 1988
- Kümmel, Werner Georg*: Lukas in der Anklage der heutigen Theologie (1970), in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte Bd. 2 (MarbThSt 16), Marburg 1978, S. 87–100; auch in: Braumann, Lukas-Evangelium, S. 416–436
- Löning, Karl*: Das Geschichtswerk des Lukas I (UTB 455), Stuttgart 1997
- Maddox, Robert*: The Purpose of Luke-Acts, Göttingen 1982
- Marshall, I. Howard*: Luke – Historian & Theologian, Exeter 1970
- Pokorný, Petr*: Theologie der lukanischen Schriften (FRLANT 174), Göttingen 1998
- Schneider, Gerhard*: Lukas, Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk (BBB 59), Königstein/Ts. 1985
- Taege, Jens-W.*: Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas (StNT 14), Gütersloh 1982
- Tannehill, Robert C.*: The Narrative Unity of Luke-Acts III, Minneapolis/Philadelphia 1986/90
- Unnik, W.C. van*: Luke – Acts. A Storm Center in Contemporary Scholarship (1960), in: ders., Sparsa Collecta I, Leiden 1973, S. 92–110

Neuere Literatur zum Lukasevangelium

- Bovon, François:* Das Evangelium nach Lukas I/II/III (EKK III/1.2.3), Zürich/Neukirchen 1989; 1996; 2000 (noch unabgeschlossen)
- Fitzmyer, Joseph A.:* The Gospel according to Luke I/II (AncB 28/28a), New York 1979/85
- Klein, Hans:* Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sonderguts (BThSt 10), Neukirchen 1987
- Marshall, I. Howard:* The Gospel of Luke (New International Greek Testament Commentary), Exeter 1978
- Petzke, Gerd:* Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas, Zürich 1990
- Rehkopf, Friedrich:* Die lukanische Sonderquelle (WUNT 5), Tübingen 1959
- Robinson Jr., William C.:* Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium (ThF 36), Hamburg 1964
- Schneider, Gerhard:* Das Evangelium nach Lukas I/II (ÖTK 3/1.2), Gütersloh 1977, ³1984; 1993
- Schürmann, Heinz:* Das Lukasevangelium I/II (HThK III/1.2), Freiburg i.B. 1969, ³1984; 1983 (unabgeschlossen)
- Schweizer, Eduard:* Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen 1982, ³1993

Neuere Literatur zur Apostelgeschichte

- Barrett, Charles Kingsley:* Submerged Christology in Acts, in: Anfänge der Christologie (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen), Göttingen 1991, S. 237–244
- The Acts of the Apostles I/II (ICC), Edinburgh 1994/1998
- Burchard, Christoph:* Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus (FRLANT 103), Göttingen 1970
- Fitzmyer, Joseph A.:* The Acts of the Apostles (AncB 31), New York 1998
- Haenchen, Ernst:* Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 1956, ⁷1977
- Hengel, Martin:* Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979
- Jervell, Jacob:* Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 1998
- Klein, Hans:* Rechtfertigung aus Glauben als Ergänzung der Rechtfertigung aus dem Gesetz, in: Ja und Nein – Christliche Theologie im Angesicht Israels (Festschrift für Wolfgang Schrage, hrsg. von Klaus Wengst und Gerhard Saß), Neukirchen 1998, S. 155–164
- Kliesch, Klaus:* Das heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte (BBB 44), Köln/Bonn 1975
- Knöppler, Thomas:* Beobachtungen zur lukanischen theologia resurrectionis, in: „... was ihr auf dem Weg verhandelt habt“ (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Peter Müller u.a.), Neukirchen 2001, S. 51–62
- Koch, Dietrich-Alex:* Kollektenbericht, ‚Wir‘-Bericht und Itinerar. Neue (?) Überlegungen zu einem alten Problem, in: NTS 45 (1999) S. 367–360
- Kremer, Jacob* (Hrsg.): Les actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie (BETL XLVIII), Gembloux-Leuven 1979

- Lüdemann, Gerd*: Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte, Göttingen 1987
- Pesch, Rudolf*: Die Apostelgeschichte I/II (EKK V/1.2), Zürich/Neukirchen 1986
- Pilhofer, Peter*: Philippi I: Die erste christliche Gemeinde Europas (WUNT 87), Tübingen 1995
- Plümacher, Eckhard*: Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte (StUNT 9), Göttingen 1972
- Porter, Stanley E.*: The Paul of Acts (WUNT 115), Tübingen 1999
- Schneider, Gerhard*: Die Apostelgeschichte I/II (HThK V/1.2), Freiburg i.B. 1980; 1982
- Stolle, Volker*: Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum Paulusbild des Lukas (BWANT VI/2), Stuttgart 1973
- Vielhauer, Philipp*: Zum „Paulinismus“ der Apostelgeschichte (1950), in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31), München 1965, S. 9–27
- Wedderburn, Alexander J.M.*: Zur Frage der Gattung der Apostelgeschichte, in: Geschichte – Tradition – Reflexion (Festschrift für Martin Hengel), Bd. III (hrsg. von Hermann Lichtenberger), Tübingen 1986, S. 303–322
- The ‚We‘-Passages in Acts: On the Horns of a Dilemma, in: ZNW 93 (2002) S. 78–98
- Wehnert, Jürgen*: Die Wir-Passagen in der Apostelgeschichte (GTA 40), Göttingen 1989
- Weiser, Alfons*: Die Apostelgeschichte I/II (ÖTK 5/1.2), Gütersloh 1981/85
- Wilckens, Ulrich*: Die Missionsreden der Apostelgeschichte (WMANT 5), Neukirchen 1961, ³1974

Literatur zu Teil VII

Die johanneische Theologie

Zu § 32: Voraussetzungen und Entwicklung der johanneischen Theologie

Eigene Vorarbeit

- Hahn, Ferdinand*: Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, in: EKK Vorarbeiten 2, Neukirchen/Zürich 1970, S. 23–96

Forschungsgeschichtlich wichtige Werke

- Bauer, Walter*: Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 1912, ³1933
- Burney, C.F.*: The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, Oxford 1922
- Faure, Alexander*: Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellscheidungshypothesen, in: ZNW 21 (1922) S. 99–121

- Odeberg, Hugo*: The Fourth Gospel. Interpreted in its relation to contemporaneous religious currents in Palestine and the hellenistic-oriental World, Uppsala 1929, Nachdruck Amsterdam 1968
- Rengstorf, Karl Heinrich* (Hrsg.): Johannes und sein Evangelium (WdF 82), Darmstadt 1973
- Wrede, William*: Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums, Tübingen 1903, ²1933, auch in: ders., Vorträge und Studien, Tübingen 1907, S. 178–231

Forschungsberichte

- Becker, Jürgen*: Aus der Literatur zum Johannesevangelium, in: ThR NF 47 (1982) S. 279–301.305–347; 51 (1986) S. 1–78
- Belle, G. van*: Johannine Bibliography 1966–1985 (BETHL LXXXII), Leuven 1988
- Blinzler, Josef*: Johannes und die Synoptiker. Ein Forschungsbericht (SBS 5), Stuttgart 1965
- Haenchen, Ernst*: Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1929–1956, in: ThR 23 (1955) S. 295–335
- Neue Literatur zu den Johannesbriefen, in: ThR 26 (1960) S. 1–43.267–291
- Klauck, Hans-Josef*: Die Johannesbriefe (EdF 276), Darmstadt 1991
- Kysar, Robert*: The Fourth Evangelist and His Gospel. An examination of contemporary scholarship, Minneapolis 1975
- Malatesta, Edward*: St. John's Gospel 1920–1965 (AB 32), Roma 1967
- Schmithals, Walter*: Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse (BZNW 64), Berlin 1992, S. 1–214
- Scholtissek, Klaus*: Neue Wege in der Johannesforschung. Ein Forschungsbericht I/II, in: ThGl 89 (1999) S. 263–295; 91 (2001) S. 109–133
- Scholtissek, Klaus*: Eine Renaissance des Evangeliums nach Johannes. Aktuelle Perspektiven der exegetischen Forschung, ThRev 97 (2001) Sp. 267–288
- Thyen, Hartwig*: Aus der Literatur zum Johannesevangelium, in: ThR 42 (1977) S. 211–270; 43 (1978) S. 328–359; 44 (1979) S. 97–134
- Wengst, Klaus*: Probleme der Johannesbriefe, in: ANRW 25.5, Berlin 1988, S. 3753–3772

Neuere Kommentare

- Barrett, Charles Kingsley*: Das Evangelium des Johannes (KEK Sonderband), Göttingen 1990
- Becker, Jürgen*: Das Evangelium des Johannes (ÖTK 4/1.2), Gütersloh/Würzburg 1979/81, ³1991
- Brown, Raymond E.*: The Gospel according to John I/II (AncB 29.29a), New York 1966/70
- The Epistles of John (AncB 30), New York 1982
- Bultmann, Rudolf*: Das Evangelium des Johannes (KEK II), Göttingen 1941, ²¹1986
- Dietzfelbinger, Christian*: Das Evangelium nach Johannes I/II (ZBK 4), Zürich 2001
- Klauck, Hans-Josef*: Der erste Johannesbrief (EKK XXIII/1); Der zweite und dritte Johannesbrief (EKK XXIII/2), Zürich/Neukirchen 1991/92

- Schnackenburg, Rudolf*: Die Johannesbriefe (HThK XIII/3), Freiburg i.Br. 1953, 71984
 – Das Johannesevangelium I–IV (HThK IV/1–4), Freiburg i.Br. I: 1965, 71992, II: 1971, 51990, III: 1975, 61992, IV: 1984 31994
Schnelle, Udo: Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig 1998, 22000
Strecker, Georg: Die Johannesbriefe (KEK XIV), Göttingen 1989
Vouga, François: Die Johannesbriefe (HNT 15/III), Tübingen 1990
Wilckens, Ulrich: Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998, 22000

Neuere Literatur

- Ashton, J.*: Understanding the Fourth Gospel, Oxford 1991
Attridge, Harold W.: Art. Johannesevangelium, in: RGG 4IV, Tübingen 2001, Sp. 552–562
Beutler, Johannes: Studien zur johanneischen Theologie (SBAB 25), Stuttgart 1998
Brown, Raymond E.: The Community of the Beloved Disciple, New York 1979; deutsche Übersetzung: Ringen um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den johanneischen Schriften, Salzburg 1982
Bultmann, Rudolf: Art. Johannesevangelium, in: RGG 3V, Tübingen 1961, Sp. 840–850
Conzelmann, Hans: „Was von Anfang war“ (1954), in: ders., Theologie als Schriftauslegung, München 1974, S. 207–214
Cullmann, Oscar: Der johanneische Kreis. Zum Ursprung des Johannesevangeliums, Tübingen 1975
Culpepper, R. Alan: The Johannine School. An Evaluation of the Johannine-School-Hypothesis based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools (SBL DS 26), Ann Arbor/Michigan 1975
Dodd, Charles Harold: The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953 (Nachdruck 1972)
Fortna, Robert T.: The Gospel of Signs (SNTS MS 11), Cambridge 1970
Hengel, Martin: Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch (WUNT 67), Tübingen 1993
Kaestli, Jean-Daniel u.a. (Ed.): La communauté johannique et son histoire, Genève 1990
Klaiber, Walter: Die Aufgabe einer theologischen Interpretation des vierten Evangeliums, in: ZThK 82 (1985) S. 300–324
Lang, Manfred: Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund (FRLANT 182), Göttingen 1999
Martyn, J. Louis: History and Theology in the Fourth Gospel, New York 1968, 21979
Noack, Bent: Zur johanneischen Tradition (Teologiske Skrifter 3), Kopenhagen 1954
Schnelle, Udo: Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule (FRLANT 144), Göttingen 1987

- Die johanneische Schule, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.), Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments (BZNW 75), Berlin 1995, S. 198–215
- Malley, Stephen S.*: John – Evangelist and Interpreter, Exeter 1978
- Smith, Jr., Dwight Moody*: The Composition and Order of the Fourth Gospel. Bultmann's Literary Theory, New Haven/London 1965
- Strecker, Georg*: Die Anfänge der johanneischen Schule, in: NTS 32 (1986) S. 31–47
- Thyen, Hartwig*: Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums, in: M. de Jonge (Ed.), L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie (BETHL 44), Gembloux/Leuven 1977, S. 259–299
- Art. Johannesevangelium, in: TRE 17, Berlin 1988, S. 200–225
- Vouga, François*: Art. Johannesbriefe, in: RGG 4IV, Tübingen 2001, Sp. 549–552
- Wengst, Klaus*: Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation (BThSt 5), Neukirchen 1981, 21983, Neuausgabe München 1992

Zu § 33: Die johanneischen Aussagen über Gott

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Das Bekenntnis zu dem einen Gott im Neuen Testament (1978), in: F.H., Die Verwurzelung des Christentums im Judentum (hrsg. von Cilliers Breytenbach), Neukirchen 1996, S. 55–68
- „Das Heil kommt von den Juden“. Erwägungen zu Joh 4,22b (1976), in: ebd. S. 99–118

Forschungsgeschichtlich wichtige Arbeit

- Bultmann, Rudolf*: Untersuchungen zum Johannesevangelium: A. Ἀλήθεια (1928), B. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε Joh 1,18 (1930), in: ders., Exegetica, Tübingen 1967, S. 124–197

Neuere Literatur

- Appold, Mark L.*: The Oneness Motif in the Fourth Gospel (WUNT II/1), Tübingen 1976
- Barrett, Charles Kingsley*: „The Father is greater than I“ John 14.28. Subordinationist Christology in the New Testament (1974), in: ders., Essays on John, London 1982, S. 19–36
- Christocentric or Theocentric? Observations on the Theological Method of the Fourth Gospel (1976), in: ebd. S. 1–18
- Bühner, Jan A.*: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium (WUNT II/2), Tübingen 1977
- Ibuki, Yu*: Die Wahrheit im Johannesevangelium (BBB 39), Bonn 1972

- Miranda, Juan Peter*: Der Vater, der mich gesandt hat (EHS.T 7), Frankfurt 1972
- Obermann, Andreas*: Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium (WUNT II/83), Tübingen 1996
- Potterie, Ignace de la*: La Vérité dans Saint Jean I/II (Analecta Biblica 73/74), Rom 1977
- Ritt, Hubert*: Das Gebet zum Vater. Eine Interpretation von Joh 17 (fzb 36), Würzburg 1979, bes. S. 453–456
- Schnackenburg, Rudolf*: „Der Vater, der mich gesandt hat“. Zur johanneischen Christologie, in: Anfänge der Christologie (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen), Göttingen 1991, S. 275–291
- Theobald, Michael*: Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium, in: Hans-Josef Klauck (Hrsg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg i.B. 1992, S. 41–87
- Wilckens, Ulrich*: Gott, der Drei-Eine. Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften, in: Weg und Weite (Festschrift für Karl Lehmann, hrsg. von Albert Raffelt), Freiburg i.B. 2001, S. 55–70

Zu § 34: Präexistenz und Inkarnation des Logos

Forschungsgeschichtlich wichtige Arbeit

- Harnack, Adolf*: Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk, in: ZThK 2 (1892) S. 189–231

Neuere Literatur

- Feuillet, André*: Le prologue du quatrième Évangile, Paris 1968
- Habermann, Jürgen*: Präexistenzaussagen im Neuen Testament (EHS.Th 362), Frankfurt a.M./Bern 1990, S. 21–89.317–430
- Präexistenzchristologische Aussagen im Johannesevangelium, in: R. Laufen (Hrsg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997, S. 115–141
- Haenchen, Ernst*: Probleme des johanneischen Prologs (1963), in: ders., Gott und Mensch (Ges. Aufs. I), Tübingen 1965, S. 114–143
- Hofius, Otfried*: Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18, in: ders./H. Chr. Kammler, Johannesstudien (WUNT 88), Tübingen 1996, S. 1–23
- Käsemann, Ernst*: Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs (1957), in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, ³1970, S. 155–180
- Knöppler, Thomas*: Die theologia crucis des Johannesevangeliums (WMANT 69), Neukirchen 1994
- Müller, Ulrich B.*: Die Menschwerdung des Gottessohnes (SBS 140), Stuttgart 1990
- Richter, Georg*: Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium, in: ders., Studien zum Johannesevangelium (hrsg. von J.Hainz) (BU 13), Regensburg 1977, S. 149–198

- Schnackenburg, Rudolf*: Logos-Hymnus und johanneischer Prolog, in: BZ 1 (1957) S. 69–109
- Theobald, Michael*: Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog (SBS 106), Stuttgart 1983
- Die Fleischwerdung des Logos (NTA NF 20), Münster 1988

Zu § 35: Jesu Würde und Funktion

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FLRANT 83), Göttingen 1963, ⁵1995 mit Nachtrag (vgl. S. 424 s.v. Johannes, joh. Tradition)
- Beobachtungen zu Joh 1,18.34, in: Studies in New Testament Language and Text (Essays in Honour of George D. Kilpatrick, ed. by J.K. Elliott, NTS XLIV), Leiden 1976, S. 239–245
- Art. υἱός (einschließlich υἱός τοῦ ἀνθρώπου), in: EWNT III, Stuttgart 1983, Sp. 912–937, bes. Sp. 922f.932–934
- Art. Χριστός, in: ebd. Sp. 1147–1165

Forschungsgeschichtlich wichtige Werke

- Lütgert, Wilhelm*: Die Johanneische Christologie, Gütersloh (1899) ²1916
- Schweizer, Eduard*: EGO EIMI. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums (FRLANT NF 38), Göttingen 1939, ²1952

Neuere Literatur

- Anderson, Paul N.*: The Christology of the Fourth Gospel (WUNT II/78), Tübingen 1996
- Loader, William*: The Central Section of Johannine Christology, in: NTS 30 (1984) S. 188–216
- The Christology of the Fourth Gospel (BET 23), Frankfurt a.M. 1989, ²1992
- John 1:50–51 and the „Greater Things“ of Johannine Christology, in: Anfänge der Christologie (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen), Göttingen 1991, S. 255–274
- Moloney, Francis J.*: The Johannine Son of Man, Roma 1976, ²1978
- Mußner, Franz*: ZΩΗ. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe (MThSt I/3), München 1952
- Rhea, Robert*: The Johannine Son of Man (ATHANT 76), Zürich 1990
- Thüsing, Wilhelm*: Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA XXI,1./2.), Münster 1960, ²1970

Zu § 36: Das Heilshandeln des Offenbarers**Eigene Vorarbeiten**

- Hahn, Ferdinand*: Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, in: EKK Vorarbeiten 2, Neukirchen/Zürich 1970, S. 23–96, bes. S. 85–96
- Die Hirtenrede in Joh 10, in: *Theologia crucis – Signum crucis* (Festschrift für Erich Dinkler, hrsg. von Carl Andresen und Günter Klein), Tübingen 1979, S. 185–200

Forschungsgeschichtlich wichtiges Werk

- Bousset, Wilhelm*: *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913, ²1921 = ⁵1965, S. 154–183

Neuere Literatur

- Baum-Bodenbender, Rosel*: *Hoheit in Niedrigkeit. Johanneische Christologie im Prozeß vor Pilatus* (fzb 49), Würzburg 1984
- Beutler, Johannes*: *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes* (FThSt 10), Frankfurt a.M. 1972
- Bittner, Wolfgang*: *Jesu Zeichen im Johannesevangelium* (WUNT II/26), Tübingen 1987
- Dietzfelbinger, Christian*: *Johanneischer Osterglaube* (ThSt 138), Zürich 1992
- Dettwiler, Andreas*: *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden* (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995
- Dupont, Jacques*: *Essais sur la christologie de S. Jean*, Paris 1951
- Hergenröder, Clemens*: *Wir schauten seine Herrlicheit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont der Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen* (fzb 80), Würzburg 1996
- Knöppler, Thomas*: *Die theologia crucis des Johannesevangeliums* (WMANT 69), Neukirchen 1994
- Kohler, Herbert*: *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium* (ATHANT 72), Zürich 1987
- Kowalski, Beate*: *Die Hirtenrede Joh 10,1–18* (SBB 31), Stuttgart 1996
- Trites, Allison A.*: *The New Testament Concept of Witness* (SNTS MS 31), Cambridge 1977
- Schnackenburg, Rudolf*: *Die bleibende Präsenz Jesu Christi nach Johannes*, in: *Praesentia Christi* (Festschrift für Johannes Betz), Düsseldorf 1984, S. 50–63

Zu § 37: Die Pneumatologie**Eigene Vorarbeiten**

- Hahn, Ferdinand:* Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes. Soteriologische Funktion und „Personalität“ des Heiligen Geistes, in: Claus Heitmann/Heribert Mühlen (Hrsgs.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg/München 1974, S. 131–147
- Die biblische Grundlage unseres Glaubens an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, in: *Communicatio fidei* (Festschrift für Eugen Biser), Regensburg 1983, S. 125–137
 - Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium. Eigenart und Vorgeschichte von Joh 4,10.13f; 6,35; 7,37.39, in: *God's Christ and His People* (Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl, ed. by Jacob Jervell/Wayne A. Meeks), Oslo 1977, S. 51–70

Forschungsgeschichtlich wichtige Arbeit

- Windisch, Hans:* Die fünf johanneischen Parakletsprüche, in: *Festgabe für Adolf Jülicher*, Tübingen 1927, S. 110–137

Neuere Literatur

- Bornkamm, Günther:* Der Paraklet im Johannes-Evangelium (1949), in: *Geschichte und Glaube I* (Ges. Aufs. III), München 1968, S. 68–89
- Dietzfelbinger, Christian:* Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, in: *ZThK* 82 (1985) S. 389–408
- Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden (WUNT 95), Tübingen 1997
- Hoegen-Rohls, Christina:* Der nachösterliche Johannes (WUNT II/84), Tübingen 1996
- Johnston, George:* *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (SNTS MS 12), Cambridge 1970
- Kammler, Hans-Christian:* Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie, in: *Otfried Hofius/H. Chr. K., Johannesstudien* (WUNT 88), Tübingen 1996, S. 87–190
- Porsch, Felix:* *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums* (FThSt 16), Frankfurt a.M. 1974
- *Anwalt der Glaubenden. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums*, Stuttgart 1978
- Schnelle, Udo:* Johannes als Geisttheologe, in: *NT* 40 (1998) S. 17–31
- Wilckens, Ulrich:* Der Paraklet und die Kirche, in: *Kirche* (Festschrift für Günther Bornkamm, hrsg. von Dieter Lührmann/Georg Strecker), Tübingen 1980, S. 185–204

Zu § 38: Glaube und Unglaube**Eigene Vorarbeiten**

- Hahn, Ferdinand*: Sehen und Glauben im Johannesevangelium, in: Neues Testament und Geschichte (Festschrift für Oscar Cullmann, hrsg. von Heinrich Baltensweiler und Bo Reicke), Zürich/Tübingen 1972, S. 125–141
- Die Jüngerberufung Joh 1,35–51, in: Neues Testament und Kirche (Festschrift für Rudolf Schnackenburg, hrsg. von Joachim Gnillka), Freiburg i.B. 1974, S. 172–190
 - Das Glaubensverständnis im Johannesevangelium, in: Glaube und Eschatologie (Festschrift für Werner Georg Kümmel, hrsg. von Erich Gräßer und Otto Merk), Tübingen 1985, S. 51–69

Forschungsgeschichtlich wichtiges Werk

Schlatter, Adolf: Der Glaube im Neuen Testament, 1885, 41928 = 61982, S. 486–520

Neuere Literatur

- Augenstein, Jörg*: Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen (BWANT 134), Stuttgart 1993
- Bergmeier, Roland*: Glaube als Gabe nach Johannes (BWANT 112), Stuttgart 1980
- Böcher, Otto*: Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums, Gütersloh 1965
- Jeremias, Jörg*: Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (BST 65), Neukirchen 1975; neubearbeitet (BThSt 31), Neukirchen 1997
- Klein, Günter*: „Das wahre Licht scheint schon“, in: ZThK 68 (1971) S. 261–326
- Langbrandtner, Wolfgang*: Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche (BET 6), Frankfurt a.M./Bern 1977
- Lattke, Michael*: Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von „agape“, „agapan“ und „philein“ im Johannes-Evangelium (StANT 41), München 1975
- Lona, Horacio E.*: Glaube und Sprache des Glaubens im Johannesevangelium, in: BZ 28 (1984) S. 168–184
- Lührmann, Dieter*: Der Glaube im frühen Christentum, Gütersloh 1976, S. 60–69
- Mußner, Franz*: Die johanneische Sehweise (QD 28), Freiburg i.B. 1965
- Scholtissek, Klaus*: In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg i.B. 2000
- Schottroff, Luise*: Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium (WMANT 37), Neukirchen 1970, S. 228–296
- Schwankl, Otto*: Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5), Freiburg i.Br. 1995

Zu § 39: Die Glaubensgemeinschaft**Eigene Vorarbeiten**

- Hahn, Ferdinand*: Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13), Neukirchen 1963, ²1965, S. 135–145
- „Die Juden“ im Johannesevangelium (1981), in: F.H., Die Verwurzelung des Christentums im Judentum, Neukirchen 1996, S. 119–129
 - Die Worte von Gottes Herrschaft und Reich in Joh 3,3.5. Eine Miscelle, in: Johannes aenigmaticus (Festschrift für Herbert Leroy, hrsg. von Stefan Schreiber und Alois Stimpfle), Regensburg 2000, S. 87–89

Neuere Literatur

- Borig, Rainer*: Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15,1–10 (StANT 16), München 1967
- Bornkamm, Günther*: Die eucharistische Rede im Johannes-Evangelium (1956), in: ders., Geschichte und Glaube I (Ges. Aufs. III), München 1968, S. 60–67
- Kuhl, Josef*: Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium, St. Augustin 1987
- Lindemann, Andreas*: Gemeinde und Welt im Johannesevangelium, in: Kirche (Festschrift für Günther Bornkamm, hrsg. von Dieter Lührmann/Georg Strecker), Tübingen 1980, S. 133–161
- Onuki, Takashi*: Gemeinde und Welt im Johannesevangelium (WMANT 56), Neukirchen 1984
- Okure, Teresa*: The Johannine Approach to Mission (WUNT II/31), Tübingen 1988
- Richter, Georg*: Die Fußwaschung im Johannesevangelium (BU 1), Regensburg 1967
- Schürmann, Heinz*: Joh 6,51c – ein Schlüssel zur großen johanneischen Brotrede (1958); Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Jo 6,53–58 (1959), in: ders., Botschaft und Gestalt, Düsseldorf 1970, S. 151–166.167–187
- Schweizer, Eduard*: Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl (1953), in: ders., Neotestamentica, Zürich 1963, S. 371–396
- Der Kirchenbegriff im Evangelium und in den Briefen des Johannes (1959), in: ders., Neotestamentica, Zürich 1963, S. 254–271
- Wilckens, Ulrich*: Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot (Joh 6,51c–58), in: Neues Testament und Kirche (Festschrift für Rudolf Schnackenburg, hrsg. von Joachim Gnilka), Freiburg i.Br. 1974, S. 220–248

Zu § 40: Die Eschatologie**Forschungsgeschichtlich wichtige Arbeiten**

- Bultmann, Rudolf*: Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums (1928), in: ders., Glaube und Verstehen I, Tübingen 1933, ⁸1980, S. 134–152

Stählin, Gustav: Zum Problem der johanneischen Eschatologie, in: ZNW 33 (1934) S. 225–259

Neuere Literatur

- Blank, Josef*: Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg i.B. 1964
- Fischer, Günter*: Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f (EHS.Th 38), Bern/Frankfurt a.M. 1975
- Frey, Jörg*: Die johanneische Eschatologie I–III (WUNT 96, 110, 117), Tübingen 1997/1998/2000
- Hartingsveld, L. van*: Die Eschatologie des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, Assen 1962
- Kammler, Hans-Christian*: Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie (WUNT 126), Tübingen 2000
- Ricca, Paolo*: Die Eschatologie des vierten Evangeliums, Zürich 1966
- Richter, Georg*: Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium, in: ders., Studien zum Johannesevangelium (hrsg. von J. Hainz) (BU 13), Regensburg 1977, S. 346–414

Zu § 41: Eigenart und Probleme der johanneischen Theologie

Neuere Literatur (vgl. auch zu § 32)

- Bornkamm, Günther*: Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums, in: ders., Geschichte und Glaube I (Ges. Aufs. III), München 1968, S. 104–121; auch in: ders., Studien zum Neuen Testament, München 1985, S. 118–135
- Bultmann, Rudolf*: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953, ⁹1984 (UTB 630, hrsg. von Otto Merk), S. 354–445
- Hoegen-Rohls, Christina*: Der nachösterliche Johannes (WUNT II/84), Tübingen 1996
- Käsemann, Ernst*: Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1966, ⁴1980

Literatur zu Teil VIII

Der Übergang zur Theologiegeschichte des 2. Jahrhunderts

Zu § 42: Kanonische und nichtkanonische Schriften

Forschungsgeschichtlich wichtige Arbeiten

- Lietzmann, Hans*: Geschichte der Alten Kirche I: Die Anfänge, Berlin 1932, Nachdruck ³1953, S. 200–234.251–264
- Overbeck, Franz*: Über die Anfänge der patristischen Literatur (1882), Nachdruck Darmstadt 1954

Wrede, William: Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie (1897), in: Georg Strecker (Hrsg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (WdF 367), Darmstadt 1975, S. 81–154

Neuere Literatur

Berger, Klaus/Nord, Christiane: *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*. Übersetzt und kommentiert, Frankfurt a.M./Leipzig 1999

Schneemelcher, Wilhelm: *Neutestamentliche Apokryphen I*, Tübingen 1987, dort S. 1–6.40–61

Vielhauer, Philipp: *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, S. 613–756

Zu § 43: Der Judas- und der 2. Petrusbrief

Eigene Vorarbeit

Hahn, Ferdinand: Randbemerkungen zum Judasbrief, in: *ThZ* 37 (1981) S. 209–218

Wichtige ältere Literatur

Spitta, Friedrich: *Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas*, Halle 1885

Windisch, Hans: *Der Judasbrief. Der zweite Petrusbrief*, in: ders., *Die katholischen Briefe* (HNT 15), Tübingen 1911; 21931, S. 37–48.82–105; Nachdruck in 1951 mit Nachträgen von Herbert Preisker S. 151.163

Forschungsberichte

Bauckham, Richard J.: *The Letter of Jude: An Account of Research*, in: ANRW II 25.5, Berlin 1988, S. 3791–3826

– *2 Peter: An Account of Research*, in: ANRW II 25.5, Berlin 1988, S. 3713–3752

Heiligenthal, Roman: *Der Judasbrief*, in: *ThR* 51 (1986) S. 117–129

Müller, Peter: *Der Judasbrief*, in: *ThR* 65 (1998) S. 267–289

Neuere Literatur

Bauckham, Richard J.: *Jude, 2 Peter* (WBC 50), Waco/Texas 1983

Charles, J. Daryl: *Literary Strategy in the Epistle of Jude*, Toronto 1993

Dschulnigg, Peter: *Der theologische Ort des Zweiten Petrusbriefes*, in: *BZ* 33 (1989) S. 161–177

Ellis, E. Earl: *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (WUNT 18) Tübingen 1978, dort S. 221–238

Fuchs, Eric/Reymond, Pierre: *La Deuxième Épitre de Saint Pierre/L'Épitre de Saint Jude* (CNT XIIIb), Neuchâtel/Paris 1980, 21988

- Heiligenthal, Roman*: Zwischen Henoch und Paulus. Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des Judasbriefes (TANZ 6), Heidelberg 1992
- Käsemann, Ernst*: Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie (1952), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, ⁶1970, S. 135–157
- Paulsen, Henning*: Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief (KEK XII/2), Göttingen 1992
- Sellin, Gerhard*: Die Häretiker des Judasbriefes, in: ZNW 77 (1986) S. 206–225
- Vögtle, Anton*: Christologie und Theologie im zweiten Petrusbrief, in: Anfänge der Christologie (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. von Cilliers Breytenbach u.a.), Göttingen 1991, S. 383–398
- Der Judasbrief/Der Zweite Petrusbrief (EKK XXII), Zürich/Neukirchen 1994

Zu § 44: Die Apostolischen Väter

Neuere Textausgaben

- Fischer, Joseph A.*: Die apostolischen Väter (Schriften des Urchristentums I), Darmstadt 1956
- Körtner, Ulrich H.J./Leutzsch, Martin*: Papiasfragment/Hirt des Hermas (Schriften des Urchristentums III), Darmstadt 1998
- Lindemann, Andreas/Paulsen, Henning*: Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe, Tübingen 1992
- Wengst, Klaus*: Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet (Schriften des Urchristentums II), Darmstadt 1984

Forschungsgeschichtlich wichtige Literatur

- Bauer, Walter*: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief (HNT Erg.Bd. II), Tübingen 1920, neubearbeitet von Henning Paulsen, ²1985
- Dibelius, Martin*: Der Hirt des Hermas (HNT Erg.Bd. IV), Tübingen 1923
- Harnack, Adolf von*: Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians, Leipzig 1929
- Knopf, Rudolf*: Die Lehre der zwölf Apostel/Die zwei Clemensbriefe (HNT Erg.Bd. I), Tübingen 1920
- Windisch, Hans*: Der Barnabasbrief (HNT Erg.Bd. III), Tübingen 1920

Neuere Literatur

- Audet, Jean-Paul*: La Didachè. Instructions des Apôtres (Études Bibliques), Paris 1958
- Brox, Norbert*: Der Hirt des Hermas (KAV VII), Göttingen 1991
- Hübner, Reinhard M.*: Die Ignatianen und Noët von Smyrna, in: ders., Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert (VigChr Suppl. L), Leiden 1999, S. 131–206
- Lindemann, Andreas*: Die Clemensbriefe (HNT 17), Tübingen 1992
- Lona, Horacio E.*: Der erste Clemensbrief (KAV II), Göttingen 1998

Niederwimmer, Kurt: Die Didache (KAV I), Göttingen 1989

Prostmeier, Ferdinand R.: Der Barnabasbrief (KAV VIII), Göttingen 1999

Schoedel, William R.: Die Briefe des Ignatius von Antiochien (Hermeneia 1985),
München 1990

Stellenregister

(erstellt von Juliane Schlegel)

Altes Testament

Genesis

1 617
15,6 257, 269, 404
22 404

Exodus

25,40 433
31,13-17 119

Leviticus

4 152
5 152
16 152, 433, 446
19,2 417
19,18 98, 100, 289, 402,
537, 685

Numeri

15,27-36 119

Deuteronomium

6,4f 98
6,4 133
6,5 536
13,2-6 119
18,9-13 119
21,23 219
27,26 219
30,12.14 200
33,21 248

Josua

24,17 133

1. Samuel

8-10 57

2. Samuel

7,14-16 57
7,14 627

1. Könige

10,23 49
19,19-21 75

Psalmen

2,7 627
8,6 429
32,1f 152
47 57
69,10 604
90,4 748
93 57
95,7f 443
95,11 443
96 57
97 57
99 57
110,1 150, 431, 502
110,1a 168, 442
110,1b 443
110,4 432
118,25f 626

<i>Proverbien</i>		<i>Ezechiel</i>	
8,22-31	617	9,4	48, 78, 156, 463
<i>Jesaja</i>		<i>Daniel</i>	
6,3	459	2,1-49	457
6,8f	606	2,44	58
6,9f	579	7,1-28	457
6,9	513	7,13f	500, 630
7,3	154	7,14(27)	58
7,14	529	8,1-27	457
7,14 LXX	560	9,1-27	457
8,23-9,1	527	9,15-19	152
11,2	530	9,24	248
24,21-23	58	10,1-12,13	457
25,6	63	12,2	130
25,8	130	<i>Joel</i>	
26,19	130	3,1-4.5	50
28,16	415	<i>Obadja</i>	
30,27f	50	21f	58
33,20-22	58	<i>Micha</i>	
40,3	54, 527	5,1-3	530
40,6-8	415	<i>Haggai</i>	
44,6	133	2,6	443
45,6b.7	133	2,21	443
52,7f(9f)	57, 158, 189	<i>Sacharja</i>	
52,7	167, 302, 326	9,9	626
53,7	461	14,9.16f	58
53,10-12	152f	<i>Maleachi</i>	
55,11	617	3,1	53f
61,1f	189, 194, 326, 530, 606	3,23f	53f
61,1	158, 167		
65,17-25	469		
<i>Jeremia</i>			
31,31-34	97, 433		
35,1-19	49		
38,31-34 LXX	171, 433		

Neues Testament

Matthäusevangelium

1,1-17	526	5,43-48	536
1,1	524	5,43-47	102
1,16	530	5,44 f.46 f	101
1,18-25	529	5,48	103
1,18	560	6,1	536
1,20	560	6,5-15	100
1,21	529	6,16-18	106, 116
2,1-12	529	6,25-33	100
3,2	527f	6,33	249, 528, 536
3,3	54	7,12	537
3,7-9	47	7,24-27	93, 95, 534
3,10	48	7,28f	92
3,11	528	8,5-13	85
3,11a	49	8,10	80
3,11b	49	8,19f	76
3,11c	49	8,20 par	147
3,12	48	8,21f	77
3,13-17	529	10,1-16	543
3,14f	52	10,5b.6	71, 86, 159
3,15	536	10,14	112
4,1-11	530	10,17-39	543
4,14-16	527	10,37	77
4,17	527f	10,38	78
5,1f	92	10,40	606
5,1	534	11,2-6 par	53
5,3-10	92, 534	11,2	530
5,6	536	11,7-9.11	51f
5,10	536	11,7-19	534
5,11f	93	11,10	53
5,13-16	93	11,12f	52, 60
5,13-7,23	534	11,14	54
5,17-7,12	93	11,19 par	147
5,17-48	527	11,27	628
5,17-20	105, 535	12,22-32	113
5,17-19	97	12,32f	124
5,18f	158	12,38-40	531
5,20	536, 537	12,38f	113
5,21-48	535, 537	12,41f	112
5,21f	102	13	68
5,23f	101	13,11	532
5,27f	102	13,16f	60
5,33-37	101	13,24-30	542, 544
5,38-48	98	13,36-43	542, 544
5,38-42	101	13,41f	532
		13,41	532

13,44-46	68, 95
13,52	54I
15,1-11	115
15,24	158
16,13	53I
16,16	530
16,17-19	8If
16,18f	90f
16,18	540
16,19	54I
17,9-13	54
17,20	80
18,1-19,1	542
18,18	91, 54I
18,23-35	100
19,28	151, 532
20,1-16	68, 545
20,25-27(28)	84
20,28	153
21,13 parr	158
21,21	80
21,33-46	539
22,1-14	545
22,7	524
22,14	542
22,34-40	99, 536
22,40	537
22,41-46	531
23,1-39	534
23,2	538
23,8	539
23,9-12	539
23,13-36	537
23,16-22	116
23,23f	116
23,23	538
23,25f	116
24,14	543
24,15-28	524
24,30	532
25,1-13	545, 546
25,31-46	69, 86, 532, 544
26,28	157
26,59-66	119
26,63	530
27,25	539
28,3	88

28,16-20	86
28,18-20	131, 175, 533, 543
28,18	123
28,19a	538

Markusevangelium

1,1	497, 511
1,2f	54, 497
1,4-8	498
1,4	48
1,6 parr	49
1,7f parr	49
1,8	49, 54
1,9-11 parr	50, 498
1,11	168
1,15	59, 496
1,15a	111
1,16-20	75f
1,16-18	81, 508
1,17	74
1,18	74
1,19f	508
1,21-28	505
1,22	123, 503
1,23-27 parr	62
1,24	148, 502
1,27	503
1,30f parr	62
2,1-12 parr	120
2,5 parr	63
2,7 parr	63, 117
2,10 parr	123, 147, 500
2,14 parr	74-76, 508
2,15-17a parr	116
2,18.19a parr	52, 116
2,19b.20 parr	123
2,21f parr	111, 505
2,27	117
2,28	123, 147, 500
3,1-5 parr	102
3,6	506
3,13-19	509
3,13f parr	83
3,14f	510
3,16	8If
3,16b-19 parr	83
3,18 parr	85

3,22-30 parr	62, 113	10,1-9 par	98, 102
3,22-27	505	10,2-9 par	116
3,22	506	10,17-22 parr	76, 79, 97, 508
3,24f	112	10,23-31	508
3,27	112	10,23-27 parr	77
4	68	10,32-34	500, 506
4,2	503	10,42-44 (45)	84
4,1of(12)	72	10,45	153, 500, 506
4,11	511, 513	10,47f	501
4,12	513	10,52 par	80
4,33	503, 513	11,1-33	493
4,34	72, 504	11,10	501
4,34a	503	11,12-14,20	506
4,34b	513	11,15-17 parr	117, 120
4,40b	509	11,22b.23	80
5,34 parr	80	11,27-33 parr	51, 113, 498
6,6b-13	84	12,1-9	517
6,7-13	510	12,10-12	517
6,14-16	506	12,13-17 parr	117
6,34-44	506	12,18-27 parr	122
6,34	504	12,28-34	99
7,1-15	115	12,35-37a	501, 502
7,1	506	13	493
7,3f	492	13,1f	492
7,13f	111	13,2 parr	117, 119
7,24-31 par	85	13,8	515
7,24-30 par	86	13,9-13	508
8,1-9	506	13,10	510
8,11f parr	113	13,14-20 parr	142, 492
8,14-21	509	13,14-16	492
8,17b	509	13,19	515
8,27-33	72	13,20	515
8,27-29.33	149	13,24f	514
8,29	501	13,26f	500
8,30	501	13,26	515
8,31	500, 501, 506	13,27	515
8,34 parr	78	13,30	151, 515
8,35-37 parr	77f, 122	13,31	515
9,1	151	13,32	516
9,1a	515	13,33-37	516
9,1b	514	14,1-16,8	482, 493
9,2-8	499, 501	14,9	511
9,9-13	54	14,22-25	507
9,9f	509	14,22b par	157
9,9	512	14,24	157
9,23	80	14,25 parr	87, 122, 157
9,31	500, 506	14,32-42 parr	123

14,55-64	119	7,47f	63
14,58	510	7,50	80
14,61	501	9,1-6	84, 575
14,62	150, 500, 501	9,51-18,14	551
15,25f parr	121	9,57f	75f
15,26	507	9,59f par	76f
15,39	499	9,61f	77
15,42-47	128	10,1-16	575
16,1-8 parr	128	10,1-12 par	84
16,6	508	10,16	606
16,8	495	10,18	111
16,12	130	10,22	628
		10,23f	60
		10,25-37	99
		10,25-29	574
		10,(29)30-37	101
		10,30-36	574
		11,1-4	52
		11,14-23	113
		11,14-19	559
		11,20	59f, III, 559
		11,29	113
		11,31f	112
		12,8(f)	112, 133, 147
		12,16-21	582
		12,49f	50, 121, 569
		13,14	117
		13,29	87
		13,32	121
		13,38	573
		14,15	63
		14,16-24	575
		14,26	77
		14,27	78
		14,28-32	77
		15,10	573
		15,11-32	68
		16,1-8 (9-13)	68
		16,9-13	71
		16,16f	573
		16,16	52, 60, 558, 561
		16,18 parr	116
		16,19-31	582
		17,5f	568
		17,6	80
		17,19	80
		17,20f	11, 559
<i>Lukasevangelium</i>			
I	561		
1,1-4	487, 556		
1,15f	50		
1,31-33	560		
1,34f	560		
2,11	563		
2,34b	579		
3,1-20	559		
3,4-6	54		
3,7f	47		
3,9	48		
3,16	569		
3,16a.c	49		
3,16b	49		
3,17	48		
3,21f	561		
4,16-21	562		
4,43b.c	559		
5,1-11	90		
6,13f	573		
6,13	571		
6,20-8,3	551		
6,20-49	92, 574		
6,20f	60		
6,27-36	98		
6,27f	10, 573		
6,31	573		
6,32	100		
6,36	103		
7,1-10	85, 86		
7,24-26.28	50		
7,27	53		
7,36-50	120, 574		

17,20b.21	59	1,30	54, 621
17,33	78	1,32-34	50, 660
18,13	152, 573	1,34	627
18,14a	249	1,35-51	88, 679
18,15	573	1,36	632
18,29	78	1,37-40	81
19,1-10	79, 574	1,41f	81
19,11	581	1,41b	625
19,12-27	581	1,49	625
19,43f	554	1,51	632
21,5-36	581	2,1-11	643
21,20-24	554	2,11	650, 718
21,22-26	573	2,11a	642
21,28	580	2,13-17	117
22,15-20	572	2,17	604
22,19f	564	2,22	125, 594, 604
22,24-27	84	3,1-12	661, 692
22,27	153	3,3-6	659
22,29f	157	3,8	659
22,30	151	3,11f	645
22,69	565	3,13	631
23,39-43	582	3,14	605, 631, 649
23,42f	560	3,16-21	638
24,21	124	3,16f	602, 612, 634, 718
24,22	573	3,16	635
24,26	563, 565	3,17	605
24,44-49	131	3,18	635
24,46-48	575	3,20	675
24,46	563	3,21	604
24,50f	129	3,22	693
		3,31-36	644
		3,31-35	621
		3,33	603
		3,34	641, 661
		3,35	629
		4,1f	693
		4,22b	605, 626, 698
		4,23	705
		4,24	603, 604
		4,25f	625
		4,26	646
		4,34	604, 641, 653
		4,42	633
		4,46-54	643
		4,48	642, 718
		4,54	642, 718
		5,1	593
<i>Johannesevangelium</i>			
1,1-18	613-616		
1,1	590, 616, 618, 649		
1,3f	619		
1,4f	603, 620		
1,5	675		
1,6-8	606		
1,9-11	675		
1,14	590, 603, 612, 616, 623, 635, 649, 650		
1,15	54, 621		
1,18	602, 635, 636		
1,18b	618		
1,23	54		
1,29	632, 654, 718		
1,29b	612		

5,1-9	643	8,14b	656
5,18	610	8,21f	656
5,19-27.30	639	8,24b	646
5,19f	629, 641	8,28	631, 650
5,25	705, 706	8,28a	646
5,27	630	8,28b	641
5,28f	597, 714, 724	8,30-59	699
5,30	604	8,31-36	677
5,31-40	644	8,31b	688
5,37	602	8,32	604
5,39	604	8,33-40	605
5,44	601	8,37-46	675
6,1-15	643, 694f	8,41	601
6,4	593	8,56-58	621
6,15	626	9,1-7	643
6,16-21	695	9,22	589, 699
6,20	646	9,35	632
6,22-25	695	10,1-16	651f, 690
6,26-51b	695	10,7b	647
6,26f	694	10,11a	647
6,27	630	10,14f	680
6,31f	605	10,14a	647
6,32f	695	10,15	628
6,35	88, 679, 695	10,16	699, 712, 721
6,35a	647	10,17	652
6,38-40	604	10,18	652
6,39c	714, 724	10,27-29	690
6,40c	714, 724	10,30	609, 683
6,44	674	10,(31f)33	610
6,44c	724	10,33-36	118
6,45b	680	10,35	604
6,46	602, 621	11,1-44	643
6,48	647	11,4	650
6,51c-58	597, 724	11,25f	654, 706
6,51c	633	11,25	640, 679
6,54	648	11,25a	647
6,54b	714	11,33	660
6,62	618, 631	11,40	650
6,63	718	11,50	654
6,63a	659, 661	12,12-15(16)	626
6,63b	661	12,16	125, 594
6,68f	680	12,20f	699
7,12c	119	12,23-26	708
7,39b	660	12,23	631, 705
7,53-8,11	597	12,23b	650
8,12	679	12,26	657
8,12a	647	12,27-32	708

12,27f	651	14,31b	662
12,28f	714	15,1-8	691
12,32	649, 657	15,1a	647
12,33	649	15,9	689
12,39-41	605	15,13-15	688
12,41	621	15,16a	685
12,44f	681	15,18-16,4a	700, 713
12,44b	606	15,26f	668, 720
12,45	606, 609	15,26	604, 665, 666
13,1-20	689	15,26b	665
13,1-3	694	16,2	589, 699
13,1	686, 688	16,7b	665, 667
13,4-10a	696	16,7c	665
13,8b	686	16,8	667
13,10	693	16,9-11	668
13,12-15	686	16,13	125, 604, 665
13,20	606, 700	16,13a	666, 711
13,21	660	16,13b	666, 711
13,23	587	16,13c	666
13,31f	603	16,19-33	711
13,31	631	17,3	601
13,31b	651	17,4	641, 650
13,32	651	17,5	603, 618, 650
13,33	656	17,15f	711
13,34f	685	17,17-19	700
13,34	106, 686	17,20-23	711
13,36b	656	17,20f	691, 721
14,1-3	709f	17,20	701
14,1	672	17,21	684
14,3b	656	17,24	618, 657, 712
14,4	656	18,31b	120
14,6	604, 656, 666	18,36-38a	653
14,6a	647	18,36f	626
14,9c	609	18,37	603
14,10	683	19,5b	653
14,10a	672	19,7	610
14,10b	641	19,30	612, 641, 653
14,12	669	19,30b	660
14,16	664	19,34b	697
14,16b	666, 689	19,35	587
14,17	604, 681	19,36	633
14,17b	689	19,37	631
14,18-24	667	20,1-18	654
14,19b	681	20,19-23	655
14,20	683	20,21-23	131
14,21	683	20,21	700
14,26	665, 666, 711	20,22	132

20,23	696	9,26-30	578
20,24-29	655	9,32-43	576
20,28	636	10	158, 298
21	597	10,1-11,18	554, 576, 578
21,12f	698	10,1-48	175
21,15-23	692, 724	10,34-43	484
21,22f	715	10,34f	579
21,24	588, 724	10,42f	566
21,25	724	10,44-48	570
		11,19f	175
		11,19a	164
		11,19b-26	164, 298, 576
		11,25f	175, 577
		11,26	177
		13,47	579
		13,50-52	579
		14,4	571
		14,14	571
		14,15-17	558
		14,23	578
		15,1-33	176
		15,1-29	577
		15,1	159, 298
		15,5	159, 298
		15,20	176, 301
		15,28	570
		15,29	301
		15,36-21,14	553
		15,36-21,6	577
		17,22-31	568, 578
		17,23-31	169
		17,24-31	558
		17,30f	566
		18,4-6	579
		18,25f	53
		19,1-6	53
		19,3-6	570
		20,17-35	578
		20,28	564
		20,34f	574
		21,7-28,31	577
		21,8	164
		21,15-28,31	553
		21,25	176, 301
		26,18	572
		28,24-28	579
<i>Apostelgeschichte</i>			
1-5	552		
1,1f	487, 556		
1,6-8	575, 581		
1,8	557		
1,9-11	129, 147, 150		
1,15-26	89, 154, 571		
1,21f	577		
1,22	131		
2,1-41	132		
2,1-4	54, 569		
2,5-11	575		
2,33-36	565		
2,33	168, 569		
2,37-41	572		
2,38	156, 569		
2,42	571		
2,44	155		
2,45	574		
3-5	576		
3,1	158		
3,19-21	566		
4,31	156		
4,32-36	155, 574		
5,1-11	574		
6,1-15,35	552		
6,1-8,3	163		
6,1-6	163, 576		
6,3	163		
6,8-8,3	164, 576		
6,9	163		
6,13f	173		
8,4-40	576		
8,4f	164		
8,16f	570		
9,1-31	553		
9,1-19	577		

Römerbrief

		5,9	215
I,1	190	5,12-21	217, 231
I,1b.2	195	5,12-19	198
I,3b	203	5,12-14	230
I,3b.4a	137, 206f, 622	5,13	238
I,4a	205	5,20a	239
I,5	301	6,3-5	281
I,11-13	304	6,4b	282
I,16f	255, 257	6,6-11	282
I,16	190, 203, 302	6,8	281
I,18-5,11	578	6,10	216
I,18-2,11	227	6,14	239
I,19f	229	7,4	275
I,21-24	229	7,7-25a	239-241
I,25-27	229	7,10	234
I,28-32	229	7,12	234
2,9-11	228	8,2	241
2,12-3,8	228	8,3-8	105
2,12-16.17-24	234	8,3f	218, 607
2,12-29	238	8,3	204, 208, 242, 622
2,12-16	235	8,4	242
2,14f	225	8,5a	216
3,1f	302	8,5b	216
3,9-20	228	8,9b	272
3,20	238	8,11	313
3,21-4,25	258	8,18-25	315f
3,21-31	238	8,24a	215, 309
3,24	251, 252	8,24b.25	309
3,25.26a	251	8,28	106
3,27-31	238	8,32	216
3,27	242	8,34	211, 215
3,31	242	8,34d	432
4,3-5	269	9-11	317-319
4,5	302	9,4	234
4,13-16	238	9,25	197
4,16-21	235	9,30-10,4	258
4,17	223f	9,31	201, 242
4,17b	268	10,4	235
4,17b.24	210	10,6-8	200
4,18-21	269	10,9	128, 138, 205
4,23	197	10,13-15	193
4,24	268	10,14f	302
4,25	137, 214, 250	10,17	302
4,25a	213	10,18	301
5,1-5	309	11,11-15	265
5,6	216	11,36	222
5,9f	264	12,1f	107, 287-289

12,4-8	277	9,12	305
12,6b	280	9,14	305, 323
12,8	279	9,16	194
12,12	309	9,16-18	301
12,13	277	9,18	305
12,14.17-21	106	9,19-23	303
13,1-7	292	9,21	242
13,8-10	289	10,1	197
13,10	242	10,1-4	280
13,11-14	320	10,1-4.5-10	197
13,11	151	10,3f	284
14,8	314	10,4c	198
15,7-12	306	10,5-13	271, 285
15,13	309	10,16f	171, 173, 284
15,16	297	10,16	275
15,18f	305	10,17	275
15,20-24	304	10,23-30	291
15,26	154	11,1	75
15,27	300	11,17-22	285
<i>I. Korintherbrief</i>		11,20	173, 283
1,2	154	11,23-26	283, 324
1,13	281	11,25c	285
1,18-25	260	11,27-34	285
1,18	209	12,10	279
1,23	210	12,13	172, 281
1,26-31	261	12,13b	276
1,30	616	12,28	278
2,1-5	261	13	290
2,2	209	13,12	271
2,6-16	272	13,13	308
2,13b	280	14,23-25	173
2,15	280	15	312
3,10	194	15,1-5.11	164
3,11	304	15,1-3a	191
3,13-15	321	15,3b-5	137, 168f, 191, 204, 310
4,11-13	295	15,3b	153
4,12	305	15,5-8.11	131
4,16	75	15,5-10	129
6,1-11	250	15,5-7	82
6,2	152	15,5-7	155
6,11	250	15,5	83
7	292	15,7	89, 193
7,10	106, 323	15,8-10	296
7,29-31	294	15,11	153, 191, 310
8,1-13	291	15,12-18	310
8,6	135, 166, 204, 222	15,19	310

3,1	376	1,13	442
3,2-7	377	1,14	442
3,15	375	2,3	430, 442
3,16	250, 370, 382	2,9	430
4,1-5	382	2,9c	430
4,3	380	2,10f	428, 436
4,9	374	2,10	430
4,13	381	2,10a	429
4,14	377-379	2,14	430, 622
5,3-16	377	2,14b	430
5,22	378	2,17f	430, 445
6,11-16	379	2,17	431
6,20	372, 380	2,18	622
		3,1	440
<i>2. Timotheusbrief</i>			
1,6	377-379	3,2-6	437
1,9f	369	3,7-4,11	437
1,15	380	3,14	435
2,8	370	4,3c	444
2,11-13	371	4,12f	435
2,18	380	4,14	136, 428, 440
2,19	375	4,15	430
3,1-9	380	5,1-4	433
3,16f	381	5,6	432
4,1	370	5,7-9	428
		5,7c	430
		5,9f	434, 445
		5,11-6,3	440
		6,1f	435
		6,1	166f
		6,2	378
		6,2b	167
		6,4-8	436
		6,4f	435
		6,19f	433, 434
		7,1-3	429, 445
		7,13f	433
		7,17	432
		7,18	445
		7,20f	433
		7,24	433
		7,25b	432
		7,26	433
		8,1-3	433
		8,4f	433
		8,5	445
		8,6	433
		8,7-13	433, 437
<i>Titusbrief</i>			
1,1-3	372		
1,6-9	377		
1,9b	380		
2,11-14	369f		
2,11f	381		
2,14	371		
3,4-7	369f		
<i>Hebräerbrief</i>			
1,1	428		
1,2a	428		
1,2b	429		
1,2c	428, 429		
1,3a	428		
1,3b	429		
1,3c	430		
1,3d	431		
1,4-14	431		
1,10	429		

8,13	445, 446
9,1-10	446
9,11-10,18	433
9,11-14	446
9,23-26	446
9,24c	432
9,28	430
9,28b	443
10,14	431
10,19f	434
10,20	436
10,22	436
10,23-31	425
10,23	428, 440
10,24	441
10,26-31	436
10,32-36	425
10,38	439
10,39	439
11,1	439
11,4-31	438
11,6b	438
12,1	446
12,2	439
12,4-13	425
12,4-11	441
12,16f	436
12,22-24	437
12,26f	443
13,7	441
13,8	443
13,10	438
13,12f	441
13,15	438
13,17	441
13,18-25	424

Jakobusbrief

1,1	399
1,2-12	400f
1,5f	397
1,5	399
1,6	403
1,13	398
1,14	398
1,17b	397
1,18	399, 400

1,20	251
1,21	400
2,1	403
2,1b	399
2,5	106, 397, 398
2,7	400
2,8-13	402
2,13	398
2,14-26	396, 403-405
2,19	397
3,9	398
3,13-18	105, 401
4,5	402
4,12	398
5,1	397
5,7-11	399, 401
5,9b	398
5,12-20	405f
5,12	101, 397

1. Petrusbrief

1,3	416
1,3b	412, 418
1,8	415
1,9f	418
1,10-12	412
1,12	415
1,15f	417
1,17-21	411
1,17	419
1,18-21	413
1,20	412
1,21	412
1,23	416
1,25b	415
2,2	416, 418
2,4-10	417
2,6-8	413
2,6f	415
2,11f	419
2,12	420
2,13-3,7	420
2,19f	418
2,20-25	411
2,21-25	414
2,21	418
2,25	417

3,15	421	2,1f	663
3,18-22	414	2,1	432
3,18f	138	2,7f	685, 722
3,18d.e	412	2,8b	676
3,20	416	2,9-11	723
3,21	411	2,18-27	659
3,21a.b	416	2,18	705, 713
3,22	138	2,20	662, 694, 719
4,5f	413	2,25	648
4,7	418	2,27	662, 694, 719, 723
4,1of	422	2,28	713, 719
4,13	418	3,1-3	713
5,1-4	421, 422	3,2	619
5,1	412	3,2b	657
5,4	419	3,9-24	723
5,5	421	3,9a	696
5,8f	422	3,12	605
5,10	419	3,14	684
		3,14a	648
		3,16	686
		3,18	687
		3,23	684
		4,2	612, 681
		4,6	676
		4,6c	681
		4,7-10,14	639
		4,7-21	723
		4,8	602
		4,9f	605
		4,9	602, 635
		4,9b.c	719
		4,10	612
		4,12a	602
		4,12b	686
		4,13	688, 690
		4,14	648
		4,14b	634
		4,15	136
		4,16c	682
		4,17f	713
		4,17	719
		4,19	639, 685
		5,4b	678
		5,5	136
		5,6	694
		5,6a	697
		5,16f	696
<i>2. Petrusbrief</i>			
1,1f	746		
1,3f	746		
1,4	748		
1,1of	747		
1,12-15	747		
1,16-18	747		
2,1-22	747		
2,5	746		
2,7f	746		
2,21	747		
3,2	747		
3,3-7	748		
3,3f	748		
3,10a	748		
3,10b-12	748		
3,14-16	748		
3,15f	739		
<i>1. Johannesbrief</i>			
1,1-4	588, 701, 723		
1,1f	648		
1,5-2,2	696		
1,5	603		
1,6-2,2	723		
1,6	604		
1,7b	633		

2. Johannesbrief		7,2f	463
7	612, 713	7,2	459
9f	723	7,4-17	469
		7,4-8	464
		7,9f	464
3. Johannesbrief		7,15b	459
9f	692	7,17b	459
		8,2-14,20	454
Judasbrief		9,4	463
1a	744	10,1-11	472
1b	744	11,1f	467
3b	744	11,3-13	466
5	746	12,1-17	464
6	746	13,1-17	466
13-16	746	13,8	460
17	745	13,9	467
20a	745	13,18	467
21	745	14,1-5	469
22f	745	14,1	463
		14,4f	464
		14,6	86, 159
Offenbarung des Johannes		15,1-19,10	454
1,1-8	451f	15,3f	459
1,1-3	471	17,1-18,24	467
1,1f	449	19,1-8	460, 469
1,1	460	19,7	462
1,5b.6	461, 463	19,9f	472
1,7f	460	19,10c	449
1,9-20	452, 461, 471	19,11-22,5	455
1,11	449	19,11-16	462
1,17b	460	19,13	590, 616
1,18	461	19,17-20,15	468
1,18a	460	20,4-6	467
2,1-3,22	452	21,1-22,5	469
3,14	463	21,3	470
4,1-11	453, 459	21,7	470
5	462	21,9	462
5,1-14	454, 459	22,5b	460
5,5	463	22,6-21	451f
5,6	460	22,13	463
5,9	461	22,16b	463
5,12	460	22,17	462
6,1-8,1	454	22,18f	449, 471
6,9-11	314		

Frühjüdische Schriften

Qumranschriften

1QS (Gemeinderegel)	
10,25	248
11,5	248
11,12	248
1QSb (Segenssprüche)	
4,22	248
4Q 174 (Florilegium)	
3,11f	627

*Hellenistisch-jüdische
Überlieferungen und Autoren*

2. Makkabäerbuch	
7,37f	152
4. Makkabäerbuch	
6,28f	152
17,22	152

Sapientia Salomonis	
9,1f	617
Josephus	
<i>Antiquitates Judaicae</i>	
XVIII 116	48
XX 97f	49
Philo von Alexandrien	
<i>De fuga et inventione</i>	
137	617
<i>De specialibus legibus</i>	
1,64	617
<i>Rabbinische Literatur</i>	
Mischnatraktat Berakhot	
5,5	606
Bab. Talmud Traktat Sanhedrin	
43a	119

Frühchristliche Schriften und Autoren

Apostolische Väter

1. Klemensbrief	
5,4f	739
7,1-9,1	757
9,2-19,1	757
9,8-11	757
14,3	754
16,1-17	757
16,15	753
19,2-20,12	754
22,1	753
25,1-5	758
26,1-27,1	758
34,6	760
36,1	759
40-44	753
40,1-5	759
42,1-4	761
44,1-47,7	758f

47,1	739, 761
59,2-60,3	760
60,1	754
60,4-61,2	760
Ignatius von Antiochien	
<i>Epheserbrief</i>	
4,1	759
7,2	755
12,2	739
14,1f	757
18,2	754
19,1-3	755
20,2	697
20,2c	760
<i>Magnesierbrief</i>	
1,2	757
10,3	753

<i>Römerbrief</i>			<i>Similitudines</i>	
4,3	739		V 5,2	755
<i>Philadelphierbrief</i>			V 6,4b-8	755
8,2-9,2	753		<i>Visiones</i>	
<i>Smyrnäerbrief</i>			I 3,4	754
7,1	760		<i>Altkirchliche Autoren</i>	
7,2	753		Justin	
8,2	756		<i>Apologie</i>	
Polykarp			I 66,3	481, 483
<i>Philippenerbrief</i>			I 77,3	483
3,2	739		Irenäus von Lyon	
9,1	739		<i>Adversus Haereses</i>	
Didache			III 14,1	555
1-6	757		Eusebius von Cäsarea	
7-10	760		<i>Historia ecclesiastica</i>	
11-13	725, 758		III 5,2f	142
11,7f	279		III 16	761
14	760		III 23,3	449
15,1	758		III 39	492
Barnabasbrief			III 39,1-6	449
4,6d	753		III 39,15	483
18-21	757		IV 25,14	424
2. Klemensbrief			<i>Papyri</i>	
3,3f	757		Pap. Egerton	
14,1-5	756		2	740
Hirt des Hermas			<i>Oxyrhynchuspapyri</i>	
<i>Mandata</i>			840	740
I 1	754		1224	740
IV 3,1-7	757			
XII 3,2-4,6	757			

Personenregister

(erstellt von Juliane Schlegel)

- Aletti, Jean-Noël 25
Augustin 231
- Barrett, Charles Kingsley 550
Barth, Gerhard 480, 519
Baur, Ferdinand Christian 2, 4, 547
Bauer, Georg Lorenz 2
Becker, Jürgen 180, 181, 185, 187,
587, 595, 663
Beker, J. Christiaan 181, 186
Berger, Klaus 17, 393, 735
Biehl, Peter 30
Bihlmeyer, Karl 739
Bonsirven, Joseph 11
Bornkamm, Günther 62, 181, 184,
187, 233, 428, 480, 519, 727
Bousset, Wilhelm 4, 162, 456
Bovon, François 549
Braun, Herbert 6f
Breytenbach, Cilliers 262, 264, 491
Brown, Raymond E. 523
Brox, Norbert 333, 755
Bultmann, Rudolf 5f, 7, 10, 19, 23,
31, 36, 37, 94, 130, 145f, 162,
181, 182, 202, 224, 232, 254,
255, 270, 390, 411, 479, 488,
587, 588, 594, 595, 599, 613,
617, 638, 646, 663, 675, 678,
703, 726, 728, 735
Burchard, Christoph 578
- Campenhausen, Hans von 14, 76
Childs, Brevard S. 13
Conzelmann, Hans 6f, 23, 94, 162,
163, 181, 183, 333, 390, 480, 547,
548, 558, 597, 599
- Cremer, Hermann 247
Crossan, J.D. 37
Cullmann, Oscar 23, 62, 199, 586
Culpepper, Alan 586
- Dahl, Nils Alstrup 45, 65
Dibelius, Martin 61, 479, 488, 547,
554, 755
Dietzfelbinger, Christian 180
Dobschütz, Ernst von 518
Dodd, Charles Harold 61, 65, 591
Dörrie, Heinrich 439
Dormeyer, Detlev 483
Dunn, James D.G. 13, 232
- Ebeling, Gerhard 30, 36
Edwards, R.A. 520
Eichholz, Georg 181, 185, 187, 303
- Faure, Alexander 595
Feine, Paul 5, 138
Fischer, Joseph A. 739
Fitzmyer, Joseph A. 549, 550
Fortna, R.T. 592
Frankemölle, Hubert 520, 521
Frey, Jörg 703, 704
Fuchs, Ernst 36
Funk, Franz Xaver 739
- Gabler, Johann Philipp 2
Gadamer, Hans Georg 728
Gerhardsson, Birger 144
Gese, Hartmut 14
Gnilka, Joachim 11f, 333, 392, 491,
520, 525, 599
Goppelt, Leonhard 7f, 20, 23, 162,

- 181, 183, 198, 203, 391, 393, 409,
410, 420, 456
Gräßer, Erich 425, 548
Grant, F.C. 12
Guthrie, Donald 13
- Habermann, Jürgen 38
Haenchen, Ernst 548, 550
Hahn, Ferdinand 39
Harnack, Adolf von 85, 86, 144,
547, 753
Harnisch, Wolfgang 66
Hartingsveld, L. van 703
Hegel, G.F.W. 3, 4
Hegermann, Harald 425
Heitmüller, Wilhelm 162
Held, Heinz Joachim 480, 519
Hengel, Martin 549, 587
Hennecke, Wilhelm 740
Herder, Johann Gottfried 478
Herrmann, Wilhelm 94
Herzer, Jens 409
Hoegen-Rohls, Christina 594, 728
Hoffmann, Paul 144
Hofius, Otfried 264
Hofmann, Johann Christian Konrad
von 4, 23
Holtzmann, Heinrich Julius 4
Horn, Friedrich Wilhelm 10, 15, 16,
233, 391, 392
Hübner, Hans 180, 181, 186, 409, 741
Hübner, Reinhard 751
- Ignatius von Antiochien 630, 697
- Jackson, Foakes F.J. 547
Jeremias, Joachim 7f, 19, 21, 25, 39,
61, 65, 85, 86, 425
Jeremias, Jörg 675
Jervell, Jacob 550
Jüllicher, Adolf 65
Jüngel, Eberhard 62, 66, 69, 96, 327
- Kähler, Martin 30f, 482, 494, 592
Karrer, Martin 450
Käsemann, Ernst 24, 36, 39, 42, 255,
256, 288, 379, 548, 727, 728, 763
- Kempis, Thomas a 75
Kertelge, Karl 32
Kilpatrick, George D. 518
Kingsbury, J.D. 520
Klauck, Hans-Josef 456
Klein, Günter 233, 548
Klein, Hans 14, 523, 552, 573
Kloppenborg, John S. 144
Knöppler, Thomas 624
Köster/Koester, Helmut 17, 393, 735
Kollmann, Bernd 157
Kraus, Hans Joachim 13
Kümmel, Werner Georg 9, 25, 181,
184, 252, 548, 558
Kürzinger, Josef 483
Kuhn, Karl Georg 40
Kuss, Otto 181, 183
- Ladd, George E. 12, 393
Lake, Kisopp 547
Lessing, Gotthold Ephraim 32
Lietzmann, Hans 157
Lindemann, Andreas 6, 162, 344,
391, 739
Lips, Hermann von 291, 617
Loader, W.R.G. 645
Löning, Karl 549
Lohmeyer, Ernst 142, 456
Lohse, Eduard 7, 9, 162, 181, 185,
391, 453, 456, 480, 599
Lüdemann, Gerd 549
Lührmann, Dieter 483, 491
Luther, Martin 1, 246, 254, 271, 439,
448
Luz, Ulrich 521, 525
- Mack, B.L. 37
Maddox, Robert 548
Manson, T.W. 144
Marguerat, Daniel 543
Marshall, Howard 550
Marxsen, Willi 480, 489
Meier, John P. 37
Meinertz, Max 11, 86
Melanchthon, Philipp 2
Merk, Otto 286
Merklein, Helmut 95

- Merz, Annette 39
 Mitton, C. Leslie 348
 Morris, Leon 13
 Müller, Ulrich B. 453

 Neubrand, Maria 258
 Nord, Christiane 735

 Onuki, Takashi 728
 Origenes 1
 Osten-Sacken, Peter von der 233
 Otto, Rudolf 61
 Overbeck, Franz 734

 Papias 492
 Pesch, Rudolf 490, 550
 Pettau, Victorin von 457
 Plümacher, Eckhard 549
 Polag, Athanasius 144

 Rad, Gerhard von 13
 Räisänen, Heikki 18, 232, 735
 Rahner, Karl 27
 Reumann, John 13
 Richardson, Alan 12
 Richter, Georg 704
 Ricoeur, Paul 66
 Robinson, James M. 17, 36, 144
 Robinson, W.C. 548
 Roloff, Jürgen 8, 391, 453, 490

 Sanders, E.P. 37, 232
 Seeberg, Alfred 138
 Schelkle, Karl Hermann 11
 Schlatter, Adolf 4, 8, 254, 255, 518,
 551
 Schlier, Heinrich 26, 181, 182
 Schmidt, Karl Ludwig 482
 Schmithals, Walter 17
 Schnackenburg, Rudolf 11, 62, 359,
 587, 595, 663, 704
 Schneemelcher, Wilhelm 740
 Schnelle, Udo 180, 425, 595
 Schneider, Gerhard 549, 550
 Schniewind, Julius 519
 Scholtissek, Klaus 683
 Schrage, Wolfgang 22, 25

 Schreiber, Johannes 490
 Schröter, Jens 144
 Schürmann, Heinz 121, 123, 144,
 549
 Schulz, Siegfried 24
 Schweitzer, Albert 35, 59, 61, 94,
 181, 186, 246
 Schweizer, Eduard 206, 489, 491,
 519, 525, 525
 Sjöberg, Erik 489
 Slenczka, Reinhard 31
 Söding, Thomas 11
 Spitta, Friedrich 86
 Stählin, Gustav 703
 Stagg, Frank 12
 Stendahl, Krister 518, 525
 Strauß, David Friedrich 479f
 Strecker, Georg 10, 392, 520, 587,
 599, 704
 Streeter, B.H. 551
 Strobel, August 119
 Stuhlmacher, Peter 14, 15, 16, 163,
 181, 183, 189, 255, 256, 392, 599

 Taeger, Jens-W. 568
 Tannehill, Robert C. 549
 Theißen, Gerd 18, 39, 735
 Thüsing, Wilhelm 11, 12, 20, 26, 40
 Thyen, Hartwig 587
 Toit, David du 490
 Tolstoi, Leo 94
 Trilling, Wolfgang 45, 341, 519

 Unnik, W.C. van 548

 Vajta, Vilmos 8
 Vanni, Ugo 453
 Vermes, Geza 37
 Vielhauer, Philipp 482, 548, 578

 Weder, Hans 66
 Weeden, Theodore J. 490
 Wehnert, Jürgen 555
 Weinel, Heinrich 4
 Weiser, Alfons 12
 Weiß, Bernhard 3
 Weiß, Hans-Friedrich 425

- Weiß, Johannes 59
Wilckens, Ulrich 548, 554
Winter, Dagmar 39
Wrede, William 3, 4, 18, 338, 479,
488, 490, 511, 734, 735, 737

Sachregister

- Abschiedsreden 662ff, 709ff
Allegorese 198
Altes Testament 57f, 195ff, 443ff, 526f, 752ff
Anglo-amerikanische Forschung 12f
Anspruch Jesu 110f
Anthropologie 182f, 224ff, 567ff
Antichrist 339f, 466f, 713
Antiochenische Tradition 552f
Apokalyptische Denkweise 338ff, 448
Apokalyptische Tradition 47, 58ff, 448ff
Apokryphen 734ff, 739f
Apostel 193ff, 296f, 346f, 365, 371f
Apostelkonvent, -dekret 176f
Apostolische, nachapostolische Zeit 388ff
Apostolische Väter 738f, 750ff
Auferstehung der Toten 309ff
Auferstehung Jesu 128ff, 210f, 220f, 564, 600f, 654ff
- Bekenntnis 41f, 132ff, 139f, 205f, 754ff
Bergpredigt 92ff, 533f
Biblische Theologie 13ff
Buße, zweite 435f, 757
- Charismen 278ff, 379
Christologie 109f, 147ff, 167f, 183f, 206ff, 349ff, 369ff, 399f, 412f, 428ff, 460ff, 497ff, 529f, 560ff, 754f
- Denkvoraussetzungen 243f, 610f
Deuteriojohanneische Tradition 597f, 722ff
- Deuteropaulinen 332ff
„Dicta probantia“ 2
Doppelgebot der Liebe (s. Liebesgebot) 98ff
Drangsal 465ff, 515f
„Dritte Frage nach Jesus“ 37f
Dualistische Aussagen 676f
- Einheit der Gemeinde 690f
Einheit des Neuen Testaments 266f, 770f
Einheit von Vater und Sohn 609f
Ekklesiologie 171f, 359ff, 417, 437f, 463ff, 538ff, 570f, 756ff
Endgericht 48, 319ff, 340f, 468ff
Erhöhung Jesu 150, 211f, 431, 565, 649
Eschatologie 95f, 186, 293f, 442f, 463ff, 514f, 543f, 580ff, 702ff, 757f
Ethik 79, 92ff, 103ff, 381ff, 574f
Evangelienforschung 479ff
Evangelienharmonie 478
Evangelium 189ff, 481ff
Evangeliumsgattung 482ff, 492ff, 524ff, 591
Evangeliumsverkündigung 187f, 301ff
Ewiges Leben 639ff, 682
Existentialtheologische Interpretation 23f
- Forderungen Jesu 102ff, 107f
Freiheit 286ff
Frömmigkeitspraxis 115ff
Fußwaschung 686, 696
- Gebote Jesu 684f
Gegner Jesu 114ff

- Geheimnis der Gottesherrschaft 72
 Geistausgießung, Geisteswirken 146f,
 271f, 565, 595f
 Gemeindeethik 104f
 Gemeindeordnung 375ff, 405f, 422,
 541f, 758f
 Gerechtigkeit 536
 Gerechtigkeit Gottes 247f, 253ff
 Gericht 320f, 468f
 Gesetz, Gesetzesverständnis (s. Tora)
 96ff, 101f, 105ff, 173ff, 232ff,
 381ff, 402f, 534ff, 573f
 Gesetzeserfüllung 241f
 „Gesunde Lehre“ 373f, 380
 Glaube 80, 170f, 268ff, 374f, 403,
 411f, 415, 438ff, 672ff, 678ff, 747f
 Glaubensformeln 135ff, 205f, 397f
 Glaubensgemeinschaft 273ff, 688ff
 Glaubensgerechtigkeit 256ff
 Gleichnisrede 64ff, 503f
 „Göttliche Natur“ 746
 Gotteserkenntnis 228ff
 Gottesherrschaft 57ff
 – anbrechende 59ff, 111, 326f, 496f,
 527f, 559f
 Gotteslehre 181f, 600ff
 Gottesprädikate 601ff
 Gottesvolk 80f, 85, 89f, 274f, 427
- Haustafeln 355, 362f, 382
 Heiden 85ff, 235ff
 Heidenmission 175f, 237ff, 297ff
 Heilsbotschaft 69f, 415f
 Heilsgegenwart 61f, 702ff
 Heilsgeschichte 23, 198, 557f
 Heilswerk Jesu 213ff
 Heilzukunft, -vollendung 61f, 321f,
 469ff, 544f, 707ff
 „Hellenisten“ 163f
 Hellenistisches Judenchristentum
 161ff, 386ff, 424f
 Herrenmahl 156f, 173, 283ff, 572,
 694f, 697
 Herrenworte 324ff
 Hierarchie der Wahrheiten 27
 „Himmelherrschaft“ 527f
 Hingabe Jesu 651ff
- Hingang zum Vater 656
 Historische Jesusfrage 31
 „Historischer Jesus“ 30f
 Historisch-kritische Methode 34ff
 Hoffnung 307ff, 314ff, 440
 Hoheitstitel, -aussagen 203ff, 498ff,
 530ff, 625ff, 634ff
 Hohepriesterliches Gebet 691, 711f
 Hoherpriester 427, 432ff
- Ich-bin-Worte 646ff
 „Immanenzformeln“ / „Partizipa-
 tionsformeln“ 683f
 Inkarnation Jesu 612ff, 621ff
 Interpretatio Christiana 198ff
 Irdischer Jesus 31, 45f
 Irrlehre 348f, 380, 743
 Israel, Juden 234f, 316ff, 539, 578f,
 698ff
- Jesus und der Täufer 50ff
 Jesustradition 333ff, 485
 Johanneische Tradition 586ff, 594ff,
 717ff
 Johannes der Täufer 47ff, 53ff, 497f,
 561
 Johannesbriefe 587, 596, 712ff, 719,
 722f
 Johannesevangelium 73, 586f, 598f,
 718ff, 725ff
 Johannesoffenbarung 448ff, 590
 Jüngerschaft 84, 154f
 Jüngerunverständnis 508f
- Kanon 734ff, 749
 Katholische Forschung 11f
 Kerygma, -theologie 5f, 35f
 Königtum Gottes 57ff
 Kondeszendenz 32
 Kreuz, Kreuzestheologie 124, 260f
 Kriterienfrage 38ff, 53ff, 279f,
 334ff
 Kurzformeln des Glaubens 27
- Lehrbegriff-Methode 3
 Lehre Jesu 533ff
 Leib Christi 275ff, 351, 360

- Leiden, Leidensnachfolge 294f, 418
 Liebesgebot (s. Doppelgebot) 289ff,
 402f, 536f, 685ff
 Liebingsjünger 587f, 692, 715
 Logienquelle 47f, 70, 143f, 522f, 551
 Logos 616ff
 Lukanisches Doppelwerk 72, 486f,
 555ff
 Lukasforschung 547ff
- Machttaten Jesu 62f, 505f
 Mahlfeiern 63, 122
 Markusevangelium 488ff
 Markusüberlieferung 70ff
 Matthäusevangelium 72, 518ff
 Menschensohnchristologie 71, 134
 Menschsein Jesu 208f, 426f, 429f
 Menschwerdung Jesu 207f
 Messias 149f, 501f
 Metaphorik 64
 Methodenprobleme 32ff, 56f, 141f,
 161f, 196ff
 Missionsauftrag 542f, 575ff
 „Missionarischer Kanon“ 303f
 Mitte der Schrift 24f
- Nachfolge 74ff, 88f, 418, 508
 Nachfolgegemeinschaft (s. Glaubens-
 gemeinschaft) 509f
 Naherwartung 475
 „Neue Frage nach Jesus“ 36f
 „Neues Gebot“ 686f
- Offenbarung, Offenbarungsheim-
 nis 448ff, 511ff, 638ff
 Ordination 377ff
 Ostergeschehen (s. Auferstehung
 Jesu) 42, 129ff
- Paränese 290ff, 355, 364f, 395ff,
 409ff, 419f, 440ff
 Paraklet 663ff
 Parusie (s. Wiederkunft)
 Paulus 73, 164, 175f, 179ff, 232f,
 341f, 371ff, 577f
 Paulusschule 332ff
 Paulustraditionen 553f
- Perfektionismus 79
 Petrus 81f, 90f, 540f
 Petrustradition 409f
 Pneumatologie 172, 569f, 658ff
 Prädestination 674ff
 Präexistenz 207ff, 428ff, 613ff
 Prophetie, urchristliche 278f, 471ff
 Prozeß Jesu 119ff
 Pseudonymität – Deuteronymität
 333f
- Rechtfertigung 245ff, 326f, 403f
 Redaktionsgeschichte 489ff, 518ff,
 547ff, 553f
 Religionsgeschichtliche Exegese 4f,
 18, 736f
 Rezeption 21f, 43ff, 53ff, 70ff, 88ff,
 103ff, 125ff, 631f
 Rückfrage nach Jesus 19ff, 31ff, 35ff,
 56f
- Schma Jisrael 166f
 Schöpfung 222ff, 753f
 Schöpfung, neue 276f
 Schöpfungsmittlerschaft 208, 222f,
 349ff, 613ff, 619ff
 Sendschreiben 452f
 Sendungsauftrag, -motiv 158f, 175,
 605ff, 698ff
 „Sensus plenior“ 27
 Septuaginta 443f
 Sondergut 523, 551f
 Soteriologie 150ff, 169f, 184ff, 202f,
 265ff, 352f, 413ff
 Staat 292f, 580
 Ständetafel 420ff
 Sühne 153, 433f
 Sünde 218ff, 226ff, 230ff, 238ff,
 243f
 Sündenvergebung 63, 91, 696
 Synoptisches Traditionsgut 144f,
 165f
- Taufe 155f, 172f, 280ff, 353f, 363f,
 400, 416, 435f, 572, 692ff
 Taufe Jesu 50f
 Tempelaustreibung 117

- „Theologie im Rückblick“ 594, 728ff
 Tod Jesu 148f, 152ff, 209f, 215ff,
 506f, 563f
 Todesverständnis Jesu 121ff
 Tora (s. Gesetz) 96ff, 101f, 158, 234f
 Tradition 191ff, 356, 373ff, 523f
 Typologie 197f, 444f
- Umkehr 47, 436f
 Urgemeinde, aramäisch sprechende
 141ff
- Verantwortung 286ff
 Verfolgung 408f
 Verheißung und Erfüllung 197, 526f
 Versöhnung 261ff
- Vielfalt des NT 22ff, 763ff
 Vierfacher Schriftsinn 1
 Visionszyklen 453ff
 Vollmacht, Vollmachtsübertragung
 90f, 102ff, 109ff, 112ff, 147f
- Weisheit 401f
 Wiederkunft 147, 150ff, 212, 514f,
 543f, 566f, 656f
 Wille Gottes 234, 236f
 Wirken Jesu 70ff, 641ff, 648f
 Wort vom Kreuz 260f
- „Zeichen“ 642f
 Zeugnis 644f
 Zwölferkreis 82ff, 550f

Ferdinand Hahn
Theologie des
Neuen Testaments

Bd. II: Die Einheit
des Neuen Testaments

Mohr Siebeck

UTB

„Theologien des NT haben vor allem im protestantischen Bereich [...] eine große Tradition, in diese reiht sich der verdiente Autor ein und setzt einen weiteren Meilenstein in dieser Gattung theologischer Literatur. [...] Ein großes Werk, das hohen Respekt verdient!“

Rudolf Hoppe in *Biblische Bücherschau* 2 (2007),
S. 126–127





UTB 3500

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Böhlau Verlag · Köln · Weimar · Wien
Verlag Barbara Budrich · Opladen · Farmington Hills
facultas.wuv · Wien
Wilhelm Fink · München
A. Francke Verlag · Tübingen und Basel
Haupt Verlag · Bern · Stuttgart · Wien
Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung · Bad Heilbrunn
Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft · Stuttgart
Mohr Siebeck · Tübingen
Nomos Verlagsgesellschaft · Baden-Baden
Orell Füssli Verlag · Zürich
Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel
Ferdinand Schöningh · Paderborn · München · Wien · Zürich
Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart
UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz
Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen · Oakville
vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Ferdinand Hahn

Theologie des Neuen Testaments

Band II

Die Einheit des Neuen Testaments

Thematische Darstellung

3., nochmals durchgesehene Auflage

Mohr Siebeck

Ferdinand Hahn, geboren 1926; 1954–56 im kirchlichen Dienst; 1956–62 wissenschaftlicher Assistent in Heidelberg; 1961 Promotion zum Dr. theol.; 1963 Habilitation für das Fach Neues Testament in Heidelberg; 1964–68 ord. Prof. für Neues Testament in Kiel; 1968–76 in Mainz; 1976–94 in München.

1. Auflage 2002

2. Auflage 2005 (durchgesehen und durch ein Sachregister ergänzt)

3. Auflage 2011 (nochmals durchgesehen)

ISBN 978-3-8252-3500-0 (UTB)

ISBN 978-3-16-150630-7 (Mohr Siebeck)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Sabon und der Quadraat Sans gesetzt, von Hubert & Co. auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

*In dankbarer Erinnerung
an meine theologischen Lehrer
in Heidelberg und Göttingen*

Vorwort zur 3. Auflage

Über eine Theologie des Neuen Testaments im Sinn einer Theologiegeschichte des Urchristentums besteht in der Forschung eine weitgehende Übereinstimmung trotz unterschiedlicher Gewichtung der Rückfrage nach Jesus und der teilweise umstrittenen Differenzierung der vorliterarischen mündlichen Tradition. Die Darstellung der Vielfalt des Zeugnisses von Gottes grundlegendem Handeln in Jesus Christus ist eine unerlässliche Aufgabe. Das schließt eine sachliche Zusammengehörigkeit, wie sie sich in der Abgrenzung des neutestamentlichen Kanons niedergeschlagen hat, nicht aus. Auf eine Näherbestimmung der dabei implizit vorausgesetzten Gemeinsamkeit und Einheit wurde bisher allerdings weitgehend verzichtet.

Während sich eine religionsgeschichtliche Darstellung zu Recht mit dem Nebeneinander verschiedener Konzeptionen begnügt, geht es bei einer am biblischen Kanon orientierten Theologie um die glaubensbegründende Funktion der überlieferten Texte. Dabei ist es aber notwendig, neben der Vielfalt die sachliche Einheit der urchristlichen Schriften zu berücksichtigen. Es genügt nicht, nur einen gemeinsamen Grundbestand aufzuzeigen, wie das in neuerer Zeit in einzelnen Fällen geschehen ist, vielmehr gilt es, bei allen Unterschieden und Spannungen die innere Einheit im fundamentaltheologischen Sinn aufzuzeigen. Dabei handelt es sich um eine reflektierende Aufgabe, die der Verkündigung vorausgeht und sie kritisch begleitet.

Im Zusammenhang mit meinem hier vorliegenden Entwurf ist jetzt auf das im Jahr 2009 abgeschlossene Werk von Ulrich Wilckens hinzuweisen. Er bemüht sich ebenfalls, über die Vielfalt der neutestamentlichen Schriften hinaus die prinzipielle Einheit der biblischen Botschaft als Grundlage der kirchlichen Verkündigung und Lehre zu bestimmen. In seinem zweibändigen, in sechs Teilbände gegliederten Werk hat er zunächst seine Zielsetzung dargelegt (Bd. I/1 S. 1–66), danach ausführlich die Einzelschriften des Neuen Testaments besprochen (Bd. I, 1–4), um dann die Frage nach der Einheit der neutestamentlichen Verkündigung zu beantworten (Bd. II/1+2). Hier geht er im ersten Teilband von der Bedeutung des Kanons für Glaube und Leben der Kirche aus, behandelt

daran anschließend das Zeugnis von dem „einzig-einen Gott“ im Alten Testament, weiter Gottes Heilsvollendung im Handeln und Geschick Jesu Christi sowie Jesu Tod und Auferstehung und abschließend das Wirken des Heiligen Geistes. Im zweiten Teilband geht es um die Verkündigung des Evangeliums, die Taufe als integralen Bestandteil der christlichen Existenz, den eucharistischen Mahlgottesdienst als Mitte des Lebens der Kirche; es folgen in mehreren Abschnitten die Ekklesiologie, Schöpfung und Welt, die Eschatologie und zuletzt das Kapitel „Der drei-eine Gott“. Im Einzelnen verweise ich auf meine Besprechungen in ThLZ 2004, 2007, 2008 und 2010.

Zwischen Wilckens und mir bestehen grundlegende Gemeinsamkeiten. Das betrifft neben der konsequent theologischen Ausrichtung die Überzeugung, dass die Frage der Einheit des neutestamentlichen Zeugnisses gestellt und beantwortet werden muss. Dies steht im Zusammenhang mit der übereinstimmenden Auffassung, dass Eigenart und Intention der urchristlichen Schriften nur unter Berücksichtigung des neutestamentlichen Kanons bestimmt werden können, und zwar im Blick auf die Zusammengehörigkeit der überlieferten Fassung von Altem und Neuem Testament.

Ansonsten geht Wilckens einen anderen Weg als ich. Während mir daran liegt, die in der Bibel überlieferte vielfältige Bezeugung des Offenbarungshandelns Gottes durch Menschen in ihrer erkennbaren inneren Einheit aufzuzeigen, wählt Wilckens das Offenbarungshandeln Gottes selbst als Leitgedanken seiner Darstellung. Er setzt also nicht beim menschlichen Zeugnis über Gottes Offenbarungshandeln und dem darin enthaltenen Heilzuspruch ein, sondern bei dem vorausgehenden Wirken Gottes. Hierbei ist allerdings zu fragen, ob anders als über das Glaubenszeugnis das göttliche Handeln erfasst werden kann.

Ein spezielles Kennzeichen der Darstellung von Wilckens ist sodann, dass Reflexionen über die Einheit des urchristlichen Zeugnisses jeweils einmünden in eine „geistliche Schriftlesung“. So hilfreich das im kirchlichen Dienst sein kann, es stellt sich doch die Frage, ob es zur unmittelbaren Aufgabe einer neutestamentlichen Theologie gehört, die ihrem Wesen nach ein reflektierender Nachvollzug des Schriftzeugnisses ist. In diesem Sinn ist sie die notwendige Voraussetzung für die aktuelle Verkündigung und für ein lebendiges Glaubenszeugnis. Wilckens will nicht nur die kerygmatische Intention der Texte berücksichtigen, sondern in Ansätzen auch deren homiletische Anwendung. Während mir daran liegt, die fundamentaltheologische Bedeutung einer auf die Einheit des biblischen Zeugnisses ausgerichteten neutestamentlichen Theologie aufzuzeigen, geht es Wilckens darüber hinaus um das Einmünden in die weitergehende kirchliche Verkündigung. Darin liegt die Besonderheit

seines Werkes. Es bleibt aber zu berücksichtigen, dass dabei die Grenze der exegetischen Aufgabe bewusst überschritten wird. Sein Werk verdient in jedem Fall hohe Anerkennung, nicht zuletzt im Blick auf die andersartige Perspektive, unter der er die neutestamentlichen Texte behandelt.

Nicht unerwähnt soll die Publikation eines Gesprächs bleiben, das Gunther Wenz, der Herausgeber der Zeitschrift „Kerygma und Dogma“, mit mir über die Themen „Theologieggeschichte des Urchristentums“ und „Die Einheit des Neuen Testaments“ geführt hat (KuD 55, 2009, S. 141–147 und S. 296–303). Hinweisen möchte ich vor allem auf das zweite Gespräch über die Möglichkeit einer Näherbestimmung der Einheit des Neuen Testaments. Es handelt sich dabei um eine bisher in der Forschung unzureichend berücksichtigte Aufgabe, bei der gerade auch die Diskussion zwischen Exegese und Dogmatik notwendig ist. Für das Gespräch und die Veröffentlichung danke ich dem Kollegen und Freund sehr herzlich.

Iffeldorf bei München, im Herbst 2010

Ferdinand Hahn

Vorwort zur 2. Auflage

Der zweite Band meiner „Theologie des Neuen Testaments“ steht vor anderen Aufgaben als der erste. Hier geht es nicht um die Darstellung der verschiedenen mündlichen oder schriftlichen Traditionen des Urchristentums, sondern um eine systematische Zusammenfassung der vielfältigen Einzelaussagen. In ihrer Einheit stellt die neutestamentliche Überlieferung die für alle Verkündigung und Theologie maßgebende Grundlage dar, die in ihrer inneren Zusammengehörigkeit aufgedeckt werden muß. Damit stößt die exegetische Arbeit in den Bereich der Fundamentaltheologie vor, die das Bindeglied zwischen exegetischer und systematischer Theologie ist. Es sind im besonderen drei Sachverhalte, die bei der Frage nach der Einheit des urchristlichen Zeugnisses geklärt werden müssen. Das ist einmal die von mir vertretene These vom biblischen Kanon als entscheidender Voraussetzung für eine Theologie des Neuen Testaments. Es ist zweitens die Klärung des Aufbaus eines themenorientierten Entwurfs. Schließlich ist genauer zu bestimmen, wie sich die Einheit aufzeigen läßt und in welchem Sinn davon gesprochen werden kann; dabei sind dann auch Reflexionen erforderlich, die über die Textebene hinausführen.

1. In einer Forschungssituation, in der die apokryphen Texte verstärkt Aufmerksamkeit gefunden haben, zumal wichtige neuere Funde inzwischen detailliert ausgewertet werden konnten, wird der Rückgriff auf den *Kanon des Neuen Testaments* von zahlreichen Exegeten als höchst problematisch, wenn nicht als provokativ empfunden. Zwar stehe ich mit meiner These nicht völlig allein, auch in der alttestamentlichen Wissenschaft wird sie vertreten, aber es scheint erhebliche Gegengründe zu geben.

1.1 Das gilt vor allem dann, wenn apokryphe Texte zum Teil sehr früh datiert werden, so daß schon eine zeitliche Trennung von apostolisch-nachapostolischer und apokrypher Tradition gar nicht mehr möglich erscheint. Die extreme Frühdatierung etlicher außerkanonischer Texte überzeugt mich allerdings nicht; aber selbst wenn diese zutreffen würde, stünden die entsprechenden Dokumente im Zusammenhang mit den Positionen der Irrlehrer, die bereits innerhalb des Neuen Testaments be-

kämpft werden. Die Aufforderung, sich nicht nur auf die Seite der Autoren, sondern auch auf die der Gegner zu stellen, ist religionsgeschichtlich legitim, nicht jedoch im Blick auf den zentralen Inhalt der neutestamentlichen Botschaft. Hier geht es wie schon im Urchristentum um die Frage nach der Wahrheit des Zeugnisses.

1.2 Eine vergleichende Untersuchung aller frühchristlichen Texte einschließlich der Apokryphen ist eine unerläßliche Aufgabe; dabei handelt es sich jedoch um einen anderen methodischen Zugang zu den überlieferten Schriften (Theißen). Es ist jedoch geradezu eine „religionswissenschaftliche Alternative“ zur neutestamentlichen Theologie gefordert worden (Räisänen), was wiederum seine Entsprechung in der alttestamentlichen Wissenschaft hat (vgl. den Überblick über die Diskussion von Jörg Jeremias in VF 1/2003). Eine religionswissenschaftliche Untersuchung bemüht sich um eine neutrale, wertfreie Betrachtung des jeweiligen Gegenstandes und einen entsprechenden Vergleich. Wieweit jedoch von der genuinen Intention der Texte und dem damit verbundenen Wahrheitsanspruch bei der biblischen Überlieferung einfach abgesehen werden kann, ist eine zentrale Frage. Im Blick auf das Neue Testament ist jedenfalls eine an der Eigenintention der Schriften orientierte Auslegung unerläßlich. Das aber erfordert eine konsequent theologische Interpretation, die sich am Kanon jener Schriften orientiert, die sich seit der Frühzeit der Kirche und durch die Jahrhunderte hindurch als authentische Grundlage für den christlichen Glauben erwiesen haben und dafür weiterhin richtungweisend sind. Das alte Argument, daß der Kanon auf einer Entscheidung der späteren Kirche beruhe und in der urchristlichen Literatur selbst keinerlei Anhalt habe, ist zudem keineswegs stichhaltig. Vielmehr ist festzustellen, daß schon die Übernahme und Sammlung der Jesustradition sowie die Ausbildung der nachösterlichen Christologie und die beginnende Sammlung urchristlicher Schriften unter der Voraussetzung der Glaubensgemeinschaft und deren Frage nach der rechten Verkündigung steht, was in gleicher Weise für die Entscheidungen des 3. und 4. Jahrhunderts über die definitive Abgrenzung des Kanons gilt. Insofern ist die Orientierung am Kanon verbunden mit der Frage nach dem *Specificum Christianum* und dem immer wieder neu sich stellenden Wahrheitsproblem.

1.3 Bereits für meine Darstellung der Theologiegeschichte des Urchristentums war trotz des mitberücksichtigten Übergangs zur Tradition der Alten Kirche der neutestamentliche Kanon Voraussetzung, weswegen die Apokryphen unberücksichtigt blieben. In jedem Fall muß der Kanon Ausgangsbasis für eine Erörterung der Einheit des urchristlichen Zeugnisses sein. Der Kanon des Neuen Testaments ist bei der Frage nach der Einheit der neutestamentlichen Theologie die entscheidende Grundlage.

Dabei schließen sich der historisch-kritische Zugang zu den Texten und die konsequent theologische Fragestellung keineswegs aus, da ja eine historische Analyse der Intention des Untersuchungsgegenstandes gerecht werden muß und unter dieser Voraussetzung auch zu einer angemessenen inhaltlichen Interpretation führt.

1.4 Eine Theologie des Neuen Testaments setzt das grundlegende Zeugnis des Alten Testaments voraus. Ohne das Bekenntnis Israels zu dem einen Gott und seinem Handeln in Schöpfung und Geschichte sind die Botschaft Jesu und die Verkündigung der Urchristenheit nicht zu verstehen. Eine neutestamentliche Theologie hat insofern einen gesamtbiblichen Horizont, beschränkt sich aber auf die urchristliche Überlieferung. Damit soll die umfassendere Aufgabe einer gesamtbiblichen Theologie nicht aus dem Blickfeld geraten, doch sind dafür noch weitere Vorarbeiten notwendig. Vor allem setzt eine gesamtbibliche Theologie erst einmal zusammenfassende Darstellungen beider Testamente voraus, auf denen weitergebaut werden kann. In diesem Sinn mag mein Entwurf auch ein Stück auf dem Weg zu einer gesamtbiblichen Theologie sein.

2. Der *Aufbau einer thematisch durchgeführten zusammenfassenden Darstellung* der neutestamentlichen Theologie kann nicht von außen herangezogen, sondern muß aus den Texten selbst gewonnen werden. In den biblischen Schriften ist erkennbar, daß das Bekenntnis zu dem einen Gott und dessen Offenbarungshandeln in der Geschichte ein durchgängiger Leitgedanke ist, auch wenn der Offenbarungsbegriff nicht überall verwendet wird. Das gilt für das Schöpfungsgeschehen und für die Erwählung Israels einschließlich der im alten Bund ergangenen Heils- und Zukunftsverheißungen; es gilt ebenso für die Offenbarung Gottes in Christus; und es gilt für das weitergehende geistgewirkte Offenbarungsgeschehen bis zur Heilsvollendung.

2.1 Das Alte Testament, die „Bibel des Urchristentums“, muß deshalb am Anfang stehen. Im *ersten Hauptteil* geht es um das Zeugnis sowohl des früheren wie des kommenden Gotteshandelns. In diesem doppelten Sinn wird das Alte Testament im Neuen immer wieder herangezogen. Da die alttestamentlichen Texte im Urchristentum konsequent im Lichte der Person und Geschichte Jesu Christi verstanden wurden, unterliegen sie zugleich einer tiefgreifenden Neuinterpretation. Deshalb ist hier auch das Thema der *Interpretatio Christiana* mit seinen methodischen und sachlichen Problemen zu berücksichtigen.

2.2 Im *zweiten Hauptteil* geht es dann um das im Neuen Testament bezeugte Offenbarungshandeln Gottes. Dabei steht die Botschaft Jesu von der anbrechenden Gottesherrschaft voran. Sie wird rezipiert und

breit entfaltet im christologischen Zeugnis der nachösterlichen Gemeinde. Hierbei stoßen wir auf unterschiedliche Aspekte und Schwerpunktbildungen; in jedem Fall aber geht es um die in Gang gekommene Heilswerkverwirklichung in der Person und Geschichte Jesu Christi. Das Christusereignis findet seine Fortsetzung im Wirken des Heiligen Geistes. Das führt notwendigerweise weiter zur Frage nach der implizit trinitarischen Struktur des Neuen Testaments. Hier gilt es allerdings, die urchristlichen Denkvorsetzungen von denen der Alten Kirche zu unterscheiden, um die Eigenart urchristlicher Aussagen zu erfassen.

2.3 Die im *dritten Hauptteil* durchgeführte selbständige Behandlung der Soteriologie neben der Christologie ist nicht unumstritten, aber vom neutestamentlichen Textbefund her durchaus zu rechtfertigen, da dort Christologie und Soteriologie zwar eng verbunden sind, aber doch auch je für sich zur Sprache gebracht werden. Als Korrelat zur Soteriologie ist zunächst die biblische Anthropologie zu behandeln, zu der die Erörterungen über die menschliche Sünde und über das Gesetz gehören, wobei sich das Gesetzesverständnis als besonders vielschichtig erweist. Die zentralen Aussagen über die Errettung des Menschen sind breit aufgefächert und lassen vielfältige Dimensionen sichtbar werden, die aber gleichwohl miteinander in einer erkennbaren engen Beziehung stehen. Zur Soteriologie gehört auch die weitergehende Proklamation des Evangeliums, wodurch das Heil sich stets neu als gegenwärtig erweist.

2.4 Bei der im *vierten Hauptteil* behandelten ekklesiologischen Dimension des Offenbarungshandelns Gottes geht es ebenfalls um mehrere Themen. Ausgangspunkt sind Nachfolge und Glaube jedes einzelnen Jüngers. Die Glaubensgemeinschaft steht ihrerseits unter dem Vorzeichen der Erwählung und Zugehörigkeit zu Jesus Christus, was sowohl mit dem Motiv des Gottesvolks als auch des Leibes Christi zum Ausdruck gebracht wird. Das Leben der christlichen Gemeinschaft findet seine konkrete Gestalt im Gottesdienst, wozu die Sakramente und die Vielzahl der Charismen gehören, aber auch die Probleme der Gemeindeordnung und Gemeindeleitung. Da die neutestamentliche Ethik Jünger- bzw. Gemeindegemeinschaftsethik ist, ist sie gleichfalls Bestandteil der Ekklesiologie, wobei die Grundlagen einer christlichen Ethik und die Anweisungen zu einer konkreten Verantwortung im alltäglichen Leben gesondert zu behandeln sind.

2.5 Die im *letzten Hauptteil* erörterte eschatologische Dimension des Offenbarungshandelns betrifft zunächst das für die gesamte urchristliche Verkündigung wesentliche, wenngleich sehr unterschiedlich akzentuierte Thema des bereits gegenwärtigen und gleichwohl noch zukünftigen eschatologischen Heils. Dazu gehört weiter die Berücksichtigung der Heilserfahrung unter Bedrängnis und Leiden. Vor allem geht es um die Hoff-

nung auf die erwartete zukünftige Heilsvollendung, wozu als Teilthemen Parusie, Totenaufweckung und Endgericht gehören. Hier spielen traditionelle Bildmotive eine wichtige Rolle, weswegen an dieser Stelle speziell nach der Bedeutung der Metaphorik zu fragen ist, die natürlich in anderen Zusammenhängen ebenfalls eine Rolle spielt.

2.6 So ergibt sich ein offenbarungsgeschichtliches und ein damit zusammenhängendes heilsgeschichtliches *Gesamtbild der urchristlichen Verkündigung und Theologie*. Heilsgeschichte und Offenbarungsgeschichte sind eng verwandt und korrespondieren miteinander. Heilsgeschichte ist zu verstehen als ein kontingentes Geschehen, das sich unter den Menschen ereignet und von ihnen innerhalb der alltäglichen Geschichte erfahren wird. Offenbarungsgeschichte ist deren Voraussetzung, sofern das offenbar werdende Heil von Gott gewirkt ist und primär *sub specie Dei* gesehen wird.

3. Ein zentrales Problem ist schließlich die Bewältigung der Spannung zwischen der Vielfalt des Zeugnisses und der Bestimmung der *Zusammengehörigkeit und Einheit der Einzelüberlieferungen*. Die synchrone Betrachtungsweise ist bereits bei den Einzelthemen in Ansatz zu bringen, sie ist aber auch konsequent weiterzuführen im Blick auf das Neue Testament insgesamt. Dabei ist bei den oft nicht unerheblichen Divergenzen nach der inneren Verbindung und der Grundintention zu fragen.

3.1 Die Reflexion über die innere Zusammengehörigkeit erfordert eine *methodische Vorklärung*. Grundsätzlich handelt es sich, von eindeutigen Übereinstimmungen abgesehen, um drei Möglichkeiten: Entweder es geht um eine klar erkennbare Gemeinsamkeit bei unterschiedlicher Aussagegestalt; oder es handelt sich um eine deutliche Konvergenz, ohne daß die einzelnen Aspekte sich völlig decken; oder aber es liegt eine Spannung vor, die nicht einfach auflösbar ist. Geht es im ersten und im zweiten Fall darum, die vorhandene oder tendenziell sich abzeichnende Gemeinsamkeit aufzuzeigen, so ist im dritten Fall eine weiterführende Reflexion erforderlich, um Sinn und Bedeutung widersprüchlicher Aussagen zu ergründen. Das bedeutet, daß bereits bei den Einzelthemen von einer Metaebene her zu argumentieren ist, wie das etwa bei dem Abschnitt über die implizit trinitarische Struktur des Neuen Testaments der Fall ist oder bei den vordergründig so widersprüchlichen Textaussagen über das Gesetz. Diese Aufgabe besteht erst recht dort, wo die Einheit insgesamt dargestellt werden soll. Sie muß ja in der Weise aufgedeckt werden, daß sich die Zusammengehörigkeit der Einzelthemen als schlüssig erweist. Mag das Gesagte methodisch einleuchtend sein, so ist die Durchführung deshalb kompliziert, weil bei allem Suchen nach der offenen oder verborge-

nen Einheit die Differenzierung unter den Texten nicht verlorengehen darf; hier kann sehr schnell das eine oder das andere zu kurz kommen. Angestrebt ist jedenfalls nicht eine vordergründige Harmonisierung oder Nivellierung, sondern eine Erörterung der Einheit des Neuen Testaments unter Berücksichtigung der Vielfalt der urchristlichen Überlieferung.

3.2 Wenn die Exegese, die zunächst einmal Interpretation von Einzeltexten oder von zusammengehörigen Textkomplexen ist, nach der Einheit des neutestamentlichen Zeugnisses fragt, macht das eine *Systematisierung des Text- und Themenbestandes* notwendig, die aber dem Text entsprechen muß. Der Exeget geht damit über die engeren Grenzen seines Fachgebietes bewußt hinaus, um die inneren Relationen und die zumindest latent vorhandene Einheit aufzuzeigen. Eine zu gewinnende Sicht der Einheit des Neuen Testaments ist deshalb eine fundamentaltheologische Aufgabe, die von den biblischen Texten her in Angriff zu nehmen ist. Auf diesem Wege ist die eine Grundlage aller Verkündigung, allen Glaubens und der einen Kirche darzustellen.

4. Der zweite Band meines Werkes ist ein Vorstoß in ein bisher in der Exegese nur unzureichend behandeltes Gebiet und damit ein Versuch, die Frage nach der Einheit des Neuen Testaments nicht nur perspektivisch von der Mitte der Schrift her anzuvisieren, sondern die erkennbare Einheit im einzelnen aufzuzeigen. Ein solcher Versuch bedarf der Weiterarbeit. So kann ich nur wünschen, daß trotz des derzeitigen Vorrangs anderer Forschungstendenzen die zentrale Aufgabe an einer neutestamentlichen Theologie nicht vernachlässigt wird. Ich freue mich, daß inzwischen die Veröffentlichung einer Theologie des Neuen Testaments von *Ulrich Wilckens* begonnen hat, in der in analoger Weise die Theologiegeschichte des Urchristentums mit einer thematischen Darstellung des neutestamentlichen Zeugnisses verbunden werden soll. In den bisher vorliegenden beiden Teilbänden des der Theologiegeschichte gewidmeten ersten Bandes zeigt sich gegenüber meiner primär am Wort der Verkündigung und der theologischen Reflexion orientierten Darstellung eine stärker auf das konkrete Geschehen der Heilsverwirklichung bezogene Konzeption, bei der es sich eher um eine Geschichte Jesu und der Urgemeinde in theologischer Perspektive als um eine Theologiegeschichte im engeren Sinn handelt. Ich verweise dazu auf meine Besprechung in ThLZ 129 (2004) Sp. 1306–1309. Wichtig wird der noch in Vorbereitung befindliche zweite Band sein, in dem es um die Einheit und Gemeinsamkeit der urchristlichen Theologie gehen wird.

Vorwort zur 1. Auflage

Die beiden Bände meiner Theologie des Neuen Testaments gehören eng zusammen. Während die Theologiegeschichte des Urchristentums die verschiedenen Traditionsschichten und die einzelnen Schriften bzw. Schriftenkomplexe behandelt, geht es bei der Bestimmung der Einheit um eine Darstellung anhand zentraler Themen. Wie bereits im ersten Band betont, genügt es nicht, das Neue Testament nur theologiegeschichtlich zu behandeln, es bedarf der Ergänzung durch eine zusammenfassende Aufarbeitung des Textbestandes. Eine neutestamentliche Theologie erfüllt ihre Aufgabe erst dann, wenn die Frage beantwortet wird, wie die vielfältigen urchristlichen Zeugnisse inhaltlich zusammengehören. Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um einen Versuch, dieses Ziel aus der Perspektive der Exegese zu verwirklichen.

Bei der Bestimmung der Einheit geht es darum, die thematisch verwandten Textaussagen miteinander in Beziehung zu setzen und in ihrem wechselseitigen Verhältnis näher zu bestimmen. Dabei werden nicht nur die von vornherein erkennbaren Übereinstimmungen aufgezeigt, sondern angesichts der Unterschiede und der teilweise vorliegenden Spannungen ist ebenso nach den vorhandenen Konvergenzen wie nach der Bedeutung der Divergenzen zu fragen. Das erfordert in Einzelfällen einen konstruktiven Schritt über die vorliegenden Texte hinaus, um deren innere Zusammengehörigkeit aufzuspüren. Auf diese Weise ergibt sich eine fundamentaltheologische Aufgabe, worauf im Eingangsparagraphen genauer einzugehen ist.

Angesichts der jüngsten Tendenzen, der neutestamentlichen Theologie eine religionsgeschichtliche Alternative entgegenzustellen, repräsentiert das vorliegende Werk eine bewußt theologische Zielsetzung. Die thematische Darstellung ist daher auch konsequent am neutestamentlichen Kanon orientiert. Wenn das Neue Testament in seiner Verbindung mit dem Alten Testament Grundlage der christlichen Botschaft, des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche war und ist, muß nach dem dafür maßgebenden Zeugnis und dessen Einheit gefragt werden.

Die systematische Behandlung der Themen des Neuen Testaments verlangt prinzipiell Vollständigkeit. Diese ist natürlich nur annäherungsweise zu erreichen. Die einzelnen Paragraphen können eine monographische

Abhandlung nicht ersetzen. Entscheidend für die hier vorliegende Darstellung ist der Gesamtzusammenhang der Themen, was die relative Selbständigkeit der Einzelabschnitte nicht aufhebt. An vielen Stellen werden Erörterungen des ersten Bandes über bestimmte Texte wiederaufgenommen; sie stehen jetzt aber nicht im Kontext der jeweiligen Schriften, sondern im Zusammenhang verwandter Aussagen verschiedener Überlieferungskomplexe, weswegen nicht einfach auf den ersten Band zurückverwiesen wird. Auch innerhalb des zweiten Bandes ist wegen der engen Verflechtung der Themen eine Wiederaufnahme bestimmter Texte und Erörterungen notwendig, womit gleichzeitig angestrebt wird, daß jeder Paragraph in sich abgerundet ist.

Auf die Forschungsgeschichte und die exegetische Diskussion wird wie im ersten Band nur in Ausnahmefällen Bezug genommen. Soweit ich auf einzelne Autoren eingehe, habe ich mich auf charakteristische Positionen beschränkt. Insgesamt geht es mir weniger darum, Stellung zu Einzelheiten zu nehmen, als vielmehr durchgehende Linien aufzuzeigen. Aus diesem Grunde verzichte ich auch auf zusätzliche Detailerörterungen in Anmerkungen. Literatur ist wiederum im Anhang zusammengestellt. Entsprechend erscheinen im Register nur Textstellen und Namen; auf eine Zusammenstellung von Begriffen habe ich angesichts der detaillierten Inhaltsverzeichnisse verzichtet.

Wie in der Theologiegeschichte des Urchristentums liegt mir an größtmöglicher Nähe zu den jeweiligen Textaussagen. Auch wenn das Werk nicht nur für Fachtheologen, sondern ebenso für theologisch interessierte Leser bestimmt ist, habe ich zu den übersetzten Textstellen jeweils in Klammern den Urtext beigefügt. Ich denke dabei vor allem an Studenten, die die biblischen Sprachen nachlernen mußten und denen der Zugang zu einzelnen Aussagen in der Regel leichter fällt als die Beschäftigung mit fortlaufenden Textabschnitten.

Der Dank, den ich im Vorwort des ersten Bandes ausgesprochen habe, betrifft in gleicher Weise die Hilfe bei diesem zweiten Band. Die Widmung gilt der dankbaren Erinnerung an meine akademischen Lehrer, von denen ich neben meinem Doktorvater Günther Bornkamm im besonderen Gerhard von Rad, Walther Zimmerli, Ernst Käsemann, Karl Georg Kuhn, Hans Freiherr von Campenhausen, Friedrich Gogarten, Ernst Wolf und Edmund Schlink nenne.

Gesamtübersicht über beide Bände

Band I

Die Vielfalt des Neuen Testaments

Theologiegeschichte des Urchristentums

§ 1 Die Aufgabenstellung

Teil I: Verkündigung und Wirken Jesu und die Rezeption der Jesus-Überlieferung durch die Urgemeinde

§ 2 Grundsatzfragen

§ 3 Johannes der Täufer

§ 4 Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft und sein öffentliches Wirken

§ 5 Nachfolge Jesu und Sammlung des neuen Gottesvolkes

§ 6 Die eschatologische Ethik Jesu

§ 7 Jesu Vollmacht, seine Auseinandersetzungen und sein Tod

Teil II: Verkündigung und Theologie der ältesten christlichen Gemeinden

§ 8 Die Auferstehung Jesu und die Anfänge der christlichen Bekenntnisbildung

§ 9 Verkündigung und Theologie der aramäisch sprechenden Urgemeinde

§ 10 Die Botschaft des Evangeliums in den frühen hellenistisch- judenchristlichen Gemeinden

Teil III: Die Theologie des Apostels Paulus

- § 11 Zum Problem der Darstellung der paulinischen Theologie
 - § 12 Das Evangelium als Proklamation der Erfüllung des im Alten Testament verheißenen Heils
 - § 13 Das Evangelium als Botschaft von Person und Werk Jesu Christi
 - § 14 Das Evangelium als Erkenntnis des Menschen, seiner Sünde und Verlorenheit und das Problem des Gesetzes
 - § 15 Das Evangelium als wirksame Kraft der Heilswendung
 - § 16 Das Evangelium als Grund des Lebens im Glauben und in der Glaubensgemeinschaft
 - § 17 Das Evangelium als Heilsbotschaft für die Welt
 - § 18 Das Evangelium als Zeugnis der Hoffnung
- Exkurs: Paulus und Jesus

Teil IV: Die Theologie der Paulusschule

- § 19 Das Phänomen der Paulusschule
- § 20 Der 2. Thessalonicherbrief
- § 21 Der Kolosser- und der Epheserbrief
- § 22 Die Pastoralbriefe

Teil V: Die theologische Konzeption der von Paulus unabhängigen hellenistisch-judenchristlichen Schriften des Urchristentums

- § 23 Zur Stellung hellenistisch-judenchristlicher Schriften aus nachapostolischer Zeit
- § 24 Der Jakobusbrief
- § 25 Der 1. Petrusbrief
- § 26 Der Hebräerbrief
- § 27 Die Offenbarung des Johannes

Teil VI: Die theologischen Konzeptionen der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte

- § 28 Grundsätzliches zur Bestimmung der Theologie der Synoptiker und der Apostelgeschichte
- § 29 Das Markusevangelium
- § 30 Das Matthäusevangelium
- § 31 Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte

Teil VII: Die johanneische Theologie

- § 32 Voraussetzungen und Entwicklung der johanneischen Theologie
- § 33 Die johanneischen Aussagen über Gott
- § 34 Präexistenz und Inkarnation des Logos
- § 35 Jesu Würde und Funktion
- § 36 Das Heilshandeln des Offenbarers
- § 37 Die Pneumatologie
- § 38 Glaube und Unglaube
- § 39 Die Glaubensgemeinschaft
- § 40 Die Eschatologie
- § 41 Eigenart und Probleme der johanneischen Theologie

Teil VIII: Der Übergang zur Theologiegeschichte des 2. Jahrhunderts

- § 42 Kanonische und nichtkanonische Schriften
- § 43 Der Judas- und der 2. Petrusbrief
- § 44 Die Apostolischen Väter

- § 45 Rückblick auf die Theologiegeschichte des Urchristentums

Anhang

- Literaturübersichten
- Register

Band II

Die Einheit des Neuen Testaments

Thematische Darstellung

§ 1 Die Aufgabenstellung

Teil I: Das Alte Testament als Bibel des Urchristentums

- § 2 Das Alte Testament als Heilige Schrift und als Kanon
- § 3 Das Alte Testament als Zeugnis früheren Gotteshandelns
- § 4 Das Alte Testament als Zeugnis kommenden Gotteshandelns
- § 5 Die Interpretatio Christiana des Alten Testaments

Teil II: Das Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus

- § 6 Der sich offenbarende Gott
- § 7 Die Verwirklichung der Herrschaft Gottes
- § 8 Jesus Christus als Offenbarer Gottes
- § 9 Das Wirken des Heiligen Geistes
- § 10 Die implizit trinitarische Struktur des neutestamentlichen Zeugnisses

Teil III: Die soteriologische Dimension des Offenbarungshandelns Gottes

- § 11 Der Mensch als Geschöpf und als Sünder
- § 12 Das Problem des Gesetzes
- § 13 Die geschehene Errettung des Menschen
- § 14 Das Evangelium als Proklamation und Vergegenwärtigung des Heils

Teil IV: Die ekklesiologische Dimension des Offenbarungshandelns Gottes

- § 15 Nachfolge und Glaube
- § 16 Das Selbstverständnis der Jüngergemeinschaft
- § 17 Die christliche Taufe
- § 18 Das Mahl des Herrn
- § 19 Gebet, Bekenntnis und Gottesdienst
- § 20 Charismen und Gemeindeleitung
- § 21 Die Verkündigung des Evangeliums unter Juden und Heiden
- § 22 Grundlagen für das christliche Leben (Ethik I)
- § 23 Leben in christlicher Verantwortung (Ethik II)

Teil V: Die eschatologische Dimension des Offenbarungshandelns Gottes

§ 24 Weitergehendes Heil und Bedrängnis in der Welt

§ 25 Die zukünftige Vollendung des Heils

§ 26 Rückblick auf die Erwägungen zur Einheit des Neuen Testaments

Anhang

Literaturübersichten

Register

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur 3. Auflage	VII
Vorwort zur 2. Auflage	XI
Vorwort zur 1. Auflage	XVII
Gesamtübersicht über beide Bände	XIX

§ 1 Die Aufgabenstellung I

1. Vorüberlegungen	I
2. Ergebnisse der Theologiegeschichte des Urchristentums	2
3. Die Frage nach der Einheit des Neuen Testaments	5
3.1 Der Verzicht auf die Bestimmung der Einheit	5
3.1.1 Die prinzipielle Unmöglichkeit, die Einheit aufzuzeigen	6
3.1.2 Die faktische Unmöglichkeit, die Einheit aufzuzeigen	8
3.2 Der bedingte Verzicht auf die Bestimmung der Einheit	9
3.2.1 Die Suche nach einem Kanon im Kanon	9
3.2.2 Die Orientierung an der Mitte des Neuen Testaments	11
3.3 Bemühungen um eine Bestimmung der Einheit des Neuen Testaments	12
3.3.1 Bernhard Weiß	12
3.3.2 Adolf Schlatter und Paul Feine	13
3.3.3 Oscar Cullmann	15
3.3.4 Martin Albertz und Karl Hermann Schelkle	16
3.3.5 Heinrich Schlier	17
3.3.6 Wilhelm Thüsing	20
3.3.7 Sonstige Beiträge	21
3.4 Ergebnisse und unerledigte Aufgaben	22
4. Zur Durchführung einer nach der Einheit fragenden Theologie des Neuen Testaments	23
4.1 Das Verhältnis zur Theologiegeschichte des Urchristentums	23
4.2 Der neutestamentliche Kanon als Grundlage	24
4.3 Der Leitgedanke der Darstellung	26
4.4 Aufbau und Gliederung	27

5. Zu Sprache und Denkvorsetzungen des Neuen Testaments	29
6. Die fundamentaltheologische Aufgabe	32
6.1 Zu Begriff und Verständnis der Fundamentaltheologie	33
6.2 Der exegetische Beitrag zur Fundamentaltheologie	33
6.3 Weiterführende Aufgaben	36

Teil I

Das Alte Testament als Bibel des Urchristentums

§ 2 Das Alte Testament als Heilige Schrift und als Kanon	38
1. Begriffserklärungen	38
1.1 „Bibel“	38
1.2 „Altes Testament“	39
1.3 „Schrift, Schriften, heilige Schriften, Heilige Schrift“	40
1.4 „Kanon“	41
1.4.1 Die Kanonisierung im Judentum	41
1.4.2 Die Kanonisierung im Christentum	42
1.5 Zur Verwendung der Bezeichnung „Altes Testament“	43
2. Der im Urchristentum vorausgesetzte alttestamentliche Text	44
2.1 Der Umfang des Textes	44
2.2 Die hebräische Sprachgestalt	45
2.3 Die griechischen Übersetzungen	46
3. Stellung und Bedeutung des Alten Testaments	47
3.1 Im Frühjudentum	47
3.2 Im ältesten Christentum	48
3.2.1 Zur Geltung des Alten Testaments	48
3.2.2 Zur Relevanz des Alten Testaments	49
4. Der Umgang mit dem Alten Testament im Urchristentum	51
4.1 Zitate und Anspielungen	51
4.1.1 Bezugnahme auf anerkannte Schriften	51
4.1.2 Verweis auf nicht allgemein anerkannte Schriften	52
4.1.3 Konsequenzen aus der Art der Schriftverwendung	53
4.2 Unterschiedliche Intensität der Benutzung	54
4.2.1 Urchristliche Schrifttheologie	54
4.2.2 Die Schrift innerhalb theologischer Reflexion	55
4.2.3 Berücksichtigung schrifttheologischer Elemente	56
4.2.4 Implizite Verwendung der Schrift	57
4.2.5 Zurücktreten der Schriftbenutzung	57

5. Grundsätzliches zur Heiligen Schrift Alten Testaments	58
5.1 Die bleibende Gültigkeit für das Judentum	58
5.2 Die bleibende Gültigkeit für das Urchristentum	59
5.3 Die bleibende Gültigkeit in der Geschichte der Kirche	60
6. Abschließende Überlegungen	61
6.1 Die Stellung des Alten Testaments in der christlichen Theologie	61
6.2 Die Bedeutung des zweiteiligen christlichen Kanons	62

§ 3 Das Alte Testament als Zeugnis früheren Gotteshandelns 64

1. Das Bekenntnis zu dem einen Gott	64
1.1 Das Schēma Jisrael	64
1.2 Die ΕΙΣ-ΘΕΟΣ-Akklamation	65
1.3 Die Nichtigkeit der Götzen	66
1.4 Die Gottesbezeichnungen der Bibel	67
1.4.1 Gottesbezeichnungen im Alten Testament	67
1.4.2 Gottesbezeichnungen im Neuen Testament	68
2. Das Schöpferhandeln Gottes	70
2.1 Die Erschaffung der Welt	70
2.2 Die geschaffene Wirklichkeit	72
3. Das Handeln Gottes in der Geschichte	75
3.1 Das Handeln in der Geschichte Israels	75
3.1.1 Geschichtssummarien	76
3.1.2 Bezugnahme auf einzelne Ereignisse und Personen	76
3.2 Das Handeln Gottes unter allen Menschen	78
4. Wort und Weisung Gottes	79
4.1 Das erwählende Wort Gottes	79
4.2 Die Kundgabe des Willens Gottes in der Tora	80
4.3 Der Auftrag der Propheten und ihr Geschick	82
5. Die Bedeutung des früheren Gotteshandelns für das Neue Testament	83
5.1 Das gemeinsame Bekenntnis zu dem einen Gott	83
5.2 Die christliche Rezeption	84
6. Abschließende Überlegungen	85
6.1 Das frühere Gotteshandeln in seiner Bedeutung für die Gegenwart	85
6.2 Heilsgeschichtliche Betrachtungsweise	86

§ 4 Das Alte Testament als Zeugnis	
künftigen Gotteshandelns	88
1. Die Zukunftsorientierung der alttestamentlichen Überlieferung	88
1.1 Die Frühzeit Israels	88
1.2 Die Zeit der Propheten bis zur Rückkehr aus dem Exil . .	89
1.3 Die spätalttestamentliche und die frühjüdische Zeit	90
1.4 Die Bedeutung der Erwartung künftigen Gotteshandelns .	90
2. Verheißungen für das mit Jesus Christus	
sich erfüllende Gotteshandeln	91
2.1 Die Verheißung eines Vorläufers	91
2.2 Die Verheißung eines Heilbringers	93
2.2.1 Texte aus der Tora	93
2.2.2 Texte aus den Prophetenschriften	94
2.2.3 Texte aus den Psalmen	96
2.2.4 Zur Relevanz der auf einen Heilbringer	
verweisenden Zitate	98
2.3 Die Verheißung der Heilsteilhabe und Heilsgemeinschaft .	98
2.3.1 Texte aus der Tora	98
2.3.2 Texte aus den Prophetenschriften	99
2.3.3 Texte aus den Psalmen	100
2.3.4 Zur Bedeutung der gemeindebezogenen Zitate	100
3. Die Verheißung endzeitlicher Vollendung	101
3.1 Texte aus der Tora, den Prophetenschriften	
und den Psalmen	101
3.2 Erwartungen aufgrund der apokalyptischen Prophetie . . .	102
3.3 Relevanz der auf die Endvollendung bezogenen Zitate	
und Traditionen	103
4. Zur Bedeutung der alttestamentlichen Verheißungen	103
4.1 Der Zusammenhang mit dem früheren Gotteshandeln . . .	103
4.2 Der Rückgriff auf das Schriftzeugnis	105
4.3 Die Erfüllung zuvor ergangener Verheißungen	106
4.4 Der bleibende Verheißungscharakter	107
5. Abschließende Überlegungen	109

§ 5 Die Interpretatio Christiana des Alten Testaments	III
1. Grundsätzliches	III
1.1 Das „Erforschen“ der Schrift	III
1.2 Das Verständnis von Ostern her	II2
1.3 Geistgewirkte Auslegung	II3
2. Die Methoden der urchristlichen Schriftauslegung	II6
2.1 Verheißung und Erfüllung	II6
2.1.1 Zum Begriff „Verheißung“	II6
2.1.2 Ausdrückliche Hinweise auf Verheißungen	II7
2.1.3 Erfüllte Verheißungen	II8
2.2 Typologische Deutung	II9
2.2.1 Zur Typologie als Auslegungsmethode	II9
2.2.2 Die urchristliche Verwendung der Typologie	II0
2.2.3 Die Intention der typologischen Deutung im Urchristentum	II2
2.3 Heilsgeschichtliche Betrachtungsweise	II4
2.3.1 Unterschiedliche Modelle	II4
2.3.2 Herkunft und Absicht heilsgeschichtlicher Betrachtung	II6
2.4 Weitere Interpretationsverfahren	II6
2.4.1 Die Allegorese	II6
2.4.2 Die paradigmatische Verwendung	II7
2.4.3 Die Relevanz dieser Verfahren	II8
2.5 Die gemeinsame Intention der Auslegungsmethoden	II8
3. Das Verständnis alttestamentlicher Texte im Neuen Testament	II8
3.1 Die unterschiedliche Verwendung von Zitaten	II9
3.1.1 Auslegung durch Kontextbezug	II9
3.1.2 Die Neudeutung der Kyriosbezeichnung	II3
3.1.3 Veränderungen des Wortlauts alttestamentlicher Texte	II2
3.2 Zum Methodenproblem	II4
4. Zur Relevanz der neutestamentlichen Schriftauslegung	II6
4.1 Die Intention der Interpretatio Christiana	II6
4.2 Die Bedeutung für die Zusammengehörigkeit der Testamente	II9
5. Abschließende Überlegungen	II0
5.1. Die Aufgabe der Interpretatio Christiana in der Gegenwart	II0
5.2 Bedeutet die Interpretatio Christiana Ablösung vom Judentum?	II1

Teil II

Das Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus

§ 6 Der sich offenbarende Gott	144
1. Vorüberlegungen	144
2. Begriff und Verständnis der Offenbarung	146
2.1 Zur Terminologie	146
2.2 Grundsätzliches zum Offenbarungsverständnis	148
2.3 Offenbarung und Gotteserkenntnis	151
3. Die verschiedenen Dimensionen der Offenbarung	153
3.1 Offenbarung in Schöpfung und Weltgeschichte	153
3.2 Offenbarung in der Geschichte Israels	155
3.3 Offenbarung in Person und Geschichte Jesu	156
3.4 Offenbarung durch das Wirken des Geistes	158
3.5 Zukünftige Offenbarung	159
4. Neutestamentliche Theologie als Theologie der Offenbarung .	161
4.1 Offenbarung in ihrem fundamentalen Bezug auf Gott ...	161
4.2 Die christologische Komponente im Offenbarungsverständnis	161
4.3 Der eschatologische Charakter der Offenbarung in Christus	163
4.4 Konsequenzen für die Gottesvorstellung	164
5. Abschließende Überlegungen	165
5.1 Die Vielgestaltigkeit des Offenbarungsgeschehens	165
5.2 Die Ermöglichung der Gotteserkenntnis	166
5.3 Zur Bedeutung des Offenbarungsgedankens	167
§ 7 Die Verwirklichung der Herrschaft Gottes	168
1. Die Heilserwartung Israels und des Frühjudentums	168
2. Die Königsherrschaft Gottes	169
2.1 Alttestamentliche Voraussetzungen	169
2.2 Die Gottesherrschaft in neutestamentlicher Tradition ...	170
2.2.1 Zum Verständnis von βασιλεία τοῦ θεοῦ	170
2.2.2 Die Verwendung des Begriffs	171
2.2.3 Die zentrale Bedeutung der Gottesherrschaft	172
3. Jesu vorösterliche Botschaft	172
3.1 Der theozentrische Charakter der Botschaft Jesu	172
3.2 Anbruch und Vollendung der Gottesherrschaft	173
3.3 Jesus als Bote der Gottesherrschaft	174

4.	Modifikationen der Botschaft Jesu in der Urgemeinde	175
4.1	Die Verbindung der Basileia-Botschaft mit der Christologie	175
4.1.1	Die Logienquelle	175
4.1.2	Das Markusevangelium	176
4.1.3	Das Matthäusevangelium und das lukanische Doppelwerk	177
4.2	Die Übernahme der Basileia-Botschaft in die Christologie	179
4.2.1	Die Herrschaft des Erhöhten	179
4.2.3	Die Herrschaft des Irdischen	182
4.3	Gottesherrschaft und Pneumatologie	183
4.4	Gottesherrschaft und Ekklesiologie	185
4.5	Gottesherrschaft und Soteriologie	187
5.	Die Gottesherrschaft als Grundmotiv urchristlicher Verkündigung	187
5.1	Die Bedeutung für die Gegenwarts- und Zukunftsauffassung	188
5.2	Die Bedeutung für das Gottesverständnis	188
5.3	Die Bedeutung für das Verständnis der Heilsoffenbarung	190
5.4	Die Bedeutung für die Einheit der urchristlichen Botschaft	191
6.	Abschließende Überlegungen	191
6.1	Die wechselseitige Beziehung von Gottesherrschaft und Christusherrschaft	192
6.2	Bedeutung der verschiedenen Rezeptionsmodelle	192

§ 8 Jesus Christus als Offenbarer Gottes (Christologie) 194

1.	Methodische Vorbemerkungen	194
1.1	Christologie als integraler Bestandteil der Theologie	194
1.2	Eigenständigkeit der Christologie gegenüber der Soteriologie	194
1.3	Grundstrukturen christologischer Aussagen	195
1.3.1	Christologie als Bekenntnis	195
1.3.2	Christologie als Lobpreis	196
1.3.3	Narrative Christologie	197
1.3.4	Christologie als theologische Reflexion	197
2.	Der Ansatz der Christologie	198
2.1	Unterschiedliche Lösungsversuche	198
2.2	Jesu Vollmacht und die Frage nach seiner Person	199
2.2.1	Jesu theozentrische Verkündigung	200
2.2.2	„Wer ist dieser?“	200

2.3	Anhaltspunkte für eine implizite Christologie	201
2.4	Die Bedeutung des Ostergeschehens	204
3.	Die Entfaltung der Christologie	205
3.1	Zur Adaption und Transformation vorgegebener Erwartungen	205
3.2	Christologische Einzelaussagen	207
3.2.1	Die Hoheitstitel	207
3.2.2	Die Glaubensformeln	209
3.3	Frühe Koordinationen christologischer Aussagen	209
3.4	Größere christologische Konzeptionen	210
3.4.1	Die Jesusüberlieferung im Lichte der Parusieerwartung	210
3.4.2	Die Bedeutung der Jesusüberlieferung für die Zeit zwischen Ostern und Parusie	211
3.4.3	Tod und Auferweckung Jesu als Zentrum der Christologie	213
3.4.4	Das Wirken Jesu im Lichte seiner Präexistenz	213
3.5	Rückblick auf die christologischen Entwürfe	214
4.	Die einzelnen christologischen Aspekte und ihre Entfaltung	215
4.1	Jesu Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft	215
4.1.1	Das Fehlen von Präexistenzaussagen in neutestamentlichen Texten	215
4.1.2	Implizite Präexistenzaussagen	216
4.1.3	Explizite Aussagen über Jesu Präexistenz	217
4.1.4	Die johanneische Präexistenzchristologie	219
4.1.5	Die Schöpfungsmittlerschaft	221
4.1.6	Das geschichtliche Handeln des Präexistenten	222
4.1.7	Die Dimensionen der Präexistenzvorstellung	224
4.2	Jesu Menschwerdung	225
4.2.1	Jesu natürliche Geburt	225
4.2.2	Jesu wunderbare Geburt	226
4.2.3	Die Menschwerdung des Präexistenten	228
4.2.4	Die unterschiedliche Sicht der Herkunft Jesu	229
4.3	Jesu irdisches Leben und Wirken	230
4.3.1	Jesu Sendung und Vollmacht	230
4.3.2	Jesus als geisterfüllter Gottessohn	233
4.3.3	Jesus als irdischer Messias	237
4.3.4	Die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater	238
4.3.5	Die vielfältigen Aussagen über Jesu irdisches Leben	240
4.4	Jesu Tod	242
4.4.1	Die von Gott vorbestimmte Notwendigkeit des Todes Jesu	242

4.4.2	Jesu Gehorsam gegenüber Gottes Willen	243
4.4.3	Jesu Ausgeliefertsein an die Menschen	244
4.4.4	Jesu Tod im Johannesevangelium	245
4.5	Jesu Auferweckung von den Toten	246
4.6	Jesu Erhöhung und gegenwärtiges Wirken	248
4.6.1	Jesu himmlische Inthronisation	249
4.6.2	Die Bedeutung der Erhöhungsvorstellung	251
4.7	Jesu erwartete Wiederkunft	253
4.8	Rückblick auf die verschiedenen Aspekte der Christologie	255
5.	Zur Einheit der neutestamentlichen Christologie	255
5.1	Der innere Zusammenhang des Wirkens Jesu mit der Christologie	256
5.2	Die Einzelaspekte der Christologie	257
5.3	Die Zusammengehörigkeit der Teilaspekte	257
6.	Abschließende Überlegungen	259
6.1	Biblisches Zeugnis und kirchliche Tradition	259
6.2	Aufgaben für eine Christologie heute	260

§ 9 Das Wirken des Heiligen Geistes (Pneumatologie) 262

1.	Grundsätzliches	262
1.1	Der Zusammenhang mit alttestamentlich-frühjüdischer Tradition	262
1.2	Der neutestamentliche Sprachgebrauch	263
2.	Das Wirken des Geistes Gottes und die Person Jesu	265
2.1	Jesus als Geistträger	265
2.2	Jesus als Geistspender	267
2.2.1	Die Verheißung der Geistspendung	267
2.2.2	Der Geist als Repräsentant Christi	269
2.2.3	Das Verhältnis von Geist Gottes und Geist Christi	270
2.3	Der Geist als der „andere Paraklet“	270
2.3.1	Vorstufen der Verselbständigung des Geistes	271
2.3.2	Ansätze zu seiner Personalisierung des Geistes	272
3.	Das Wirken des Geistes in der nachösterlichen Zeit	274
3.1	Geist und Taufe	274
3.2	Geist und Gemeinde	275
3.3	Geist und Prophetie	276
3.4	Geist und Erkenntnis	278
3.5	Geist und Gebet	278
3.6	Geist und Lebensgestaltung	279

3.7 Geist und missionarisches Zeugnis	280
3.8 Geist und Heilsvollendung	281
4. Die verschiedenen Dimensionen	
der neutestamentlichen Pneumatologie	282
4.1 Die unterschiedlichen Auffassungen vom Geisteswirken	282
4.2 Die vielfältigen Beziehungen des Geisteswirkens	284
4.3 Die Einheit des neutestamentlichen Geistverständnisses	285
5. Abschließende Überlegungen	286
5.1 Die Zusammengehörigkeit dynamistischer und personaler Elemente	286
5.2 Pneumatologie als integraler Bestandteil christlicher Theologie	287

§ 10 Die implizit trinitarische Struktur des neutestamentlichen Zeugnisses 289

1. Vorbemerkungen	289
2. Triadische Aussagen im Neuen Testament	290
2.1 1 Kor 12,4–6	290
2.2 2 Kor 13,13	291
2.3 Mt 28,19	292
2.4 Offb 1,4b,5a	293
2.5 1 Joh 5,7f	294
3. Aussagen über die Beziehung zwischen Gott, Christus und Geist	294
3.1 Das alleinige Wirken Gottes	294
3.2 Die Beziehung zwischen Gott und Jesus Christus	295
3.2.1 Zu den Denkvorsetzungen	295
3.2.2 Das Verhältnis des irdischen Jesus zu Gott	296
3.2.3 Der Präexistente und der Erhöhte in seinem Verhältnis zu Gott	297
3.2.4 Grundsätzliches zum Verhältnis Jesu Christi zu Gott	299
3.3 Das Verhältnis Gottes und Christi zum Geist	301
4. Christologie und Pneumatologie als Bestandteil der Gotteslehre	305
5. Abschließende Überlegungen	306
5.1 Zur Beurteilung der altkirchlichen Trinitätslehre	306
5.2 Zur Aufgabe einer neugefaßten Trinitätslehre	307

Teil III

*Die soteriologische Dimension
des Offenbarungshandelns Gottes*

§ 11 Der Mensch als Geschöpf und als Sünder	310
1. Stellung und Funktion der Anthropologie	310
2. Die Geschöpflichkeit des Menschen	311
2.1 Zur Begrifflichkeit	311
2.2 Strukturen des Menschseins	313
2.3 Mensch und Welt	316
3. Der Mensch als Sünder	317
3.1 Zu den Voraussetzungen	318
3.2 Zur Begrifflichkeit	318
3.3 Die Ur-Sünde: Die Abwendung des Menschen von Gott ..	320
3.4 Die Sünde als Macht	322
3.5 Die Ausweglosigkeit der Sünde	325
3.6 Sünde und Tod	327
3.7 Tod und Gericht	329
3.8 Das Phänomen des Bösen	331
4. Zur Einheit der neutestamentlichen Anthropologie	333
4.1 Zur Geschöpflichkeit des Menschen	333
4.2 Zum Sündersein des Menschen	334
5. Abschließende Überlegungen	335
§ 12 Das Problem des Gesetzes	337
1. Voraussetzungen	337
2. Jesu Stellung zum Gesetz	338
3. Die Zusammengehörigkeit des Gesetzes und der Heilsschafft	341
3.1 Frühe judenchristliche Tradition Palästinas	341
3.2 Das Gesetzesverständnis im Matthäusevangelium	342
3.3 Jakobusbrief und Johannesoffenbarung	345
4. Die Heilsverkündigung in Spannung zum Gesetz	346
4.1 Die Gesetzesauffassung der Hellenisten	346
4.2 Das Gesetzesverständnis des Paulus	348
4.2.1 Das Ende des Gesetzes im Blick auf das Heil	348
4.2.2 Die Verheißungsfunktion des Gesetzes	349
4.2.3 Gesetz und Sünde	350

4.3 Die Erfüllung des Gesetzes durch die Glaubenden	355
5. Das Gesetz als Wegbereitung für das Heil	355
5.1 Das lukanische Doppelwerk	356
5.2 Der Hebräerbrief	359
6. Die Ablösung des Gesetzes durch das Gebot Christi	360
6.1 Johannesevangelium und Johannesbriefe	360
6.2 Nachpaulinische Brieftradition	363
7. Einheit im Gesetzesverständnis?	364
7.1 Geschichtliche Bedingungen	365
7.2 Gemeinsame Grundlinien	366
7.3 Entscheidende Sachfragen	367
8. Abschließende Überlegungen	370

§ 13 Die geschehene Errettung des Menschen 373

1. Vorüberlegungen	373
2. Die Heilsbedeutung des vorösterlichen Wirkens Jesu	375
3. Die soteriologische Bedeutung der Auferweckung Jesu	376
3.1 Auferstehung und Parusie	376
3.2 Auferstehung und Erhöhung	378
3.3 Die lukanische Konzeption	379
4. Die rettende Kraft des Todes Jesu	381
4.1 Zur Terminologie	381
4.2 Die Hingabeaussagen	382
4.3 „Sterben für“ und Sühnetod	383
4.4 Jesu Tod als (Er-)Lösung, Loskauf, Versöhnung	388
4.4.1 Rechtliche Termini	388
4.4.2 Das Loskaufmotiv	390
4.4.3 Die Versöhnung	391
4.5 Kultische Deutung des Todes Jesu	392
4.6 Die Einmaligkeit des Kreuzestodes Jesu	397
5. Die soteriologische Relevanz der Menschwerdung Jesu	399
5.1 Die Menschwerdung Jesu außerhalb der johanneischen Theologie	399
5.2 Die Bedeutung der Menschwerdung Jesu in der johanneischen Theologie	400
6. Zu den Aussagen über die geschehene Errettung des Menschen	402
6.1 Die unterschiedlichen Ansatzpunkte	402
6.2 Die Zusammengehörigkeit der soteriologischen Aussagen	405
7. Abschließende Überlegungen	409

§ 14 Das Evangelium als Proklamation und Vergegenwärtigung des Heils	413
1. Vorüberlegungen	413
2. Die heilstiftende Botschaft von der Rettungstat Gottes	413
2.1 Die Verkündigung des Evangeliums	413
2.2 Die Proklamation des Herolds	415
2.3 Der Dienst des Zeugen	416
2.4 Die Heilsverkündigung als Wort Gottes und Wort des Herrn	417
2.5 Weitere Begriffe für die Verkündigung	418
2.6 Die Träger des Verkündigungsdienstes	420
3. Die Weiterverkündigung der Heilsbotschaft	421
3.1 Jesu Sendungsauftrag und der nachösterliche Verkündigungsdienst	422
3.2 Die Verkündigung der Heilsbotschaft in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte	423
3.2.1 Markusevangelium	423
3.2.2 Matthäusevangelium	425
3.2.3 Lukasevangelium und Apostelgeschichte	427
3.3 Die rettende Kraft des Evangeliums bei Paulus	428
3.4 Das heilstiftende Zeugnis in der johanneischen Theologie	431
3.5 Die Weiterverkündigung in den übrigen neutestamentlichen Schriften	434
3.5.1 Die Deuteropaulinen	434
3.5.2 Der 1. Petrusbrief	435
3.5.3 Der Hebräerbrief	436
4. Evangeliumsverkündigung und gegenwärtiges Heil	437
5. Abschließende Überlegungen	439

Teil IV

Die ekklesiologische Dimension des Offenbarungshandelns Gottes

§ 15 Nachfolge und Glaube	442
1. Die Nachfolge Jesu	442
1.1 Jesu Heilsbotschaft als Ruf zur Umkehr	442
1.2 Das Verständnis der Nachfolge in vorösterlicher Zeit	443
1.2.1 Zur Terminologie	443

1.2.2	Die Nachfolgerzählungen	444
1.2.3	Die Nachfolgeworte	446
1.3	Nachfolge in nachösterlicher Zeit	448
1.3.1	Die paradigmatische Funktion der Nachfolgetradition	448
1.3.2	Das johanneische Verständnis der Nachfolge	449
1.3.3	Nachfolge und Nachahmung	450
2.	Der Glaube	451
2.1	Terminologie und Vorkommen	451
2.1.1	Zur Wortbedeutung	452
2.1.2	Zur Verwendung des Begriffs im Neuen Testament	453
2.2	Das Verständnis des Glaubens in der Jesusüberlieferung	454
2.2.1	Jesu Wort vom bergeversetzenden Glauben	454
2.2.2	Glaube und Wunder	455
2.2.3	Glaube und Bittgebet	456
2.2.4	Zweifel und Unglaube	457
2.2.5	Nachwirkungen in der urchristlichen Tradition	457
2.3	Grundstruktur des nachösterlichen Glaubensverständnisses	458
2.4	Glaube bei Paulus	460
2.4.1	Glaube als unbedingtes Vertrauen auf Jesus Christus	460
2.4.2	Glaube als Lebensform	462
2.4.3	Glaube und Glaubenstradition	463
2.5	Das johanneischen Glaubensverständnis	465
2.6	Das Glaubensverständnis im Hebräerbrieff	468
3.	Übereinstimmungen und Spannungen im Glaubensverständnis	470
3.1	Aspekte der Nachfolge	470
3.2	Nachfolge und Glaube	471
3.3	Die unterschiedlichen Dimensionen des Glaubens	471
4.	Abschließende Überlegungen	474
§ 16	Das Selbstverständnis der Jüngerschaft	476
1.	Das eschatologische Gottesvolk	476
1.1	Jesu Sammlung des eschatologischen Gottesvolks	476
1.2	Das eschatologische Gottesvolk in nachösterlicher Zeit	477
2.	Der neue Bund	479
3.	Die Ekklesia	480
3.1	Herkunft und Bedeutung des Begriffs	480
3.2	Die Verheißung Mt 16,18f	481
3.3	Sonstige Verwendung des ἐκκλησία-Begriffs	484
4.	„Leib Christi“	485

4.1	Zum Vorkommen der Leib-Christi-Vorstellung	485
4.2	Die paulinische Konzeption	485
4.3	Kolosser- und Epheserbrief	486
5.	Weitere ekklesiologische Bezeichnungen	487
6.	Ekklesiologische Konzeptionen im Neuen Testament	490
6.1	Synoptische Evangelien und Apostelgeschichte	490
6.2	Die paulinische und deuteropaulinische Ekklesiologie	492
6.2.1	Paulus	493
6.2.2	Kolosserbrief	494
6.2.3	Epheserbrief	495
6.2.4	Pastoralbriefe	497
6.3	Die johanneische Ekklesiologie	498
6.4	Sonstige ekklesiologische Modelle im Neuen Testament	501
7.	Die gemeinsamen Aspekte der neutestamentlichen Ekklesiologie	502
7.1	Die Kirche als irdische Gemeinschaft der Glaubenden	503
7.2	Die Kirche als eschatologische Wirklichkeit	503
7.3	Einheit in der Vielfalt der neutestamentlichen Ekklesiologie	505
8.	Abschließende Überlegungen	506

§ 17 Die christliche Taufe 507

1.	Johannestaufe und christliche Taufe	507
1.1	Johannes der Täufer und Jesus	507
1.2	Grundelemente der christlichen Taufe	509
1.3	Die urchristliche Taufe nach dem Bericht der Apostelgeschichte	511
2.	Die Taufauffassung des Paulus	512
3.	Die Taufauffassung in den deuteropaulinischen Briefen	517
3.1	Der Kolosserbrief	517
3.2	Der Epheserbrief	518
3.3	Der Titusbrief	520
4.	Die Taufaussagen im Hebräerbrief und 1. Petrusbrief	521
4.1	Der Hebräerbrief	521
4.2	Der 1. Petrusbrief	522
5.	Das johanneische Taufverständnis	523
6.	Einzelne Taufaussagen in den übrigen Schriften	525
6.1	Der Schluß des Matthäusevangeliums	525
6.2	Der Jakobusbrief	526
6.3	Die Johannesoffenbarung	526

7. Die Zusammengehörigkeit der Tauffassungen	527
7.1 Grundlegende Aspekte	527
7.2 Die christologische und pneumatologische Dimension der Taufe	529
7.3 Zum Problem der Kindertaufe	530
8. Abschließende Überlegungen	531

§ 18 Das Mahl des Herrn 533

1. Die dreifache Wurzel des Herrenmahls	533
1.1 Die Mahlgemeinschaften Jesu	533
1.2 Das Abschiedsmahl Jesu	534
1.3 Die Erscheinungsmahle	536
2. Die Herrenmahlsparadosis	536
2.1 Textvergleich	537
2.2 Die soteriologischen Motive	539
2.3 Zur Bedeutung der Einsetzungsworte	541
2.4 Die Passatradition	543
3. Das Herrenmahl bei Paulus	544
3.1 Stellungnahme zu Mißständen in 1 Kor 11,17-34	544
3.2 Aussagen über das Herrenmahl in 1 Kor 10,3f und 10,16f	547
4. Die johanneischen Herrenmahlsaussagen	550
4.1 Brotwunder und Brotrede in Joh 6	550
4.2 Deuterojohanneische Texte	552
5. Unterschiedliche Gestalten der ältesten Herrenmahlsfeier?	554
5.1 Anhaltspunkte für mehrere Formen der Feier	554
5.2 Traditionsgeschichtliche Erwägungen	555
6. Zur Gemeinsamkeit im urchristlichen Herrenmahlsverständnis	557
6.1 Die Bedeutung der Brot- und Kelchhandlung	557
6.2 Zum Problem der Realpräsenz	559
6.3 Zum Vollzug der Herrenmahlsfeier	561
7. Abschließende Überlegungen	562
7.1 Zum Verständnis des Herrenmahls	562
7.2 Zur Gestalt der Herrenmahlsfeier	563

§ 19 Gebet, Bekenntnis und Gottesdienst 565

1. Das Gebet	565
1.1 Die Bedeutung des Gebets im Neuen Testament	565

1.2	Das Vaterunser als Gebet Jesu und der Christen	567
1.2.1	Die Bestimmung des Gebets	567
1.2.2	Zur Überlieferung des Vaterunser	568
1.2.3	Die Bitten des Vaterunser	570
1.3	Lobpreis, Hymnus, Bitt- und Dankgebet	571
1.3.1	Lobpreis und Anbetung Gottes	571
1.3.2	Psalmen, Hymnen und Oden	574
1.3.3	Das Dank- und Bittgebet	576
1.3.3.1	Das Gebet zu Gott	576
1.3.3.2	Das Gebet zu dem erhöhten Herrn	578
2.	Das Bekenntnis	579
2.1	Der Charakter des Bekenntnisses	579
2.2	Die gottesdienstliche Funktion des Bekenntnisses	581
3.	Der Gottesdienst	582
3.1	Die Voraussetzungen des urchristlichen Gottesdienstes	582
3.2	Die Grundgestalt des urchristlichen Gottesdienstes	584
3.3	Charakteristische Einzelteile des urchristlichen Gottesdienstes	585
4.	Die fundamentale Gemeinsamkeit und Einheitlichkeit	588
4.1	Das Gebet	588
4.2	Das Bekenntnis	589
4.3	Der Gottesdienst	590
5.	Abschließende Überlegungen	591

§ 20 Charismen und Gemeindeleitung 593

1.	Grundsätzliches	593
1.1	Das Wirken des Geistes	593
1.2	Geist und Ordnung	594
2.	Die Charismen	595
2.1	Die Bedeutung der Charismen in der Frühzeit des Urchristentums	595
2.2	Das Verständnis der Charismen bei Paulus	596
2.2.1	Zur Terminologie	597
2.2.2	Die einzelnen Charismen	597
2.2.3	Das Zusammenwirken der Charismen	598
2.3	Kriterien der Geistesgaben	599
2.4	Geistbegabte Frauen und ihre Stellung in der Gemeinde	602
2.5	Charismen in der späteren Zeit des Urchristentums	604
3.	Frühformen der Gemeindeordnung	606

3.1	Die Anfangszeit in Jerusalem	606
3.2	Die Aufgaben der Apostel, Propheten und Lehrer	608
4.	Die Ausbildung von Leitungsämtern	611
4.1	Zum Verständnis von „Dienst“ und „Amt“	612
4.2	Die presbyteriale Ordnung	613
4.3	Ämter in den paulinischen Gemeinden?	614
4.4	Die episcopale Ordnung der Pastoralbriefe	615
4.5	Die Ordination	616
5.	Die wechselseitige Beziehung der unterschiedlichen Modelle	618
5.1	Grundsätzliches	618
5.2	Eigenart und Bedeutung der Charismen	619
5.3	Zum Verständnis des kirchlichen Amtes	621
6.	Abschließende Überlegungen	623

§ 21 Die Verkündigung des Evangeliums

	unter Juden und Heiden	625
1.	Der vorösterliche und der österliche Sendungsauftrag	625
1.1	Die Aussendung der Jünger zu Lebzeiten Jesu	625
1.2	Der Sendungsauftrag des Auferstandenen	627
2.	Die Mission unter Juden	629
2.1	Alttestamentliche und frühjüdische Heilshoffnung	629
2.2	Jesu Wirken in Israel	630
2.3	Die nachösterliche Verkündigung des Evangeliums unter Juden	630
3.	Die Mission unter Heiden	632
3.1	Die Erlösungssehnsucht der Welt	632
3.2	Jesu Zuwendung zu Nichtjuden	634
3.3	Die nachösterliche Verkündigung des Evangeliums unter Heiden	635
3.3.1	Die Darstellung der Apostelgeschichte	635
3.3.2	Das Missionsverständnis des Paulus	637
3.3.3	Sonstige Aussagen des Neuen Testaments	640
3.4	Die Entscheidung des Apostelkonvents	640
3.5	Die Zusammengehörigkeit der Juden und Heiden in der Kirche	642
4.	Die Ablehnung des Heilsangebots	643
4.1	Die Hartherzigkeit der Menschen	643
4.2	Das Verfallensein an die Welt	644
4.3	Verblendung und Verstockung	646

4.4	Israel und das Mysterium Gottes	648
5.	Der bleibende Auftrag zur Heilverkündigung	652
5.1	Die weltweite Verkündigung des Evangeliums	652
5.2	Absolutheit des Christentums?	653
5.3	Das Phänomen des Unglaubens	654
6.	Abschließende Überlegungen	655
6.1	Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt	655
6.2	Mission unter Juden?	656

§ 22 Grundlagen für das Leben in christlicher Verantwortung (Ethik I) 659

1.	Vorbemerkungen	659
2.	Die Nachfolgeethik Jesu	660
2.1	Gottesherrschaft und ethisches Handeln	660
2.2	Das Doppelgebot der Liebe	661
2.2.1	Der biblische Begriff „Liebe“	662
2.2.2	Voraussetzungen für das Doppelgebot der Liebe	662
2.2.3	Die Textüberlieferung des Doppelgebots Jesu	663
2.2.4	Verständnis und Tragweite des Doppelgebots für Jesus	664
2.2.5	Liebesgebot und ethische Forderungen Jesu	668
3.	Die urchristliche Gemeindeethik	669
3.1	Der Übergang von der Jüngerethik zur Gemeindeethik	669
3.1.1	Die Weiterführung der Jüngerethik	669
3.1.2	Die Rezeption des Liebesgebots	670
3.2	Die christologische Begründung der Paränese	673
3.3	Christsein als Voraussetzung der Gemeindeethik	675
3.4	Handeln in der Kraft des Geistes	676
3.5	Handeln in Freiheit	677
3.5.1	Das Verständnis der Freiheit	678
3.5.2	Röm 12,1f	679
3.6	Der Zusammenhang der urchristlichen Ethik mit der Tora	681
4.	Eigenart und Relevanz der neutestamentlichen Ethik	684
4.1	Die Besonderheit der Jüngerethik Jesu	685
4.2	Die Kennzeichen der Gemeindeethik	686
4.3	Die Zusammengehörigkeit der Nachfolgeethik und der Gemeindeethik	687
5.	Abschließende Überlegungen	688

§ 23 Leben in christlicher Verantwortung (Ethik II)	690
1. Die Gestalt der neutestamentlichen Ethik	690
1.1 Die ethischen Forderungen Jesu	690
1.2 Die Gemeindeethik als usuelle und aktuelle Paränese	691
1.3 Das Grundmodell der Paränese	692
1.3.1 Das Getauftsein	692
1.3.2 Das Liebesgebot	694
1.3.3 Der eschatologische Ausblick	695
1.4 Paränetische Einzelgattungen	696
1.5 Paränese als Lehrtradition	697
2. Das Leben des einzelnen Christen	697
2.1 Rechtes Beten	697
2.2 Fasten und Bereitschaft zum Verzicht	699
2.3 Schwören und Wahrhaftigkeit	700
2.4 Sorglosigkeit und Wachsamkeit	701
2.5 Selbstbeherrschung und Geduld	702
3. Leben in der Gemeinschaft	703
3.1 Schutz des Lebens	703
3.1.1 Verzicht auf jede Art von Schädigung	703
3.1.2 Verzicht auf Verurteilung	704
3.2 Bereitschaft zu Versöhnung und Vergebung	706
3.3 Einheit und Aufbau der Gemeinde	708
3.4 Gegenseitige Hilfsbereitschaft	710
3.5 Fürsorge für die Armen	712
4. Leben in den Ordnungen der Welt	713
4.1 Mann und Frau	713
4.1.1 Die eheliche Gemeinschaft	713
4.1.2 Die Ehescheidung	716
4.1.3 Die Ehelosigkeit	718
4.1.4 Homosexualität und Unzucht	720
4.2 Stellung der Kinder	721
4.3 Sklaven und Herren	723
4.4 Die Verantwortung gegenüber Außenstehenden	724
4.5 Das Verhalten gegenüber dem Staat	726
5. Der Gesamtcharakter der neutestamentlichen Ethik	729
5.1 Zur Zusammenschau der verschiedenen Überlieferungs- schichten	729
5.2 Zur Eigenart der neutestamentlichen Ethik	730
5.3 Zur Relevanz der neutestamentlichen Weisungen	732
6. Abschließende Überlegungen	735

Teil V

*Die eschatologische Dimension
des Offenbarungshandelns Gottes*

§ 24 Weitergehendes Heil und Bedrängnis in der Welt	738
1. Zum Begriff „Eschatologie“	738
2. Das christliche Verständnis der Hoffnung	740
2.1 Der Begriff der Hoffnung	740
2.2 Hoffnung als Element des Glaubens	741
2.3 Gemeinsamkeit in der Hoffnung des alten und des neuen Bundes	742
2.4 Die Kraft der Hoffnung	743
3. Heilsgegenwart und Heilszukunft	745
3.1 Das weitergehende Heilsgeschehen	745
3.2 Die bereits angebrochene neue Schöpfung	746
3.3 Unterschiedliche Gewichtung der Gegenwart und Zukunft des Heils	748
4. Christliche Existenz im Vorletzten	749
4.1 Glaubensbewährung in der Zeit der Drangsal	749
4.1.1 Die eschatologische Drangsal	750
4.1.2 Christsein im Zeichen des Kreuzes	751
4.2 Die Gefährdung der Gemeinde	754
4.2.1 Ermüdung und Gefahr des Abfalls	754
4.2.2 Verführung durch Irrlehre	756
4.2.3 Die Feindschaft der Welt	757
4.3 Die Macht des Bösen	758
5. Die Zusammengehörigkeit der neutestamentlichen Aussagen .	762
5.1 Grundlegende Aspekte	762
5.2 Spannungen und Widersprüche	763
5.3 Situation und Aufgaben im Vorletzten	764
6. Abschließende Überlegungen	766
 § 25 Die zukünftige Vollendung des Heils	 768
1. Vorüberlegungen	768
2. Die Aspekte der Zukunftshoffnung	770
2.1 Die Parusie Jesu	770
2.1.1 Die Erwartung der Wiederkunft	770

2.1.2	Parusie und Weltende	772
2.1.3	Das Betroffensein aller Menschen	773
2.1.4	Naherwartung und Parusieverzögerung	774
2.2	Tod und Leben	775
2.2.1	Das Widerfahrnis des Todes	775
2.2.2	Auferweckung der Toten und ewiges Leben	776
2.2.2.1	Die Bedeutung der Auferweckung Jesu	777
2.2.2.2	Die Auferweckungshoffnung bei Paulus	778
2.2.2.3	Sonstige Aussagen über Auferweckung und ewiges Leben	781
2.3	Das Jüngste Gericht	782
2.3.1	Voraussetzungen der urchristlichen Gerichtsvorstellung	782
2.3.2	Die Gerichtsthematik bei Jesus	783
2.3.3	Das Endgericht bei Paulus	785
2.3.4	Die Gerichtsvorstellung in den sonstigen Briefen	786
2.3.5	Die Gerichtsauffassung in der johanneischen Theologie	788
2.4	Die Vollendung des Heils	789
3.	Die Grundintention der Zukunftsaussagen	791
3.1	Zur Sprachgestalt	792
3.2	Die Zeit- und Raumproblematik	793
3.3	Die Gerichtsvorstellungen	794
3.4	Die Erwartung der Heilsvollendung	796
4.	Abschließende Überlegungen	797
§ 26 Rückblick auf die Erwägungen zur Einheit des Neuen Testaments		799
1.	Die Aufgabe	799
2.	Aufbau und Durchführung	800
3.	Zur Eigenart der urchristlichen Verkündigung und Theologie	802
4.	Die Einzelthemen in ihrer Konvergenz und Divergenz	803
5.	Die Einheit des Neuen Testaments	805
Anhang		807
Literaturübersichten		808
Stellenregister		845
Personenregister		868
Sachregister		870

§ I Die Aufgabenstellung

1. Vorüberlegungen

Der erste Band der vorliegenden „Theologie des Neuen Testaments“ ist der Darstellung der Vielfalt des Neuen Testaments in Gestalt einer Theologiegeschichte des Urchristentums gewidmet. Wenn im zweiten Band die Einheit des Neuen Testaments in einer systematischen Zusammenschau anhand der Hauptthemen behandelt werden soll, dann ist zunächst nach der Möglichkeit einer solchen Darstellung und der methodischen Durchführbarkeit zu fragen.

1.1 Bei der Behandlung der urchristlichen Theologiegeschichte wurde bereits darauf hingewiesen, daß von einigen Exegeten die Näherbestimmung der Einheit des Neuen Testaments gefordert worden ist. Aber bis heute ist nur vereinzelt der Versuch unternommen worden, die Einheit des urchristlichen Zeugnisses, die der Vielfalt der Überlieferungen gerecht zu werden versucht, umfassend darzustellen. In jedem Fall muß die Frage gestellt werden, wieweit die bloße Erörterung der Theologiegeschichte des Urchristentums bereits als „Theologie des Neuen Testaments“ bezeichnet werden kann. Von einer Theologie im strengen und eigentlichen Sinn kann doch nur dort gesprochen werden, wo es um einen Gesamtzusammenhang geht, bei dem in einer durchreflektierten Weise zum Ausdruck gebracht wird, was christlicher Glaube ist und beinhaltet. Man kann zwar von einer Theologie des Paulus sprechen, vorausgesetzt, daß man deren Einheit (hoffentlich) nicht bestreitet. Man kann entsprechend von einer johanneischen Theologie sprechen; es ist auch möglich, von theologischen Konzeptionen zu reden, wie sie sich in den synoptischen Evangelien, im Epheserbrief, im Hebräerbrief etc. niedergeschlagen haben. Aber ist die Darstellung eines Nebeneinanders solcher theologischer Entwürfe schon eine „Theologie des Neuen Testaments“? Dann muß man schon besser von „neutestamentlichen Theologien“ sprechen und nach ihrem Verhältnis zu Jesus Christus fragen, wie *Wilhelm Thüsing* das getan hat.

1.2 Die Erhebung der je besonderen Konzeption der einzelnen neutestamentlichen Schriften oder Schriftkomplexe hat eine hohe Bedeutung.

Die Beschäftigung mit der Vielfalt des urchristlichen Zeugnisses ist unverzichtbar. Aber die Behandlung der theologischen Einzelentwürfe ist noch keine „neutestamentliche Theologie“, wenn der Singular wirklich ernst genommen wird. Die Darstellung der Vielfalt im Sinn einer Theologiegeschichte des Urchristentums ist ein notwendiges und unerläßliches Teilstück, ist für sich genommen jedoch nur ein Fragment. Erst in der Verbindung mit dem Bemühen, die verschiedenen theologischen Entwürfe des Urchristentums aufeinander zu beziehen und nach deren Einheit zu fragen, kann von einer „Theologie des Neuen Testaments“ im strengen und eigentlichen Sinn gesprochen werden.

1.3 Eine solche Aufgabenstellung geht über die rein exegetische Analyse und Interpretation einen Schritt hinaus. Es ist eine Aufgabe, die an der Schnittstelle von exegetischer und systematisch-theologischer Arbeit liegt. Dabei handelt es sich um ein fundamentaltheologisches Problem, sofern es bei der Fundamentaltheologie um die Grundlage aller Theologie geht. Diese Grundlage ist mit dem biblischen Zeugnis vorgegeben, daher ist Fundamentaltheologie notwendigerweise mit der Bibelauslegung verschränkt. Insofern hat eine neutestamentliche Theologie, die sich um den Nachweis der zweifellos komplexen Einheit des urchristlichen Zeugnisses bemüht, eine fundamentaltheologische Funktion. Es geht um das ursprüngliche und bleibend maßgebende Glaubenszeugnis. Mag eine Glaubenserkenntnis noch so unterschiedlich, im einzelnen auch begrenzt und bruchstückhaft sein, sie hat gleichwohl, wenn sie dem Grundzeugnis entspricht, eine einheitliche Intention, die sich bei aller Brechung erkennen und bestimmen läßt. Das biblische Glaubenszeugnis bezieht sich nicht nur allgemein auf Jesus Christus als Zentrum, so sehr dieses bestimmend ist, sondern beinhaltet eine von dort ausstrahlende Erkenntnisbewegung, die sich nachvollziehen läßt. Zwar ist diese Erkenntnisbewegung in verschiedenen Richtungen verlaufen, wie die Theologiegeschichte des Urchristentums gezeigt hat, dennoch ist sie durch eine gemeinsame Grundtendenz zusammengehalten.

2. Ergebnisse der Theologiegeschichte des Urchristentums

Eine Theologie des Neuen Testaments unterscheidet sich prinzipiell von einer Religionsgeschichte des frühen Christentums, sofern die Frage nach der Wahrheit des Evangeliums nicht ausgeklammert werden kann. Das gilt für eine Theologiegeschichte des Urchristentums ebenso wie für eine thematisch konzipierte neutestamentliche Theologie. Von daher ergibt sich grundsätzlich eine Orientierung am Kanon des Neuen Testaments.

2.1 Eine neutestamentliche Theologie ist zurückbezogen auf die Verkündigung, das Wirken und die Geschichte Jesu. Die vorösterliche Tradition ist aber nicht unmittelbar zugänglich, sondern muß auf dem Wege der kritischen Analyse eruiert werden. Dabei hat sich ergeben, daß die historische Rückfrage nach Jesus nur dann eine theologische Funktion hat, wenn die Rezeption der vorösterlichen Jesusüberlieferung durch die Urgemeinde berücksichtigt wird. Das historisch Vorgegebene ist in einen Rezeptions- und Interpretationsprozeß einbezogen worden, von dem nicht abgesehen werden kann. Aus diesem Grund ist die Darstellung der rekonstruierten vorösterlichen Geschichte und Botschaft Jesu mit der Frage nach der Rezeption durch die Urgemeinde zu verbinden. Das Ostergeschehen ist aus diesem Grunde der entscheidende Ausgangspunkt für die Darstellung der neutestamentlichen Theologie. *Leonhard Goppelt* hat mit Recht formuliert: „So war die interpretierende Explikation des Osterkerygmas ... exegetisch gesehen die Wurzel der Ntl. Theologie. Ihre Grundlage aber war das Berichten über das Erdenwirken Jesu. Wollen wir die Ntl. Theologie ihrer eigenen Struktur gemäß darstellen, so haben wir demnach zunächst in dieser Perspektive nach dem irdischen Jesus zu fragen“ (I S. 58).

2.2 Die Verkündigung und theologische Reflexion der ältesten Gemeinde, sowohl der aramäisch als auch der griechisch sprechenden, ist wie die vorösterliche Verkündigung Jesu nur durch Rekonstruktion aus den erhaltenen urchristlichen Schriften zu erheben. Sie hat aber gegenüber der vorösterlichen Verkündigung Jesu insofern einen anderen Stellenwert, als es hier um eine bereits von Ostern her rezipierte Jesusüberlieferung geht. Sie beruht auf dem Urkerygma, auf dem das Karfreitags- und Ostergeschehen voraussetzenden Bekenntnis zu Jesus im Sinn seiner Anerkennung als Heilbringer. Das gilt auch dort, wo bei der Spruchüberlieferung nur eine sehr behutsame Verbindung mit der Christologie durch Rahmenstücke vorgenommen worden ist. Im Blick auf die beginnende Rezeption der Jesusüberlieferung ist es trotz aller methodischen Schwierigkeiten unerlässlich, nach der ältesten Gestalt der Verkündigung zu fragen, die in der Urgemeinde ausgebildet worden ist. Es ist auch nicht damit getan, nur die zitierten Bekenntnisformeln zu eruiieren, vielmehr muß geklärt werden, welche Grundlinien der Botschaft und Theologie sich bei dieser frühen Rezeption abzeichnen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß zwischen der Verkündigung der palästinischen und der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde nicht nur ein sprachlicher Unterschied besteht, sondern daß sich auch inhaltlich andere Konturen ergeben haben.

2.3 Die überlieferten Schriften des Neuen Testaments setzen alle den österlichen und nachösterlichen Rezeptionsprozeß, der in der ältesten

aramäisch sprechenden und der frühen griechisch sprechenden Gemeinde vollzogen wurde, voraus. Kennzeichnend dafür sind die ältesten schriftlichen Dokumente, die im Neuen Testament erhalten geblieben sind, die sieben zweifellos authentischen Briefe des Apostels Paulus. Hier begegnet erstmals eine klar umrissene theologische Konzeption, die ältere Tradition aufnimmt und diese eingehend durchdacht und ausgebaut hat. Eine eigenständige Weiterführung liegt in den deuteropaulinischen Briefen vor, die in unterschiedlicher Richtung das Erbe entfaltet haben. Zeigt der 2. Thessalonicherbrief ein Zurücklenken zu apokalyptischem Denken, so haben der Kolosser- und Epheserbrief stärker hellenistische Vorstellungselemente berücksichtigt, während den Pastoralbriefen vor allem an der Bewahrung von Traditionsgut und einer festeren Ordnung der Gemeinde liegt.

2.4 Eine eigene Bedeutung besitzt die Überlieferung des hellenistischen Judenchristentums aus der späteren Zeit des Urchristentums. Sie ist von Paulus unabhängig; vorhandene Berührungen verweisen auf gemeinsame Traditionen, die hier und dort integriert wurden. Es handelt sich um keinen einheitlichen, aber dennoch untereinander verwandten Komplex, zu dem der Jakobusbrief und der 1. Petrusbrief sowie der Hebräerbrief und die Johannesoffenbarung gehören.

2.5 Die synoptischen Evangelien stellen zusammen mit der Apostelgeschichte eine weitere Überlieferungseinheit aus dem letzten Drittel des 1. Jahrhunderts dar. Sie sind miteinander vor allem durch die Übernahme der nachösterlich geprägten Jesustradition verbunden, die ihnen in Traditionskomplexen (Passionsgeschichte, Logienquelle), aber auch in Einzelüberlieferungen vorlag. Die Grundgestalt hat sich bei Markus aus der Verbindung der Geschichte Jesu mit seinem Leiden und Sterben und dem Ostergeschehen ergeben. Matthäus und Lukas haben dies ausgebaut, wobei Lukas das Evangelium mit der Apostelgeschichte zu einem Doppelwerk verbunden hat. Über die Zusammenfassung und Verarbeitung von Traditionsgut hinaus haben die Evangelisten eine je eigene theologische Konzeption entwickelt. Für Markus ist das Messiasgeheimnis und die künftige Heilsvollendung von entscheidender Bedeutung; bei Matthäus steht die Lehrtätigkeit Jesu und seine bleibende Gegenwart als Erhöhter im Vordergrund; bei Lukas geht es nach der Zeit des irdischen Wirkens Jesu vor allem um seine Auferweckung und in Verbindung mit der Apostelgeschichte um sein fortdauerndes Handeln in der Kraft des Heiligen Geistes.

2.6 Eine eigene theologische Prägung besitzen das Johannesevangelium und die Johannesbriefe. Ein auffälliger Unterschied zu den Synoptikern besteht im vierten Evangelium schon in dem verwendeten Traditionsgut, das erheblich anders gartet ist und abgesehen von der Passions- und

Ostergeschichte nur wenige direkte Parallelen erkennen läßt. Wichtiger ist der eigenständige narrative und argumentative Stil, der mit der theologischen Konzeption unmittelbar zusammenhängt. Zusammen mit dem christologisch stark durchwobenen Überlieferungsgut ist eine theologische Reflexion erkennbar, die sich vor allem in Redeabschnitten niedergeschlagen hat. Schon der Aufbau ist anders gestaltet, da der Evangelist mit der Präexistenz einsetzt und besonderes Gewicht auf Jesu Menschwerdung legt; sodann sind Jesu Hingang zum Vater und die Sendung des Parakleten von hoher Bedeutung. Dabei wird, was in den Johannesbriefen weitergeführt wird, die Gegenwart des Heils nachdrücklich hervorgehoben.

2.7 Der Judasbrief und der 2. Petrusbrief erwiesen sich als Dokumente aus der Übergangszeit zum 2. Jahrhundert. Da sie sich um Wahrung und Verteidigung alter Tradition bemühen, sind sie in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen worden. Sie stehen in der Nähe der Apostolischen Väter, die ihrerseits die Brücke darstellen zu der mit den Apologeten einsetzenden altkirchlichen Theologie. Im Sinn der weitergehenden Theologiegeschichte, soweit sie kirchlich anerkannt wurde, sind die Schriften der Apostolischen Väter im Überblick in die Theologiegeschichte des Urchristentums einbezogen worden, während die häretisch überlagerten apokryphen Dokumente einschließlich des gnostisch geprägten Thomas-evangeliums unberücksichtigt blieben.

2.8 Insgesamt handelt es sich um ein vom Ostergeschehen herkommendes Christuszeugnis, unabhängig davon, wie jeweils das irdische Leben und Wirken Jesu, sein Kreuzestod, seine Erhöhung oder seine Wiederkunft theologisch expliziert und gewichtet worden sind. Bei der Frage nach der Einheit ist daher in jedem Fall die von Anfang an maßgebende österliche Perspektive zu berücksichtigen.

3. Die Frage nach der Einheit des Neuen Testaments

Die Geschichte der neutestamentlichen Theologie ist im Eingangsschnitt des ersten Bandes im Überblick dargestellt worden. Auf Werke, die die Frage nach der Einheit des Neuen Testaments berücksichtigen, ist hier nochmals zurückzukommen.

3.1 Der Verzicht auf die Bestimmung der Einheit

Angesichts der Vielfalt und Divergenz der neutestamentlichen Zeugnisse, sehen zahlreiche Exegeten es als unmöglich an, die Einheit zu bestimm-

men. Dabei kann es um einen grundsätzlichen oder einen faktisch motivierten Verzicht gehen.

3.1.1 Die prinzipielle Unmöglichkeit, die Einheit aufzuzeigen

Mit Entschiedenheit ist die These von der prinzipiellen Unmöglichkeit von *Rudolf Bultmann* in seiner 1949–53 erstmals erschienenen „Theologie des Neuen Testaments“ vertreten worden (9. Auflage, ergänzt von *Otto Merk*, 1984, hiernach zitiert). *Hans Conzelmann* hat sich ihm darin angeschlossen, in abgewandelter Form auch *Herbert Braun*.

3.1.1.1 Der Schlüssel zum Verständnis der Aufgabe einer neutestamentlichen Theologie findet sich bei *Rudolf Bultmann* im ersten Teil der „Epilogomena“. Eine neutestamentliche Theologie ist nicht als eine „systematisch gegliederte Einheit“ darzustellen, sondern „in ihrer Verschiedenheit je nach den einzelnen Schriften oder Schriftengruppen, wobei dann die einzelnen Gestalten als Glieder eines geschichtlichen Zusammenhangs verstanden werden können“ (S. 585).

3.1.1.1.1 Dabei geht es um das jeweilige Glaubensverständnis, da „die theologischen Gedanken als Glaubensgedanken aufgefaßt und expliziert werden, d.h. als Gedanken, in denen sich das glaubende Verstehen von Gott, Welt und Mensch entfaltet“ (S. 586). Dieses Glaubensverständnis resultiert aus dem Kerygma als Heilszusage. Glaube ist „Antwort auf Gottes, ihn in der Verkündigung von Jesus Christus treffendes Wort“; aber „sowohl das Kerygma wie das Selbstverständnis des Glaubens erscheinen, sofern sie in Worten und Sätzen ausgesprochen werden, immer schon in einer bestimmten Ausgelegtheit, d.h. aber in theologischen Gedanken“ (S. 587f). Zwischen kerygmatischen und theologischen Sätzen ist deshalb nicht einfach zu unterscheiden, weil die verkündigte Heilsbotschaft durch menschliche Sprache und menschliches Denken geformt ist. Das Kerygma als solches ist aber un verfügbar; erfäßbar wird es nur als Anrede in einer konkreten Situation, „wenn das durch es geweckte Selbstverständnis als eine Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses verstanden wird und damit zum Ruf zur Entscheidung wird“ (S. 589).

3.1.1.1.2 Die theologischen Aussagen des Neuen Testaments erwachsen somit „aus dem im Glauben geschenkten neuen Verstehen von Gott, Welt und Mensch“, aus dem „neuen Selbstverständnis“, das ein „existentielles Verstehen meiner selbst“ ist (S. 587). Deshalb können „theologische Sätze – auch die des NT – ... nie Gegenstand des Glaubens sein, sondern nur die Explikation des in ihm selbst angelegten Verstehens“ (S. 586). Glaubensgedanken sind grundsätzlich unabgeschlossen und unvollständig,

und diese Unvollständigkeit ist „begründet in der Unerschöpflichkeit des glaubenden Verstehens, das sich jeweils neu aktualisieren muß“ (ebd.). Wegen der geschichtlichen Bedingtheit aller Aussagen über das Kerygma kann eine Darstellung der neutestamentlichen Theologie nicht anders als vielgestaltig sein. Die Vielfalt des Zeugnisses ist die notwendige Spiegelung des einen Kerygmas, das seinem Wesen nach Heilszuspruch ist; sie verweist auf die schlechthin unverfügbare Mitte, auf das, was das Kerygma zum Kerygma macht. In dieser Verschiedenheit erfolgt nun aber auch die Vermittlung des Kerygmas, da zwischen kerygmatischer Intention und theologischer Explikation nicht einfach getrennt werden kann.

3.1.1.3 Die Konsequenzen, die sich hieraus für Bultmann ergeben, bestimmen die Anlage und Durchführung seines Werkes: Der Verschränkung von Kerygma und glaubendem Selbstverständnis entspricht das Verhältnis von Theologie und Anthropologie. Theologie ist nur im Rahmen einer Anthropologie oder als Anthropologie möglich. Anthropologie wird hierbei allerdings nicht als Beschreibung des Menschseins im Sinne eines objektiven Phänomens verstanden, sondern als existentielle Näherbestimmung des menschlichen Selbstverständnisses und seiner existentiellen Betroffenheit, speziell im Blick auf das Neue Testament als existentielle Näherbestimmung des neuen, aus dem Kerygma erwachsenen Selbstverständnisses. Dieses Selbstverständnis unterscheidet sich sowohl von einem bloßen Selbstbewußtsein als auch von einer objektiven Beschreibung des Menschseins (S. 586f). Für Bultmann ist die Darstellung der neutestamentlichen Theologie im Sinn einer Theologiegeschichte des Urchristentums theologisch unerlässlich und legitim.

3.1.1.2 *Hans Conzelmann* hat in seinem 1967 erstmals erschienenen „Grundriß der Theologie des Neuen Testaments“ (1987, bearbeitet von *Andreas Lindemann*; hiernach zitiert) den Ansatz Bultmanns übernommen: „Setzen wir beim Kerygma ein, so ist die Alternative überwunden, ob die Einheit oder die Verschiedenheit innerhalb des Neuen Testaments zu betonen sei. Die geschichtliche Mannigfaltigkeit erscheint, und zugleich wird die Einheit sichtbar in dem Bezug der Theologie auf ihren Gegenstand, den im Kerygma bezeugten Herrn“ (S. 8, vgl. S. XVIIff). Nur in der Auslegung der Traditionen bzw. Texte wird das einheitsstiftende Kerygma erkennbar. Dabei betont Conzelmann allerdings stärker die ältesten Formulierungen des Credo.

3.1.1.3 *Herbert Braun* hat in seinem 1961 erschienenen Aufsatz „Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments“ (bei Strecker, WdF 367, S. 405–425) ebenfalls die Auffassung vertreten, daß die Einheit nicht aufgewiesen werden könne, wohl aber implizit erkennbar sei. Er versteht nun aber nicht das Kerygma als entscheidenden Bezugspunkt, sondern

betrachtet die Anthropologie als „Konstante“. Von hier aus sei die Intention des Neuen Testaments „letztlich doch einheitlich“ (S. 417). Im übrigen gehe es entscheidend darum, das „auch das Neue Testament durchziehende objektiv-gegenständliche Denken über Gott und seine Welt“, das dessen Grundintention gar nicht entspreche, hinter sich zu lassen.

3.1.2 Die faktische Unmöglichkeit, die Einheit aufzuzeigen

Handelt es sich bei den genannten Exegeten um einen prinzipiellen Verzicht auf die inhaltliche Näherbestimmung der Einheit, so begegnet daneben auch die Auffassung, daß es faktisch unmöglich sei, die Einheit aufzuzeigen.

3.1.2.1 *Joachim Gnilka* stellt am Ende seiner 1994 erschienenen „Theologie des Neuen Testaments“ fest, daß auf eine Bestimmung der Einheit des urchristlichen Zeugnisses verzichtet werden müsse. Eine Systematisierung der Teilergebnisse sei angesichts der „Reichhaltigkeit der Aussagen und der zum Teil beträchtlichen Unterschiede“ überhaupt nicht möglich, würde sich geradezu verbieten (S. 454). Immerhin stellt er die Frage, ob es etwas gibt, was die Verschiedenheit verbindet, und hebt dann zumindest hervor, daß die urchristlichen Schriften wegen der „gegenseitigen Abhängigkeiten und Einflußnahmen“ eine „Vernetzung der neutestamentlichen Theologie(n)“ erkennen lassen (S. 463).

3.1.2.2 Auch *Georg Strecker* verzichtet in seiner 1996 posthum von *Friedrich Wilhelm Horn* veröffentlichten „Theologie des Neuen Testaments“ auf jede Bestimmung der Einheit. Es geht ihm um eine „redaktionsgeschichtliche Theologie des Neuen Testaments“, die von der Endgestalt der Schriften ausgeht. Wie Strecker in einem beim SNTS-Kongreß 1992 in Madrid gehaltenen Referat hervorgehoben hat, gilt es, „in der Darstellung der Theologien (sic) der neutestamentlichen Schriftsteller deren Aufnahme und Interpretation des Traditionsgutes zu würdigen“ (S. VI). Es geht darum, „in einer umfassenden Begegnung mit dem neutestamentlichen Text den Weg des Glaubens zu beschreiten“, den Weg des Glaubens, „der vom Erkennen über das Anerkennen zum Bekennen führt; denn dies ist die den neutestamentlichen Schriften zugrundeliegende Intention“ (S. 4). Die Einheit ist nicht beschreibbar, das urchristliche Zeugnis läßt sich nur in seiner geschichtlichen Entfaltung erfassen.

3.1.2.3 *Klaus Berger* lehnt in seiner „Theologiegeschichte des Urchristentums“ von 1994 wegen der Vielfalt der urchristlichen Überlieferung eine Näherbestimmung der Einheit ebenfalls ab. Wenn er stattdessen in dem Kapitel „Generelles“ gemeinsames Traditionsgut zusammenstellt

(S. 16–100), geht es um Elemente, die in den urchristlichen Schriften vorausgesetzt werden, die aber keinen in sich geschlossenen Zusammenhang erkennen lassen; daher wird das Material nur summarisch aufgereiht. Entsprechend wird abschließend darauf hingewiesen, daß in späteren Schriften eine gewisse Tendenz zur Integration mehrerer Ansätze festzustellen ist, jedoch ganz unterschiedliche Theologien vorliegen und „von einer theologisch einheitlichen Systematik keine Rede sein kann“ (S. 718).

3.2 Der bedingte Verzicht auf die Bestimmung der Einheit

Von einem bedingten Verzicht auf die Bestimmung der Einheit ist dort zu sprechen, wo nach dem Kanon im Kanon oder nach der Mitte des Neuen Testaments gefragt wird. Dabei lassen sich mehrere Modelle unterscheiden. Zur Klärung der Problemstellung ist nur auf die wichtigsten Beiträge einzugehen (vgl. Bd. I, § 1, 8.1).

3.2.1 Die Suche nach einem Kanon im Kanon

3.2.1.1 Die Forderung, einen Kanon im Kanon aufzusuchen, ist mit Entschiedenheit von *Ernst Käsemann* erhoben worden. In einem 1951 veröffentlichten Aufsatz zur Frage, ob der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche oder nicht vielmehr die Vielzahl der Konfessionen begründe, stellt er fest, daß die Variabilität innerhalb des Neuen Testaments so groß ist, „daß wir nicht nur erhebliche Spannungen, sondern nicht selten auch unvereinbare theologische Gegensätze zu konstatieren haben“ (Exegetische Versuche I, S. 218). Da nun schon das Neue Testament selbst neben die theologischen Aussagen „die Aufgabe der diakrisis pneumatooon treten läßt“, bedeutet das, daß „der Kanon nicht mit dem Evangelium identisch ist“ (S. 221.223), woraus sich die Frage nach einem Kanon im Kanon ergibt. Inhaltlich präzisiert wurde das in der Zusammenfassung des von Käsemann 1970 herausgegebenen Sammelbandes „Das Neue Testament als Kanon“, wo es heißt: Weil in der Schrift „Jesu Botschaft und Werk als Botschaft und Werk des Gekreuzigten, seine Herrlichkeit und Herrschaft sich unverwechselbar von allen anderen religiösen Aussagen abheben, muß sie als Kanon im Kanon betrachtet werden, ist sie das Kriterium zur Prüfung der Geister“ (S. 405). Dabei rückt für ihn vor allem die paulinische Theologie als Kriterium für das wahrhaft Kanonische ins Zentrum, woran alle Schriften des Neuen Testaments gemessen und gegebenenfalls sachkritisch beurteilt werden müssen.

3.2.1.2 Mit demselben Problem hat sich *Werner Georg Kümmel* in einem 1950 erschienenen grundlegenden Aufsatz „Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons“ (bei Käsemann, Kanon S. 62–97) beschäftigt. Der von der alten Kirche festgelegte Kanon kann nur Ausgangspunkt sein; denn „der Kanon ist Norm für die Verkündigung der Kirche und damit für den Glauben, insoweit und nur insoweit er ... Christuszeugnis ist“ (S. 92). Das Christuszeugnis ist aber nicht einhellig vorgegeben, sondern ist nur „durch *kritische* Zusammenschau der verschiedenen Formen der neutestamentlichen Verkündigung herauszustellen“ (S. 94). Angesichts des historischen Werdens des neutestamentlichen Kanons sind Notwendigkeit und Grenze des Kanons inhaltlich zu bestimmen. Dabei werden einerseits Spannungen erkennbar, woran deutlich wird, daß die Grenze des Kanons mitten durch den Kanon hindurchgeht (S. 96), andererseits heben sich Schwerpunkte deutlich ab. In Sinn solcher Schwerpunkte hat Kümmel sich dann in seiner 1969 erstmals veröffentlichten „Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen“ auf Jesus, Paulus und Johannes konzentriert.

3.2.1.3 In seinem 1976 in der Festschrift für Ernst Käsemann erschienenen grundsätzlichen Aufsatz über „Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments“ hat sich *Wolfgang Schrager* eingehend mit diesem Problem befaßt. Er weist darauf hin, daß die Feststellung, Jesus Christus sei die Mitte des Kanons, zu früh halt macht. Es kommt vielmehr darauf an, „welcher Inhalt sich damit verbindet. Geht man jedoch von der Sachmitte des Neuen Testaments aus, kann Christus recht nur als der *Christus iustificans* oder als der *Christus pro nobis* ... verkündigt werden. Solche Bestimmung der Mitte wird zwar nicht durch den *ganzen* Kanon gedeckt, andererseits aber mit gutem Grund ... als Kern- und Brennpunkt des Neuen Testaments vertreten“ (S. 439). Das bedeutet für ihn: „Der vielstimmige Chor der neutestamentlichen Zeugen soll nicht gewaltsam *unisono* gestimmt, ja nicht einmal seiner schrillen Dissonanzen und Nebengeräusche beraubt werden, wohl aber soll der *cantus firmus* unüberhörbar bleiben“; es geht „um den entscheidenden Bezugs- und Orientierungspunkt, der in Exegese und Verkündigung als solcher stets neu zu erproben und der Bewährung auszusetzen ist“ (S. 442). Das hat natürlich erhebliche sachkritische Konsequenzen bei der Auslegung der einzelnen Schriften; denn es geht um „die entschlossene Suche nach einem Zentrum und eine darauf basierende Sachkritik“ (S. 417).

3.2.2 Die Orientierung an der Mitte des Neuen Testaments

Die Übergänge von der Bestimmung eines Kanons im Kanon zu der Frage nach der Mitte der Schrift sind fließend. Ein Unterschied läßt sich jedoch darin erkennen, daß es im ersten Fall darum geht, von einem enger gefaßten Kanon aus gegenläufige Tendenzen sachkritisch auszugrenzen, während im zweiten Fall von einer genauer zu bezeichnenden Mitte her eine weitgehende Zuordnung der urchristlichen Überlieferung zu dieser Mitte vorgenommen werden soll.

3.2.2.1 *Eduard Lohse* hat seinen erstmals 1974 veröffentlichten „Grundriß der neutestamentlichen Theologie“ mit einem kurzen Paragraphen über die Einheit des Neuen Testaments abgeschlossen (vgl. auch seinen Aufsatz „Die Einheit des Neuen Testaments als theologisches Problem“, in: ders., *Die Vielfalt des Neuen Testaments*, Göttingen 1982, S. 231–246). In seinem Grundriß formuliert er als These des abschließenden § 40: „Das Neue Testament enthält keine einheitliche Theologie, sondern unterschiedliche, sich bisweilen widersprechende Zeugnisse. Da jedoch in allen Schriften des Neuen Testaments die Verkündigung des gekreuzigten auferstandenen Christus entfaltet wird, muß die Frage nach der Einheit der in den verschiedenen Aussagen laut werdenden Botschaft, nach dem Kanon im Kanon gestellt werden, damit in der Vielfalt der Worte das eine Wort des Evangeliums hörbar wird. Die Einheit des Neuen Testaments gründet in dem einen Kerygma, das in der Predigt der ersten Christenheit ausgelegt wird“ (S. 161). Lohse möchte über die unbestreitbare Vielfalt hinaus nach der Konvergenz und der gemeinsamen Mitte des Neuen Testaments fragen, wofür er dann – weniger im kritischen als im zuordnenden Sinn – vom Kanon im Kanon spricht. Die neutestamentlichen Schriften sind Entfaltung des urchristlichen Kerygmas. Dabei ist allen „das Christusgeschehen und das urchristliche Kerygma vorgeben, das sie ihrerseits aufnehmen und auslegen...Dieses Kerygma ist freilich nicht als feste Norm verfügbar...Vielmehr schließt die Frage nach dem Kerygma die Frage nach der Mitte christlicher Predigt schlechthin ein“ (S. 163).

3.2.2.2 Sehr viel detaillierter und konkreter bemüht sich *Peter Stuhlmacher* um die Näherbestimmung der Mitte der Schrift in dem 1999 erschienenen zweiten Band seiner „Biblischen Theologie des Neuen Testaments“. Ihm geht es um die Mitte des Neuen Testaments im Rahmen der zweiteiligen christlichen Bibel. Er ist der Auffassung, daß nicht nur von einer am Kerygma orientierten Mitte der Schrift zu sprechen sei, sondern daß diese sich auch formulieren und präzisieren lasse. Der dafür entscheidende Satz lautet: „Das von Jesus gelebte, von Paulus exemplarisch verkündigte und von der johanneischen Schule durchgeistigte eine

apostolische Evangelium von der Versöhnung (Versöhnung) Gottes mit den Menschen durch seinen eingeborenen Sohn, den Christus Jesus, ist die Heilsbotschaft für die Welt schlechthin. Sie lehrt zu verstehen und zu bekennen, daß der eine Gott, der die Welt geschaffen und Israel zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat, in der Sendung, dem Werk, dem Sühnetod und der Auferweckung seines Sohnes für die endzeitliche Rettung von Juden und Heiden ein für allemal genug getan hat“ (S. 320). Es handelt sich um „eine Glaubenslehre, die über den Differenzen der verschiedenen Traditionszeugen des Neuen Testaments steht ... Die neutestamentlichen Zeugen haben sich gemeinsam einer theologischen Wahrheit und Wirklichkeit verpflichtet gesehen, die ihnen in Christus vorgegeben war. Diese Wahrheit hat sie geeint, aber nicht zur Uniformität gezwungen“ (S. 311). Damit ist ein Konzept gewonnen, das Einheit und Verschiedenheit in eine sinnvolle Beziehung setzt, auch wenn die Divergenzen nicht ausreichend berücksichtigt sind. Nun enthebt uns die so beantwortete Frage nach der Mitte der Schrift als einheitsstiftendes Element nicht der Aufgabe, in thematischen Einzeluntersuchungen nach der Einheit des Neuen Testaments zu suchen. Es überrascht, daß ein systematisch so engagierter Exeget diese grundlegenden Erkenntnisse nicht in einer umfassenden Darstellung ausgearbeitet hat.

3.3 Bemühungen um eine Bestimmung der Einheit des Neuen Testaments

Es ist interessant zu beobachten, daß im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert vor allem bei den Vertretern der konservativen Theologie das Problem der Einheit des Neuen Testaments berücksichtigt worden ist. Die Repräsentanten der liberalen Theologie oder der religionswissenschaftlichen Schule haben sich dagegen einseitig mit der Vielfalt des urchristlichen Zeugnisses befaßt, wie die Werke von *Heinrich Julius Holtzmann*, *Wilhelm Bousset* oder *Heinrich Weinel* zeigen.

3.3.1 Bernhard Weiß

Einer der angesehensten Vertreter der konservativen Theologie der damaligen Zeit war *Bernhard Weiß*. Sein Lehrbuch „Biblische Theologie des Neuen Testaments“ (1868; 71903) nimmt eine wichtige Stellung in der Exegese ein.

3.3.1.1 Bernhard Weiß hat seinem Lehrbuch eine wichtige grundsätzliche Einleitung vorangestellt. Es geht um die „Gesamtheit derjenigen Vor-

stellungen und Lehren, welche sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen“ (bei Strecker, S. 45f), und zwar unter der „Voraussetzung, daß in der Erscheinung Christi... die vollkommene Offenbarung Gottes gegeben ist“ (S. 47). Diese wird im Neuen Testament „von verschiedenen Seiten aufgefaßt und dargestellt“ (S. 48), weswegen es gilt, die verschiedenen „Lehrbegriffe“ aufzuzeigen, die bei Berücksichtigung der jeweiligen Individualität und der fortschreitenden geschichtlichen Entwicklung doch „alle aus dem von der Gottesoffenbarung in Christo gewirkten neuen religiösen Bewußtsein herkommen“ (S. 49).

3.3.1.2 Sehr interessant ist nun, daß er dies in Beziehung setzt zu einer „Biblischen Dogmatik“, die es nicht mit der Mannigfaltigkeit der Lehrformen, sondern „mit der Einheit der in ihnen bezeugten Wahrheit zu tun“ hat (S. 49). Beachtenswert ist dabei die Forderung, daß diese biblische Dogmatik „kein gegebenes kirchliches oder philosophisches System zum Maßstab ihrer kritischen und systematisierenden Operationen macht, sondern lediglich die aus den übereinstimmenden Aussagen der Schrift erhellende wesentliche Bedeutung der Offenbarungstatsachen“ (S. 51). Sie setzt die „Resultate der biblischen Theologie voraus und arbeitet mit ihnen als ihrem Material“ (S. 50). Allerdings muß schon in der biblischen Theologie des Neuen Testaments „die aller Verschiedenheit der Lehrweise zugrundeliegende Einheit zur Anschauung kommen“ (S. 66). Das geschieht in seinem Lehrbuch allerdings nur implizit, und die geforderte biblische Dogmatik ist weder von ihm noch von einem ihm nahestehenden Exegeten ausgeführt worden.

3.3.2 Adolf Schlatter und Paul Feine

Schlatter und Feine stehen sich in ihrer theologischen Grundhaltung nahe, auch wenn sie in ihrer Arbeit unterschiedliche Schwerpunkte hatten. Sie berühren sich vor allem in der Darstellung einer neutestamentlichen Theologie.

3.3.2.1 *Adolf Schlatter* hat sich in einem programmatischen Aufsatz 1909 über „Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik“ geäußert (vgl. bei Strecker, S. 155–214). Ihm geht es vor allem um die Wechselbeziehung der historischen Arbeit und der Dogmatik.

3.3.2.1.1 Entscheidend ist das allem Glauben und Denken vorangehende Geschehen. Um dieses zu erfassen, bedarf es eines angemessenen „Seh-aktes“ als „Wahrnehmung des Gegebenen“ (S. 167). Angesichts der Tatsache, daß es grundlegend um ein geschichtliches Ereignis geht, ist historische Arbeit unumgänglich: „Das Neue Testament nennt Gott seinen

Urheber, weil Jesus als der Sohn Gottes und seine Boten als Gottes Boten reden, und wie immer die eigene Überzeugung des Historikers beschaffen sein mag: daraus entsteht das Interesse, das er diesem Stoff widmet. Er untersucht hier Aussagen, die sich als Offenbarung Gottes bezeichnen und daraus ihre geschichtliche Macht ziehen, daß sie als solche wirksam geworden sind und werden“ (S. 195f). Diesem Offenbarungscharakter entspricht der Glaubensanspruch: Das apostolische Wort „verlangt von uns eben dadurch, daß es geglaubt sein will, die Sauberkeit selbstloser und vollständiger Beobachtung“; dabei überragt „das Geschehen in seiner Fülle und Tiefe unser Sehvermögen weit“ (S. 177). Dem „Sehakt“ korrespondiert von Anfang an der „Denkakt“ (S. 169), bei dem es um die Begründung der Glaubensgewißheit geht (S. 172). Insofern setzt die Dogmenbildung im Neuen Testament bereits ein, „nicht im Sinn eines Lehrgesetzes ..., sondern so, daß hier Gewißheiten entstehen, die sich allen einpflanzen und ihre Gemeinschaft miteinander herstellen“ (S. 182). Insofern hat der „Erkenntnisbesitz der Apostel“ überragende Wichtigkeit (S. 204).

3.3.2.1.2 Ähnlich wie Bernhard Weiß spricht Schlatter von „Lehrtropfen“. Es handelt sich um „verschiedene Formationen der neutestamentlichen Theologie“. Es geht aber nicht nur um eine „Statistik der im Neuen Testament vorhandenen Gedanken“, sondern um das Erfassen der „lebendigen Werdeprozesse“ (S. 177f), wobei im besonderen auch die Sprachgeschichte zu beachten ist (S. 206). In diesem Sinn spricht er von einer „biblischen Dogmatik“ (S. 208f), bei der es nicht um eine neutrale historische Arbeit, sondern um die Wahrheitsfrage geht. Da diese unser eigenes Denken und Wollen bestimmt, ergibt sich ein korrelatives Verhältnis von exegetischer und systematischer Arbeit (S. 156f).

3.3.2.1.3 Sein eigener Entwurf einer neutestamentlichen Theologie ist zweiteilig. Der erste Band enthält die „Geschichte des Christus“ (Stuttgart 1909, ²1923) auf Grund der Botschaft der Evangelien, der zweite Band die „Theologie der Apostel“ (Stuttgart 1910, ²1922) einschließlich des je besonderen Zeugnisses der Evangelisten. Am Ende des zweiten Bandes folgt ein Kapitel über „Die Erkenntnisse der ersten Kirche“ mit Unterabschnitten über den „Gott der Christenheit“ und „Die von der Kirche zu vollbringende Leistung“ (S. 485–562), womit Schlatter eine gewisse Zusammenfassung vorgenommen hat.

3.3.2.2 Die „Theologie des Neuen Testaments“ von *Paul Feine* hat als Lehrbuch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen großen Einfluß gehabt. Das 1910 erstmals erschienene Werk ist von dem Verfasser zuletzt in 5. neubearbeiteter Auflage 1931 veröffentlicht worden und ist nach Zwischenaufgaben in dieser Fassung 1948 nochmals nachgedruckt worden.

3.3.2.2.1 Die „Darstellung des Inhalts der Verkündigung Jesu und des auf dieser Verkündigung fußenden Glaubens der Apostel und ältesten Christenheit nach Maßgabe der Schriften des NTs“ ist eine historische Aufgabe, steht als solche aber unter der Voraussetzung der Glaubensüberzeugung, „daß der Inhalt des NTs einzigartig und auch für uns Heutige normgebend ist“ (S. 1). Dabei will Feine nicht das hinter den Quellen liegende Material eruieren, sondern geht von den Schriftzeugnissen aus. Ganz ähnlich wie Schlatter behandelt er zunächst die „Lehre Jesu nach der Darstellung der Evangelien“, dann die theologischen Anschauungen der Urgemeinde.

3.3.2.2.2 Was sein Werk auszeichnet, ist das Schlußkapitel über „Die Hauptgedanken der ntlichen Theologie“ (S. 402–420). In aller Kürze bietet er eine recht detaillierte Darstellung, bei der auch exegetische Fragen berührt werden. Dennoch kann dies eine Aufarbeitung des umfangreichen Materials nicht ersetzen.

3.3.3 Oscar Cullmann

Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang das Werk eines Exegeten, der von einer Konzeption der Heilsgeschichte aus die Frage der Einheit des Neuen Testaments zu beantworten versuchte.

3.3.3.1 *Oscar Cullmann* hat in seinen beiden Werken „Christus und die Zeit“ (1947, 31962) und „Heil als Geschichte“ (1965) eine Konzeption entworfen, die in einem der Bibel adäquaten Verständnis von Zeit und Geschichte eine Grundvoraussetzung für die neutestamentliche Theologie und deren Einheit sieht. Er wollte damit einen Gegenentwurf zu Bultmanns Geschichtsverständnis und Theologie vorlegen. Die heilsgeschichtliche Spannung von „schon (erfüllt)“ und „noch nicht (vollendet)“ bezeichnet er als „Schlüssel zum Verständnis der neutestamentlichen Heilsgeschichte“ (1965, S. 147). Die darin liegende Dynamik steht im Rahmen einer umfassenden Geschichtsbetrachtung, deren Mitte das Werk Christi darstellt. Die Zeitdimension mit ihrer fortlaufenden Heilslinie und ihren Heilsepochen spielt dabei eine entscheidende Rolle, wobei er ursprünglich von einer „ansteigenden“, später von einer „wellenförmig verlaufenden Zeitlinie“ gesprochen hat. Diese Konzeption ist in dem zweiten Werk anhand der „neutestamentlichen Haupttypen“ (Jesus, Urchristentum, Paulus und Johannes) dargestellt und abschließend in einem systematischen Ausblick gegenwartsbezogen angewandt worden. Eine inhaltliche Beschreibung der Einheit liegt jedoch nicht vor; es geht um ein zweifellos charakteristisches Leitprinzip und dessen Relevanz in den verschiedenen Überlieferungen.

3.3.3.2 Neben seinen Untersuchungen zur Heilsgeschichte ist Cullmanns Studie „Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse“ (Zürich 1949) zu berücksichtigen. Hier beschäftigt er sich nicht nur mit dem apostolischen Charakter der alten Glaubensregeln, ihrer Verwendung und ihrer Struktur, sondern er fragt auch nach dem „Wesensinhalt des christlichen Glaubens nach den ersten Bekenntnissen“. Es geht dabei um den historischen und zugleich um den dogmatischen „Kern“, der zur weiteren Ausgestaltung der christlichen Botschaft geführt hat (S. 44). In diesen christozentrischen Grundaussagen sind „die Gottessohnschaft Jesu Christi und seine Erhöhung zur Würde des Kyrios als Folge seines Todes und seiner Auferstehung die zwei wesentlichen Elemente in der Mehrzahl der Bekenntnisse des 1. Jahrhunderts“ (S. 51). „Die gemeinsamen Punkte, die in den ältesten Formeln – so kurz sie sein mögen – regelmäßig wiederkehren, stellen die wesentlichen Elemente der evangelischen Botschaft dar, so wie die ersten Christen sie verstanden haben“ (S. 44).

3.3.3.3 Anhangsweise sei an dieser Stelle noch die „Theologie des Neuen Testaments“ von *Ethelbert Stauffer* genannt, die zuerst 1941, in 4./5. Auflage 1948 erschienen ist, weil sie gleichfalls an der Darstellung der Offenbarungsgeschichte interessiert ist. Der Verfasser entwirft allerdings eine neutestamentliche Theologie in der höchst problematischen Gestalt einer apokalyptisch geprägten „christozentrischen Geschichtstheologie“. Auf diese Weise gewinnt er zwar eine einheitliche Sicht, aber unterschiedliche Traditionen und Texte mit erheblich anderer Intention werden meist recht gewaltsam in diese Gesamtschau eingegliedert, und die Vielfalt des urchristlichen Zeugnisses bleibt unberücksichtigt.

3.3.4 Martin Albertz und Karl Hermann Schelkle

Interessanterweise haben zwei Exegeten, die von der Formgeschichte herkommen, sich in der frühen Nachkriegszeit um eine zusammenfassende Darstellung der Theologie des Neuen Testaments bemüht. Das ist einmal der evangelische Theologe Martin Albertz, sodann der katholische Neutestamentler Karl Hermann Schelkle. Beide Werke haben allerdings wenig Resonanz gefunden, weil die sich stellenden Probleme nicht kritisch genug aufgearbeitet sind.

3.3.4.1 *Martin Albertz* hat in seinem vierbändigen Werk „Die Botschaft des Neuen Testaments“ zunächst „Die Entstehung der Botschaft“ behandelt (I/1, Zürich 1947; I/2, 1952) und dann „Die Entfaltung der Botschaft“ dargestellt (II/1, 1954; II/2, 1957). Schon die Entstehung der Botschaft wird nicht im Sinn einer traditionellen Einleitung in das Neue

Testament behandelt, sondern unter konsequent theologischer Perspektive, da das Neue Testament „kein literarisches Buch, sondern die Darbietung einer mündlichen Botschaft (ist), die allein selig machen will“ (I/1 S. 15). Bei der Entfaltung der Botschaft wird dann zunächst nach dem geschichtlichen Rahmen und den Trägern der Botschaft sowie der diese Botschaft begründenden Tat Gottes gefragt. Entscheidend ist dabei die grundlegende Einheit der Botschaft; diese Einheit wird durch Verschiedenheiten wie Sprache, Hörerbezug und Aufgabe der Dienstträger nicht aufgehoben, nur von falscher Lehre tangiert, die daher abgewehrt wird (II/1 S. 133–154). Unter dieser Voraussetzung folgt eine systematische Darstellung, in der allerdings jede Spannung aufgehoben ist.

3.3.4.2 *Karl Hermann Schelkle* hat in seiner vierbändigen „Theologie des Neuen Testaments“ nacheinander die Themen „Schöpfung“ (I, Düsseldorf 1968), „Gott war in Christus“ (II, 1973), „Ethos“ (III, 1970), „Vollendung von Schöpfung und Erlösung“ (IV/1, 1974) und „Jüngergemeinde und Kirche“ (IV/2, 1976) behandelt. Er sagt im Vorwort zu Bd. I, daß er mit seinem Entwurf versuche, „tragende Wörter, Begriffe und Themen durch das Neue Testament hin zu verfolgen und in systematischer Zusammenfassung zu beschreiben, wobei auf ihre jeweilige Ausgestaltung in den einzelnen Schriften und Schriftengruppen zu achten ist“ (S. 7). In diesem Sinn faßt er die wesentlichen neutestamentlichen Stellen zusammen, stellt aber die unterschiedlichen Aussagen oft nur nebeneinander, ohne sie aufeinander zu beziehen und die Spannungen fruchtbar zu machen. Sein Werk ist verdienstvoll im Sinn einer thematischen Zusammenfassung, ist aber mehr eine Materialsammlung zu den genannten Themen, als eine unter der Frage nach der Einheit des urchristlichen Zeugnisses ausgearbeitete Theologie.

3.3.5 Heinrich Schlier

Die Möglichkeit und Notwendigkeit einer umfassenden Einheitsbestimmung wurde 1957 von *Heinrich Schlier* in seinem programmatischen Aufsatz „Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments“ vertreten (bei Strecker, S. 323–344). Das geschah insbesondere in Reaktion auf Bultmanns Darstellung, wobei beachtenswert ist, daß Schlier ein Schüler Bultmanns war. Die Bedeutung dieses nach wie vor beachtenswerten Beitrags erfordert eine etwas ausführlichere Darstellung.

3.3.5.1 Schlier vertritt grundsätzlich die Auffassung: „Der Name unserer Disziplin und darin ihr im voraus erfaßter Begriff spricht nicht nur von einer Summe verschiedener Theologen, sondern hat *eine* und *die* Theo-

logie des N.T. im Auge“ (S. 328). Für eine die historisch-kritische Erforschung mit dem *intellectus fidei* verbindende neutestamentliche Theologie fordert er, daß sie „zu den dort begriffenen und ausgesagten Sachverhalten“ vor- und „in ihre Einheit“ eindringt; erst so „erhebt sie sich ... selbst zur Theologie“ (S. 330). Diese Einheit ist nun aber „eine reale und nicht so verborgen, daß sie nicht bis zu einem gewissen Grad ins Bewußtsein erhoben werden könnte“; denn: „Ihre Anlage kann man schon in den theologischen Ansätzen jener Glaubensformeln erkennen, unter deren Einfluß mehr oder weniger die ntl Schriften stehen“ (S. 339).

3.3.5.2 Voraussetzung für diese Argumentation ist der 1951 erstmals erschienene Beitrag „Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas“ (in: Die Zeit der Kirche, 1956, S. 206–232). Hier geht es Schlier darum, einen gegenüber Bultmann veränderten Kerygma-Begriff zu gewinnen: Kerygma ist, wie er anhand von 1 Kor 15,1–11 ausführt, nicht der unverfügbare Zuspruch, sondern ist „Selbstbezeugung des Auferstandenen“ und „ein Eingehen und Offenbarwerden in die Sprache und in das Wort der Zeugen hinein“ (S. 215). Insofern ist das Kerygma vorgegebener und „maßgebender Logos“, zugleich aber auch entfaltbarer Logos. Diese Paradosis ist „der Wesenskern des Evangeliums ... Kerygma als normative apostolische Paradosis geht zeitlich und zuletzt auch sachlich dem Evangelium als Verkündigung voraus“ (S. 216). Sie besitzt die Funktion von „Praesymbola“ und hat später eine Fortsetzung gefunden in den Symbolen der Kirche, vor allem der *regula fidei* (S. 216 Anm. 17 und S. 230ff).

3.3.5.3 Dementsprechend formuliert Schlier in seinem Aufsatz über die neutestamentliche Theologie: „Hat sich das Wort der Geschichte Jesu nicht schon vor den ntl Schriften zu Formulierungen verdichtet und in der Form der Homologia der Urkirche den ntl Schriften in verschiedener Weise auferlegt?“ (S. 333). Insofern kann und muß die Einheit der neutestamentlichen Schriften dadurch erhoben werden, daß man die Einzelschriften alle als eine „Interpretation des Grundkerygmas“ versteht und in diesem Sinn miteinander verbindet. Daraus folgt: „Die Aufgabe dieser Theologie ist erst geleistet, wenn es nun auch gelingt, die Einheit der verschiedenen ‚Theologien‘ sichtbar zu machen“ (S. 338f); denn „die Theologie des N.T. ist wie jede echte Theologie eine konkrete“ (S. 340). Entscheidend und richtungweisend sind jene Homologien und Glaubensformeln (der Begriff der „Praesymbola“ wird hier vermieden), die im Neuen Testament selbst Grundlage aller Verkündigung sind. Von den „maßgebenden Urformen des Kerygmas“ her, die in der Theologie der einzelnen neutestamentlichen Schriften entfaltet werden, ist daher die Einheit des ganzen Neuen Testaments zu bestimmen (S. 333f).

3.3.5.4 In einem dritten Beitrag Schliers unter dem Titel „Biblische und dogmatische Theologie“ (bei Strecker, S. 425–437) heißt es dann: „Die Theologie des N.T. bemüht sich, die Offenbarungssachverhalte, wie sie von jenem Glaubensverständnis des N.T. begriffen sind, aufzuhellen und in ihrem inneren Zusammenhang aufzuweisen“ (S. 432). Die Offenheit des Wortes der Schrift ist es, „die neben und nach der biblischen Theologie die dogmatische erlaubt und fordert“ (S. 428). Dabei ist im Blick auf die neutestamentliche Theologie ausschlaggebend, daß die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus Zeugen anvertraut worden ist, „die die Offenbarungsüberlieferung in ihrem wahren Anspruch erkannten, formten und verkündeten“ (S. 426). Trotz aller menschlichen und geschichtlichen Begrenztheit liegt „die Überlieferung Gottes in Jesus Christus unverdeckt und unverstellt“ vor. Gleichwohl bietet das Neue Testament „das Zeugnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus schon im reflektierenden Glauben dar“ (ebd.). Die prinzipielle Offenheit der Schriftausagen beruht „auf einer eigentümlichen Fülle, die darin besteht, daß sich im Ausgesagten Unausgesagtes birgt und das Ungesagte die Aussage aus sich entläßt“ (S. 427), wodurch die dogmatische Theologie ebenso begründet wie gerechtfertigt ist.

3.3.5.5 Es ist zu bedauern, daß Schlier dieses Programm nicht in einer Darstellung der neutestamentlichen Theologie ausgeführt hat. Es behält auch dann eine richtungweisende Funktion, wenn man den Thesen über das Kerygma als Selbstbezeugung des Auferstandenen nicht zustimmt. In jedem Fall ist die Forderung berechtigt, daß das Zeugnis des Neuen Testaments in seinem inneren Zusammenhang aufgewiesen und die neutestamentliche Theologie in ihrer Einheit erkennbar werden muß.

3.3.5.6 Anhangsweise sei noch auf *Victor Warnach* hingewiesen, der Schlier sehr nahe stand. In seinen „Gedanken zur neutestamentlichen Theologie“ (vgl. bei Strecker S. 309–322) formuliert er den Satz: „Darin liegt nun die besondere Aufgabe der biblischen Theologie beschlossen, die in der Schrift selbst enthaltenen theologischen Ansätze und Perspektiven herauszuarbeiten“ (S. 316f). Neben der dogmatischen Theologie hat sie die Aufgabe, „mit den der Schrift eigentümlichen Denkformen und -mitteln ... zu einem ganzheitlichen Verständnis der christlichen Lehre zu kommen“ (S. 319) Es handelt sich also um eine Aufgabe, die über die deskriptive Behandlung der einzelnen im Neuen Testament vorgegebenen theologischen Konzeptionen bewußt hinausgeht.

3.3.6 Wilhelm Thüsing

Der zweifellos wichtigste neuere Beitrag zur Frage der Konzeption einer neutestamentlichen Theologie ist das unabgeschlossen gebliebene Werk von *Wilhelm Thüsing*, „Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus“ (I, Düsseldorf 1981, Münster² 1996; II, Münster 1998; III posthum hrsg. von *Thomas Söding*, Münster 1999).

3.3.6.1 *Thüsing* geht im ersten Band von dem Vorhandensein verschiedener Theologien im Neuen Testament aus, aber ihm liegt vor allem daran, die innere Zusammengehörigkeit aufzuzeigen. Es handelt sich um einen „Neuentwurf der neutestamentlichen Theologie unter dem Aspekt der Kontinuität mit Jesus Christus“ (I, S. 15). Die unterschiedlichen Theologien sollen zurückbezogen werden auf das, „was allein die Möglichkeit bietet, eine letztgültige Einheit zu finden“ (ebd.). Maßstab ist dabei weder der irdische Jesus allein noch der erhöhte Christus des Glaubens allein; dies sind vielmehr die beiden sich durchhaltenden Ursprungsstrukturen für das Ganze der neutestamentlichen Überlieferung (S. 26). Die Rückfrage nach Jesu Botschaft und Werk sowie „das im Auferweckungsglauben enthaltene Nachösterlich-Neue“ (S. 33) sind deshalb Grundlage für zwei Kriterienreihen, anhand deren die Texte zu beurteilen sind (vgl. die Übersichten S. 70f und S. 208–211). Durch das Osterereignis ist ein Transformationsprozeß in Gang gekommen, der sowohl Jesus selbst als auch die Verkündigungstradition betrifft (S. 126f. 131).

3.3.6.2 Unter dieser Voraussetzung wird im zweiten Band ein Programm der neutestamentlichen Theologie entwickelt. Grundsätzlich wird festgestellt: „Wenn die Vielfalt ernst genommen wird, darf auch der Frage nach der verborgenen Einheit nicht ausgewichen werden“ (II, S. 24). Entscheidender Ausgangspunkt ist die Einzigkeit des Gottes Israels und die „Hinordnung Jesu Christi auf Gott“ (S. 27; dazu ausführlich Bd. III). Das Problem der Vielheit und Einheit wird nun aber nicht in zwei Teilen erörtert, sondern ist als komplexer Sachverhalt zusammenzuhalten (S. 34f, vgl. S. 67f). Wichtig ist dabei die Frage nach Kontinuität und Ganzheitlichkeit „als Weg zur Erkenntnis der verborgenen Einheit der Theologie des Neuen Testaments“ (S. 38). Im einzelnen geht es dabei um „Strukturbestimmungen und Strukturvergleiche“ (S. 93–102). Dazu wird ein Themen- und Frageraster entworfen (S. 121). Die so durchgeführten Textanalysen führen von der Vielfalt zur Ganzheitlichkeit (S. 114) und lassen „Reichtum und Einheit des neutestamentlichen Gesamtzeugnisses“ erkennen (vgl. S. 146).

3.3.6.3 Die Frage der Einheit wird hier also nicht im Sinne Schliers inhaltlich gestellt, sondern als implizite Vorgabe und Tiefendimension

aller echten urchristlichen Verkündigung erörtert. Das wird methodisch in einer bewundernswerten Akribie dargelegt, die vom Leser ein hohes Maß an Geduld erfordert. Die divergierenden Aussagen werden nicht unmittelbar gegenübergestellt, sondern unter dem Aspekt gemeinsamer fundamentaler Strukturelemente aufeinander bezogen.

3.3.7 Sonstige Beiträge

Die Frage nach der Einheit der neutestamentlichen Theologie ist im Anschluß an Bultmanns Werk vor allem in der deutschsprachigen Exegese erörtert worden. Es gibt aber auch einige Arbeiten aus dem außerdeutschen Bereich, die Beachtung verdienen.

3.3.7.1 *Charles Harold Dodd* hat mit seinem kleinen Buch „The Apostolic Preaching and its Developments“ (London 1936, ⁸1956), einen starken Einfluß gewonnen. Es ging ihm um die „indivisible unity of experience which lay behind the preaching of the apostles“ (S. 34). Das ursprüngliche apostolische Zeugnis liegt aller Entfaltung der urchristlichen Botschaft zugrunde. Insofern zeigt eine Analyse der verschiedenen Texte, daß diese maßgebende Tradition für die gesamte urchristliche Verkündigung richtungweisend gewesen ist.

3.3.7.2 *J.D.G. Dunn* hat in seinem Buch „Unity and Diversity in the New Testament“ (London 1977, ²1991) von einem „unifying strand“ gesprochen, der sich im Vorhandensein von drei gemeinsamen Elementen zeigt: der Verkündigung des auferstandenen Herrn, dem Ruf zum Glauben und der Heilszusage (1991, S. 29f).

3.3.7.3 *John Reumann* hat sich in „Variety and Unity in New Testament Thought“ (Oxford 1991) nach einem Überblick über die Forschungslage eingehend mit der Vielfalt der urchristlichen Überlieferung befaßt, um dann in einem kurzen Schlußteil eine Antwort zu geben auf die Frage „Will a centre hold?“. Dabei hebt er neben dem Bekenntnis zu Jesus Christus als Retter die Grunderfahrungen des Glaubens besonders hervor (S. 290).

3.3.7.4 Geht es in diesen Beiträgen um die Frage nach der Grundstruktur des neutestamentlichen Zeugnisses, so hat *B.S. Childs* in mehreren Beiträgen auf die Bedeutung des Kanons aufmerksam gemacht (beachtenswert vor allem „Biblical Theology of the Old and New Testaments, London 1992). Dabei liegt ihm nicht an den traditionsgeschichtlich zu eruiierenden Vorformen, sondern an der Endgestalt des zweiteiligen christlichen Kanons. Auch wenn er dies nicht unmittelbar mit der Einheitsfrage verbindet, ist der Rekurs auf die kanonisch rezipierten Schriften von

hoher Bedeutung. Ob dabei die Vorstufen auszuschließen sind, bleibt allerdings zu fragen.

3.3.7.5 Eine Veröffentlichung, die forschungsgeschichtlich sowohl auf die Frage nach der Einheit als auch auf die kanonische Grundlage eingeht, hat *Peter Balla* mit „Challenges to New Testament Theology“ (Tübingen 1997) vorgelegt. Ihm geht es dabei vor allem um eine Auseinandersetzung mit Tendenzen, wie sie vor allem von Räsänen vertreten werden (dazu vgl. Bd. I § 1). Balla hält bei einer neutestamentlichen Theologie die Voraussetzung des Kanons für unabdingbar, hinsichtlich der Einheitsfrage liegt er auf der Linie von Dodd, Dunn und Reumann, wenn er feststellt, daß ein großer Teil des Urchristentums teilhat an einer „basic theology“ (S. 253).

3.4 Ergebnisse und unerledigte Aufgaben

3.4.1 Der prinzipielle Verzicht auf die Frage nach der Einheit setzt den Kerygmabegriff Bultmanns voraus, der zwar Beachtung verdient, jedoch in seiner Einseitigkeit problematisch ist, weswegen die Aufgabe der Einheitsbestimmung neutestamentlicher Überlieferung nicht notwendig auszuschließen ist. Der faktische Verzicht ist demgegenüber letztlich eine Kapitulation vor einer zentralen theologischen Aufgabe.

3.4.2 Die Bestimmung eines Kanons im Kanon wird der Bedeutung des neutestamentlichen Kanons nicht gerecht, so wichtig es ist, innerhalb des Neuen Testaments eine Zuordnung und Abstufung der einzelnen Schriften vorzunehmen. Demgegenüber ist die Umschreibung der Mitte des Neuen Testaments in gewissem Sinn Vorarbeit für eine inhaltliche Explikation der Einheit.

3.4.3 Die Bestimmung der Einheit muß in jedem Fall methodisch reflektiert, sachlich begründet und thematisch ausgearbeitet werden. Diese Aufgabe ist mit Recht gefordert worden, aber noch immer weitgehend unerledigt. Zwar hat Schelkle eine breit aufgefächerte Materialsammlung vorgelegt, aber die Gemeinsamkeiten und Unterschiede nicht wirklich aufgearbeitet. Thüsing's Werk verdient hohe Beachtung, weil er anhand der Grundstrukturen die Frage nach der Einheit in Angriff genommen hat. Es bleibt aber nach wie vor Schliers Forderung nach einer inhaltlich-thematischen Darstellung bestehen. Dabei stellt sich nun die Frage, wie diese Aufgabe angegangen werden kann.

4. Zur Durchführung einer nach der Einheit fragenden Theologie des Neuen Testaments

4.1 Das Verhältnis zur Theologiegeschichte des Urchristentums

Wenn eine Theologiegeschichte des Urchristentums und eine nach der Einheit fragende Theologie des Neuen Testaments nebeneinandergestellt werden, muß geklärt sein, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen. Daß das eine als eine historische, das andere als eine im eigentlichen Sinne theologische Aufgabe zu verstehen sei, trifft den Sachverhalt nicht; denn auch die Darstellung der einzelnen theologischen Entwürfe innerhalb einer Theologiegeschichte des Urchristentums ist eine genuin theologische Aufgabe.

4.1.1 Eine theologiegeschichtliche Behandlung der Texte des Neuen Testaments hat eine doppelte Aufgabe: Sie zielt auf eine Verkündigungs- und Glaubensgeschichte des ältesten Christentums, und sie hat die erkennbaren Traditionsschichten und die erhaltenen Dokumente in ihrem je besonderen theologischen Profil darzustellen. Hierbei ist die Vielgestaltigkeit konstitutiv. Das bedeutet, daß die urchristliche Botschaft einerseits unter einem entwicklungsgeschichtlichen Aspekt zu behandeln ist, wobei aufgezeigt wird, was an Glaubenserkenntnis gewonnen wurde, was an theologischer Reflexion in Gang gekommen ist und welches christliche Selbstverständnis sich dabei herausgebildet hat, und daß andererseits die vorhandenen theologischen Konzeptionen in ihrer Eigenart genau beschrieben werden müssen.

4.1.2 Die nach der Einheit des Neuen Testaments fragende neutestamentliche Theologie setzt die urchristliche Theologiegeschichte voraus und baut auf den dort vorliegenden Verkündigungsaussagen und theologischen Entwürfen auf.

4.1.2.1 Sie stellt eine notwendige Weiterführung der urchristlichen Theologiegeschichte dar, indem sie nach der gemeinsamen Intention der vielfältigen Zeugnisse fragt. Es handelt sich um eine Besinnung auf das, was die Vielgestaltigkeit innerlich verbindet und was sie trotz mancherlei Spannungen und Widersprüchen zusammenhält. In diesem Sinn ist nach gemeinsamen Strukturen zu fragen. Es kommt darauf an, die verschiedenen Traditionsstränge in der Weise miteinander in Beziehung zu setzen, daß gemeinsame Linien erkennbar werden und daß bei unterschiedlichen Tendenzen geklärt wird, was der Grund für Divergenzen ist. Insofern ist deutlich zu machen, an welchen Stellen und in welchem Maße Sachverhalte im Urchristentum unterschiedlich gedeutet werden konnten, ohne daß damit die Einheit in Frage gestellt wurde. Es geht um eine Reflexion

auf das, was alle Verkündigungsaussagen, alle Glaubenserkenntnis und alle konkreten christlichen Existenzformen entscheidend bestimmt.

4.1.2.2 Über gemeinsame Strukturen und Tendenzen hinaus ist nun aber die Einheit im einzelnen aufzuzeigen. Das erfordert eine thematische Darstellung. Dabei gilt es, die verschiedenen Aussagen über die Einzelthemen in ihrer unterschiedlichen Ausprägung aufzugreifen und miteinander zu vergleichen. Bei solchen Vergleichen treten Gemeinsamkeiten wie Besonderheiten im einzelnen deutlich hervor. Diese müssen dann in einen größeren thematischen Zusammenhang eingegliedert werden.

4.1.2.3 Hinzu kommt schließlich die Aufgabe, Perspektiven sichtbar zu machen, die über das im Urchristentum Gesagte und literarisch Fixierte hinausweisen. Deshalb wird sich ein solches Bemühen ansatzweise mit der Aufgabe der systematischen Theologie berühren. Eine thematische Behandlung der neutestamentlichen Theologie kann und soll eine Dogmatik natürlich nicht ersetzen. Einerseits muß sie aus ihren eigenen Voraussetzungen entfaltet werden, andererseits hat sie Fragestellungen, die sich erst im Laufe der Dogmen- und Theologiegeschichte der Kirchen ergeben haben, nicht einzubeziehen; sie hat sie allenfalls anzuvisieren, soweit sich dogmen- und theologiegeschichtliche Probleme geradezu notwendig aus den noch offenen Tendenzen des Neuen Testaments ergeben.

4.2 Der neutestamentliche Kanon als Grundlage

Eine Theologie des Neuen Testaments, die sich von einer Religionsgeschichte des frühen Christentums tiefgreifend unterscheidet, hat von dem Kanon auszugehen, den seit alters anerkannten Schriften, die Grundlage der christlichen Verkündigung, der christlichen Kirche und des christlichen Glaubens sind (vgl. Bd. I § 1 Abschn. 6 zu Räsänen und Theißen).

4.2.1 Die Tatsache, daß der neutestamentliche Kanon auf einer (späteren) Entscheidung der Kirche beruht, spricht nicht gegen seine normative Bedeutung. Schon die Wahrung der vorösterlichen Jesustradition und deren Verbindung mit dem Christuszeugnis war eine Entscheidung der Glaubensgemeinschaft; und dasselbe gilt für die Abfassung der Briefe und der Evangelien sowie für die ältesten Sammlungen der urchristlichen Schriften, die alle im Zusammenhang mit dem Leben der Kirche stehen. Entstehung und Tradierung der urchristlichen Verkündigung sind ohne den ekklesiologischen Kontext nicht zu verstehen, was in gleicher Weise die Fixierung der bleibenden Glaubensgrundlage in Gestalt des neutestamentlichen Kanons betrifft. Außerdem ist die Abgrenzung des Kanons durch die Alte Kirche alles andere als willkürlich gewesen. Sie beruht auf

dem, was sich im Gottesdienst durchgesetzt hatte und was in der frühen Christenheit weitgehend als verbindlich anerkannt worden ist. Das gilt für die Übernahme der vier Evangelien anstelle einer im 2. Jahrhundert bereits verfügbaren Evangelienharmonie, und es gilt für das Nebeneinander paulinischer und deuteropaulinischer Schriften oder für die johanneische Theologie. Die letzten offiziellen Entscheidungen unter Athanasius und Augustin im 4. Jahrhundert betrafen schließlich nur noch die zwischen der Ost- und Westkirche strittigen Dokumente wie den Hebräerbrief und die Johannesoffenbarung.

4.2.2 Die ins Neue Testament aufgenommenen Schriften zeichnen sich dadurch aus, daß sie, abgesehen von den sieben zweifellos authentischen Paulusbriefen, zwar alle aus der „nachapostolischen Zeit“ zwischen 65–100 (120) stammen, ihrerseits aber durchweg die Intention haben, „apostolische Tradition“ festzuhalten. Bei aller Eigenständigkeit gegenüber der Verkündigung und Theologie der apostolischen Zeit repräsentieren sie daher die grundlegende Überlieferung des Urchristentums. Der Unterschied wird bei den Apostolischen Vätern deutlich erkennbar, sofern sie sich ihrerseits bereits auf die vorausgehende Tradition der frühen Christenheit beziehen, also selbst keinen Anspruch erheben, „apostolische Tradition“ zu sein. Das gilt für Ignatius von Antiochien und den 1. Klemensbrief, gilt aber ebenso für den Barnabasbrief und erst recht für Polykarp, den 2. Klemensbrief sowie für die Vorstufen der Apologetik bei Quadratus und im Diognetbrief. Nur die Didache nimmt in dieser Hinsicht eine Sonderstellung ein; sie steht der urchristlichen Überlieferung sowohl in ihren paränetischen wie in ihren liturgischen Teilen sehr nahe, ist aber in ihrem Charakter von den neutestamentlichen Schriften dadurch unterschieden, daß sie, abgesehen von dem sekundär hinzugekommenen Titel, ihrerseits kein Dokument apostolischer Herkunft zu sein beansprucht. Umgekehrt will der 2. Petrusbrief trotz später Entstehung eine von Petrus herkommende Tradition wiedergeben; die erwähnten Briefe des Paulus werden dabei weniger vorausgesetzt, sondern als gleichrangig angesehen (vgl. 3,14–16).

4.2.3 Ein Vergleich der neutestamentlichen Literatur mit der nachneutestamentlichen läßt zudem erkennen, daß, gemessen an dem als normativ anerkannten urchristlichen Grundzeugnis, kein anderes überliefertes Dokument den Anspruch verdient, als gleichrangig angesehen zu werden. Das gilt im Blick auf die Apostolischen Väter (trotz des theologischen Ranges eines Ignatius), und es gilt vor allem im Blick auf die apokryphe Überlieferung (einschließlich des in traditionsgeschichtlicher Hinsicht zwar wertvollen, aber gnostisch überlagerten Thomasevangeliums). Umgekehrt ist allerdings gefragt worden, ob die Kanongrenzen in

der Alten Kirche nicht ein wenig zu weit gezogen worden seien. Allgemein durchgesetzt hatten sich zunächst ja nur die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 13 Paulusbriefe, der 1. Johannesbrief und der 1. Petrusbrief. Beim Jakobusbrief, dem Judasbrief, dem 2. Petrusbrief sowie dem 2. und 3. Johannesbrief dauerte der Prozeß der Anerkennung sehr viel länger, und dasselbe gilt für den Hebräerbrief und die Johannesoffenbarung. Aber die Tatsache, daß auch diese sieben Schriften schließlich mit einbezogen worden sind, ist von Bedeutung, weil sie in einer je besonderen Weise Traditionen festhalten, die für die urchristliche Zeit kennzeichnend sind.

4.2.4 Orientierung am Kanon bedeutet natürlich nicht, daß alle Teile des Neuen Testaments undifferenziert behandelt und prinzipiell gleichgestellt werden. Es gibt Schriften, die aufgrund ihres Inhalts eine zentralere Stellung haben, neben anderen, die nur bestimmte Fragen aufgreifen. Insofern gilt es, eine Zuordnung zu schaffen, die dem jeweiligen theologischen Gewicht gerecht wird.

4.2.5 Es gibt somit hinreichend Gründe, den überkommenen Kanon des Neuen Testaments als Ausgangsbasis anzusehen. Hinzu kommt nicht zuletzt, daß die im Kanon zusammengefaßten Schriften in der Geschichte der Kirche maßgebend waren und wirksam geworden sind. Sofern jede Theologie im Dienste der Kirche, ihrer Verkündigung und ihrer Lehre steht, ist die Orientierung an der zu allen Zeiten festgehaltenen kanonischen Grundlage wesentlich.

4.2.6 Nun stellt sich allerdings noch die Frage, ob eine Beschränkung auf das Neue Testament sachgemäß ist angesichts der Tatsache, daß es bei der Kanonbildung der Alten Kirche um einen zweiseitigen Kanon ging. Kennzeichnend für das Christentum ist ja gerade das Nebeneinander und die Zusammengehörigkeit zweier Testamente. Müßte daher an die Stelle einer bloß neutestamentlichen Theologie nicht eine „Biblische Theologie“ treten, wie in jüngster Zeit immer wieder gefordert wird? Das schließt aber nicht aus, nach der Eigenständigkeit des Neuen Testaments zu fragen. Zwei Aufgaben lassen sich durchaus unterscheiden: einerseits der Versuch, eine gesamtbiblische Theologie zu entwerfen, und andererseits die Erörterung der Bedeutung des Alten Testaments für das Neue. Letzteres ist unerläßlich und wird im ersten Hauptteil dieses Bandes ausführlich zur Sprache kommen.

4.3 Der Leitgedanke der Darstellung

Geht es bei einer thematischen Darstellung um das Neue Testament in seiner Gesamtheit, so ist nach dem Leitgedanken zu fragen, anhand des-

sen sich die Probleme behandeln lassen. Es kann nur ein Motiv sein, das im Text selbst eine wichtige Rolle spielt.

4.3.1 Zentrale Bedeutung hat im Neuen wie im Alten Testament das Offenbarungshandeln Gottes. Gott ist es, der alles geschaffen hat, der sich der Welt und den Menschen zuwendet und sich dadurch zu erkennen gibt. Gott ist es, der alle Geschicke der Welt leitet und sie zu einem Ziel führt. Gott ist es, der sich der Menschen, die aus der Gemeinschaft mit ihm herausgefallen sind, annimmt und ihnen in der Geschichte und Person Jesu Christi den Weg zur Rettung öffnet. So kann nur die Offenbarung Gottes Leitgedanke der Darstellung sein.

4.3.2 Nun war schon zu Beginn des ersten Bandes davon die Rede, daß in den Lehrbüchern der neutestamentlichen Theologie dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz ein anthropologischer Ausgangspunkt gegenübersteht. Diese Alternative erweist sich aber letztlich als unfruchtbar. Sie läßt sich vermeiden, wenn man dabei den biblischen Begriff der „Martyria“ berücksichtigt, der das Offenbarungsgeschehen und das Betroffensein miteinander verbindet.

4.3.2.1 Die μαρτυρία ist „Zeugnis“ von einem Geschehen, von einem Widerfahrnis; sie ist gleichzeitig aber auch das Zeugnis eines davon betroffenen Menschen. Unter dieser Doppelperspektive steht der Zeugnisbegriff schon im Alten Testament: Er ist grundlegend Tatsachenzugnis und er beruht auf der Glaubwürdigkeit des Zeugen. Im Falle des Neuen Testaments geht es um die Bezeugung eines Geschehens durch einen Jünger Jesu, einen Glaubenden. Wenn nach dem Zeugnis gefragt wird, hat man es insofern gleichzeitig mit einer offenbarungsgeschichtlichen und mit einer anthropologischen Komponente zu tun.

4.3.2.2 Bei dieser Orientierung am Zeugnis über die Offenbarung handelt es sich nicht um einen bloßen Kompromiß zwischen verschiedenen Auffassungen. Wenn sich zwei unterschiedliche Ansätze im theologischen Denken so konstant durchhalten, wie das seit langem der Fall ist, läßt sich schließen, daß in beiden Fällen etwas für das Neue Testament Wesentliches festgehalten werden soll. Gerade dann aber stellt sich die Frage, ob und wie derartige Aspekte zusammengehören.

4.4 Aufbau und Gliederung

Für den Aufbau legen sich aufgrund des Textbefundes fünf Teile nahe, die sich zunächst auf die Offenbarung Gottes im Alten Testament beziehen, dann das Offenbarungsgeschehen in der Person Jesu behandeln, um im Anschluß daran die soteriologische, die ekklesiologische und die escha-

toologische Dimension des Heilsgeschehens zu erörtern. Im einzelnen stellt sich dann die Frage, wie die Gliederung dieser Hauptteile aussehen kann.

4.4.1 Das „Alte Testament“ ist für alle Teile der urchristlichen Überlieferung Voraussetzung in dem Sinn, daß es die maßgebende „Heilige Schrift“ gewesen ist. Ein „Neues Testament“ gibt es ja im Urchristentum noch nicht; neben der „Schrift“ steht vielmehr die mündliche Botschaft des Evangeliums als die im Alten Testament verheißene endzeitliche Froh- und Heilsbotschaft. Das Alte Testament ist, wie *Hans von Campenhausen* einmal zutreffend formuliert hat, bis ins 2. Jahrhundert hinein „die Bibel des Urchristentums“. Dem „Alten Testament als Bibel des Urchristentums“ wird deshalb ein erster Hauptteil gewidmet. Hierbei ist zunächst genauer zu klären, wie das Alte Testament in urchristlicher Zeit aussah. Weiter ist zu erörtern, was diese Heilige Schrift inhaltlich für die Urchristenheit bedeutete, und zwar als Zeugnis früheren Gotteshandelns und als Verheißung kommenden Gotteshandelns. Schließlich ist auch das Problem der Rezeption des Alten Testaments durch das Urchristentum im Zusammenhang der *Interpretatio Christiana* zu bedenken.

4.4.2 Bei der spezifisch neutestamentlichen Thematik ist im Blick auf die weiteren Teile zu überlegen, wo einzusetzen ist und wie die Hauptthemen einander zugeordnet werden können. Es gibt unverkennbar mehrere thematische Schwerpunkte, die sich durchhalten, sich daher als Ausgangspunkt eignen würden.

4.4.2.1 Es wäre beispielsweise zu fragen, ob die Eschatologie in ihrer Spannung von gegenwärtigem und zukünftigem Heil ein möglicher Ansatz ist; ebenso könnte erwogen werden, mit der Christologie, die durchweg im Vordergrund steht, einzusetzen; auch die Pneumatologie wäre ein denkbarer Ausgangspunkt, weil ja die gesamte urchristliche Überlieferung ein Zeugnis aufgrund der mit der Ostererfahrung einsetzenden Geistwirksamkeit ist.

4.4.2.2 Von der Grundintention des Neuen Testaments her ist dennoch ein anderer Einsatz geboten: Es geht entscheidend um das Offenbarungshandeln *Gottes*, das von der urchristlichen Verkündigung und Theologie in seinen verschiedenen Dimensionen expliziert wird. In einem zweiten Hauptteil wird deshalb das Offenbarungshandeln *Gottes* in Jesus Christus erörtert, wobei folgende Teilabschnitte zu berücksichtigen sind: die anbrechende Gottesherrschaft, die Christologie und die Pneumatologie, was zugleich auf die implizit trinitarische Struktur des Gotteshandelns verweist.

4.4.3 Im dritten Hauptteil ist im Blick auf die soteriologische Dimension mit der Geschöpflichkeit und Verlorenheit von Mensch und Welt einzusetzen, wozu auch die Gesetzesproblematik gehört; dann ist die geschehe-

ne Errettung von Mensch und Welt zu behandeln und ferner auf die weitergehende heilstiftende Verkündigung der Rettungstat Gottes einzugehen, die im Verständnis des Evangeliums einen spezifischen Ausdruck gefunden hat.

4.4.4 Ein vierter Hauptteil wird die ekklesiologische Dimension des Offenbarungsgeschehens behandeln. Hier geht es um Nachfolge und Glaube, um die Glaubensgemeinschaft, um Taufe und Herrenmahl sowie um Gebet, Gottesdienst und Gemeindeleitung. In diesen Zusammenhang gehören auch das christliche Leben und die Verantwortung in der Welt, also die Fragen der Ethik.

4.4.5 In einem letzten Hauptteil ist die eschatologische Dimension des Offenbarungsgeschehens zu besprechen, und zwar unter dem Doppelaspekt der bleibenden Gegenwart des Heils und der zukünftigen Vollendung des Heils.

4.4.6 Bei der Frage nach Aufbau und Gliederung ist natürlich auch die konkrete Durchführung zu bedenken. Bei einer Darstellung, die sich um eine systematische Zusammenschau bemüht, sind die jeweils einschlägigen Texte nebeneinander zu besprechen und zu vergleichen. Bei dem Vergleich müssen jeweils drei Aspekte berücksichtigt werden: Es sind die erkennbaren Gemeinsamkeiten festzustellen; sodann ist nach vorhandenen Spannungen und Widersprüchen zu fragen; und schließlich ist zu klären, wieweit gegebenenfalls offene, noch ungelöste Probleme bestehen. Im besonderen soll nach den theologischen Konsequenzen gefragt werden, die sich aus der Gemeinsamkeit, dem gegebenenfalls spannungsreichen Nebeneinander oder aus noch offenen Problemen ergeben.

5. Zu Sprache und Denkvoraussetzungen des Neuen Testaments

Die theologischen Aussagen des Neuen Testaments sind durch charakteristische Denkformen geprägt und von bestimmten Denkvoraussetzungen abhängig. Was bereits in der Theologiegeschichte des Urchristentums Beachtung verdiente, ist bei der Frage nach der Einheit des neutestamentlichen Zeugnisses erst recht zu beachten.

5.1 Jede sprachliche Äußerung ist abhängig von einem verstehenden Erfassen der Wirklichkeit. Das betrifft ebenso die objektiven Gegebenheiten, die uns umgeben, wie die menschlichen Beziehungen, in denen wir stehen, und darüber hinaus die transzendente Wirklichkeit, von der unser Dasein abhängig ist. So sehr vorgegebene Wirklichkeit sich im Erkenntnisprozeß durchsetzt und die erkannte Wirklichkeit sich in gewonnener Erkenntnis spiegelt, bleibt grundsätzlich eine Differenz zwischen dem

Erkannten und dem Bezeichneten bestehen. Während objektive Gegebenheiten weitgehend erfaßbar sind, ist schon das Verstehen anderer Menschen nur eingeschränkt möglich; erst recht sind dem Ergründen transzendenter Wirklichkeiten Grenzen gesetzt. Bei deren Begreifen muß stets ein tiefster Grund respektiert werden, der für unser menschliches Verstehen unzugänglich bleibt.

5.2 Aussagen über die transzendente Wirklichkeit sind menschliche Antworten auf ein Widerfahrnis und eine darin begründete Erkenntnis. Sie umschreiben im Neuen Testament das Offenbarungsgeschehen, ohne mit der Offenbarungswirklichkeit voll identisch zu sein. Was der Glaubenserkenntnis vorgegeben ist, wird immer nur perspektivisch und unter den Bedingungen menschlicher Rezeptionsfähigkeit erfaßt. Nicht zufällig spricht Paulus davon, daß alle Erkenntnis, auch die des Glaubens, „Stückwerk“ bleibt (1 Kor 13,9). Darin liegt zugleich der Grund dafür, daß das Verstehen und sprachliche Artikulieren unterschiedlich ist und sich in mehreren Vorstellungsmodellen Ausdruck verschafft. Von daher ist die Vielfalt verstehender Zugänge geradezu notwendig. Sie lassen sich auch miteinander verbinden, wodurch Erkenntnis vertieft werden kann. In jedem Fall verweisen sie auf ein und dieselbe Wirklichkeit und wollen in diesem Sinn verstanden werden.

5.3 Sprachliche Artikulation ist nicht nur grundsätzlich von dem Verhältnis von Verstehen und Aussagen abhängig, sondern speziell auch von den jeweiligen Verstehens- und Sprachtraditionen. Verstehen und Sprechen ist stets angewiesen auf bereits gewonnene Erkenntnisse und Aussagemöglichkeiten, die von anderen, meist von einer langen Generationenfolge, gewonnen worden sind. Das bedeutet, daß überlieferte Texte von ganz bestimmten Denkgewohnheiten und Denkstrukturen abhängig sind. Das ist im besonderen bei dem Übergang von einem Sprachraum in einen anderen zu beachten. Daher muß beim Übersetzen sowohl die Eigenart der Herkunftssprache wie der Zielsprache berücksichtigt werden. Eine echte Übertragung in eine andere Sprache ist nur dann angemessen, wenn die ursprüngliche Denkweise dabei integriert wird.

5.4 Daß Sprache und Denken sich gegenseitig bedingen, gilt in besonderer Weise für die biblische Überlieferung. Abgesehen von dem individuellen Sprachstil der einzelnen Autoren, angefangen von der sehr einfachen griechischen Sprachgestalt des Markusevangeliums oder der Johannesoffenbarung bis hin zu dem durchaus gehobenen Sprachstil des Paulus, des Lukas oder des Verfassers des Hebräerbriefs, bestehen gemeinsame Denkvoraussetzungen.

5.4.1 Das Neue Testament ist auch in seiner griechischen Gestalt abhängig von den hebräischen Denkstrukturen des Alten Testaments und des

Frühjudentums. Trotz der Verwendung der griechischen Umgangssprache, der sogenannten Koine, ist eine starke Abhängigkeit von alttestamentlichem und frühjüdischem Denken zu erkennen. Eine entscheidende Rolle für das Urchristentum spielte dabei die Sprachtradition des hellenistischen Judentums, das sein aus semitischer Denkweise übernommenes Erbe in hohem Maße bewahrt hat. So ist beispielsweise die Septuaginta, die im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. entstandene griechische Übersetzung des Alten Testaments, auf weite Strecken sehr viel mehr eine Semitisierung des Griechischen als eine Hellenisierung des Alten Testaments. Das Neue Testament steht auf weite Strecken in dieser Tradition, auch wenn daneben ein gewisser Einfluß griechischer Denkgewohnheiten zu beobachten ist. Eine konsequente Hellenisierung des christlichen Denkens setzt erst mit den Apologeten in der Mitte des 2. Jahrhunderts ein und wird von den Vätern der Alten Kirche ausgebaut.

5.4.2 Über die Denkstrukturen hinaus spielen konkrete Vorstellungen und Erwartungen eine Rolle. Das zeigt sich nicht zuletzt an den von der Urchristenheit übernommenen und adaptierten Auffassungen von dem im Alten Testament verheißenen Heil und einer Rettergestalt. Bei solchen Vorstellungen kann es sich um relativ festgeprägte Auffassungen gehandelt haben, es ist aber auch mit einer oft nicht geringen Variabilität zu rechnen. Wichtiger noch sind die einzelnen Aspekte und die Perspektiven, die sich dabei abzeichnen und bei einer transformierenden Übernahme eine Rolle spielen. Dabei muß in jedem Fall der Verstehenshintergrund beachtet werden.

5.5 Alttestamentlich-jüdisches Denken unterscheidet sich in hohem Maße von den griechisch-hellenistischen Denkvoraussetzungen. Die sprachliche Eigenart der urchristlichen Verkündigung und Theologie ist vor allem daran zu erkennen, daß diese nicht wie das griechische Denken von einer Wesensbestimmung und einer primär statischen Konzeption ausgeht, sondern von Relationen, Funktionen und dynamischen Motiven. Das zeigt sich besonders deutlich in der Christologie.

5.5.1 Gerade in der Christologie ist darauf zu achten, daß die mit der hebräischen Sprache zusammenhängenden Denkvoraussetzungen zum Tragen kommen. Diese sind in der griechischen Denktradition der späteren Zeit oft übersehen worden. Wenn beispielsweise von Jesus als „Sohn Gottes“ die Rede ist, dann wird das häufig im Sinn späterer Tradition so verstanden, daß er göttlichen Wesens sei; das hat dann wieder zu der Frage geführt, wie sich göttliche und menschliche Natur zueinander verhalten, von weiteren Problemen ganz abgesehen. Damit wird aber das urchristliche Bekenntnis zu Jesus als Gottessohn verfehlt: Hier geht es darum, daß Jesus in der vollen Gemeinschaft mit Gott steht und in der

uneingeschränkten Autorität Gottes handelt, aber ganz und gar Mensch ist und bleibt. Insofern wird dann analog auch von den Glaubenden als Söhnen oder Kindern Gottes gesprochen, sofern sie durch Jesus Christus in die heilstiftende Gemeinschaft mit Gott aufgenommen sind. Das ist keine Minderung der Hoheit Jesu gegenüber Aussagen über sein göttliches Wesen, vielmehr ist die heilsrelevante Sonderstellung Jesu in einer eindeutigen Weise zum Ausdruck gebracht, wie das später die altkirchlichen Theologen unter ihren Denkvoraussetzungen interpretierend dargelegt haben.

5.5.2 Gegenüber der unter alttestamentlich-jüdischen Denkvoraussetzungen verstandenen Sohnschaft Jesu bedeutet die griechische Bestimmung im Sinn wesensmäßiger Göttlichkeit eine erhebliche Veränderung, die dem ursprünglichen Zeugnis nicht entspricht, auch wenn sie sich im Zusammenhang eines hermeneutischen Prozesses in der Alten Kirche aufdrängte. Dabei soll nicht bestritten werden, daß auch die altkirchliche Theologie wesentliche Elemente des biblischen Denkens übernommen hat, aber insgesamt darf der Unterschied nicht übersehen werden.

5.6 Da die altkirchliche Denkweise einen enormen Einfluß auf den gesamten abendländischen Raum hatte, ist das Neue Testament in der Folgezeit weithin unter diesen Voraussetzungen gelesen und verstanden worden, was bis heute nachwirkt. Deshalb verdient der Sprachcharakter des Neuen Testaments besondere Beachtung, da er erheblich theologische Relevanz besitzt. Weitergehendes theologisches Denken muß jeweils neu auf den Ursprung zurückgreifen, um von dort her eine angemessene Rezeption zu vollziehen, die die theologische Entwicklung der Zwischenzeit zwar nicht einfach überspringt, jedoch kritisch sichtet und neue Impulse freisetzt. Insofern können vom Neuen Testament her immer wieder entscheidende Erkenntnisse gewonnen werden, wie beispielsweise Augustin oder Luther oder das Zweite Vaticanum zeigen. Im übrigen stellt sich die Frage, ob die genuin neutestamentliche Denkweise, die unter dem entscheidenden Einfluß des alttestamentlichen Denkens steht, Jesu Menschsein und seinen Auftrag nicht adäquater und für uns heute nachvollziehbarer artikuliert hat, als das die Väter der Alten Kirche getan haben.

6. Die fundamentaltheologische Aufgabe

Auf die fundamentaltheologische Relevanz einer nach der Einheit des Neuen Testaments suchenden Theologie wurde bereits in den Vorüberlegungen hingewiesen. Das ist noch ein wenig genauer auszuführen.

6.1 Zu Begriff und Verständnis der Fundamentaltheologie

6.1.1 Begriff und Aufgabenstellung einer Fundamentaltheologie stammen bekanntlich aus der katholischen Tradition. Dort wurde Fundamentaltheologie im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Sinne einer rationalen Vorklärung der Offenbarungswahrheiten verstanden. Es sollte deutlich gemacht werden, was bereits mit Hilfe der menschlichen Vernunft an Erkenntnissen über die Offenbarung gewonnen werden kann; dabei spielten die geschichtlichen Tatsachen des Lebens Jesu, vor allem seine Wunder, eine wichtige Rolle. Diese Konzeption ist inzwischen aufgegeben, und katholische Fundamentaltheologie wendet sich in verstärktem Maße den Prinzipienfragen, dem Glaubensverständnis und der Hermeneutik zu.

6.1.2 Mit guten Gründen ist seit einiger Zeit die Frage nach einer evangelischen Fundamentaltheologie aufgeworfen worden, vor allem von *Gerhard Ebeling* und von *Wilfried Joest*. Nach *Ebeling* geht es um die Frage nach dem theologisch Fundamentalen, nach der Wahrheit der Theologie und der Einheit der Theologie sowie nach der Notwendigkeit und der Grenze der Theologie. *Joest* erörtert neben den theologischen Grundsatzproblemen auch die Methodenprobleme der Theologie, was traditionellerweise unter den Prolegomena der Dogmatik behandelt wird.

6.1.3 Zum Thema des Verhältnisses von Exegese und Fundamentaltheologie habe ich früher schon Stellung genommen, und möchte das damals Skizzierte hier aufgreifen und weiterführen. In einem 1975 erschienenen Aufsatz über „Exegese und Fundamentaltheologie“ ging es mir um die fundamentaltheologische Bedeutung einer neutestamentlichen Theologie, die sich sowohl um eine Integration der Rückfrage nach Jesus als auch um eine einheitliche Konzeption der Theologie des Neuen Testaments bemüht. Weitergeführt habe ich diesen Ansatz in dem 1982 erschienenen Beitrag „Urchristliche Lehre und neutestamentliche Theologie“, wo mir vor allem daran lag, die Aufgabenstellung genauer zu bestimmen. Schließlich habe ich mich 1994 in „Vielfalt und Einheit des Neuen Testaments. Zum Problem einer neutestamentlichen Theologie“ zusammenfassend dazu geäußert.

6.2 Der exegetische Beitrag zur Fundamentaltheologie

Wenn es um das theologisch Fundamentale, um die Wahrheit des Evangeliums und um die Einheit der Theologie geht, dann ist die Exegese an der fundamentaltheologischen Aufgabe unmittelbar beteiligt, jedenfalls

dort, wo sie sich nicht nur mit Einzelproblemen der Textauslegung und einer Erörterung der Verschiedenheiten innerhalb des Neuen Testaments befaßt, sondern wo sie das Ganze des Neuen Testaments im Blick hat.

6.2.1 Jede christliche Theologie ist auf die Schrift verwiesen, sofern es um das *Specificum Christianum* geht. Die Explikation des biblischen Zeugnisses ist fundamentales Anliegen aller theologischen Bemühungen. Nur vom biblischen Zeugnis her kann überhaupt gesagt werden, was christlicher Glaube, christliche Verkündigung und christliche Gemeinschaft sind. Soweit sich die Exegese in diesem Sinn mit den biblischen Texten befaßt, geht es ihr um elementare Probleme der Theologie. Dabei hat nicht die Exegese, sondern die Schrift selbst Vorrang. Die Exegese hat umgekehrt aber auch nicht die Funktion einer bloßen Vorarbeit, sondern bemüht sich ihrerseits um grundlegende theologische Aufgaben.

6.2.2 Damit stellt sich für die Exegese aber die Frage, wie sie sich zu den übrigen Disziplinen verhält. Das ist für die neutestamentliche Exegese im Blick auf das Alte Testament und die frühe Kirchengeschichte insoweit nicht schwierig, als es sich dabei um vielfältige traditionsgeschichtliche Zusammenhänge handelt. Sobald man aber die Sachfrage stellt, wie das Alte Testament im Neuen Testament aufgenommen ist oder wie das Alte zusammen mit dem Neuen Testament als Kanon heiliger Schriften zu verstehen ist, sind wesentliche fundamentaltheologische Fragen berührt. Dasselbe gilt dort, wo geklärt werden muß, wie die Traditionen der Alten Kirche oder der späteren kirchlichen Entwicklung sich zum neutestamentlichen Zeugnis verhalten. Schließlich bedarf die Relation zwischen der neutestamentlichen Theologie und der Aufgabenstellung der systematischen Theologie einer grundsätzlichen Klärung, sofern gerade bei der Fundamentaltheologie eine gemeinsamer Arbeitsbereich besteht.

6.2.3 Die fundamentaltheologische Fragestellung berührt aber keineswegs nur die Relation zwischen den Disziplinen, sondern betrifft das komplexe Gefüge des Neuen Testaments selbst. Hier hat die Exegese nun eine besondere Aufgabe und darf sich keineswegs nur mit historischen Erörterungen und einer bibeltheologischen Bestandsaufnahme begnügen. Es sind textimmanente Sachverhalte zu bedenken, die der fundamentaltheologischen Erörterung bedürfen. Ich greife zurück auf die schon 1975 von mir vorgeschlagene Differenzierung, wonach innerhalb des Neuen Testaments zwischen Grundgeschehen, Grundzeugnis und Grundüberlieferung zu unterscheiden ist.

6.2.3.1 Das „Grundgeschehen“ ist das, was allem Glauben und aller Verkündigung vorangeht und diese begründet. Es ist das Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus und dessen soteriologische Relevanz.

Dies ist der eigentliche „Inhalt“ aller Theologie, nach dem zu fragen und der in seiner Tragweite zu bestimmen ist.

6.2.3.2 Dieses Grundgeschehen ist nicht anders zugänglich und erkennbar als im „Grundzeugnis“ der ersten Jünger. Es handelt sich um das nachösterliche Christuszeugnis, insbesondere in Form der ältesten Bekenntnisaussagen. Dieses Grundzeugnis bezieht sich auf die Geschichte und das Wirken Jesu ebenso wie auf das Ostergeschehen und das Pfingstereignis, und es umfaßt zugleich das Betroffensein der Zeugen durch das Heilsgeschehen. Insofern sind die urchristlichen Bekenntnisaussagen bleibendes Kriterium für wahren christlichen Glauben, was übrigens schon für die Gemeinden der Frühzeit und nicht zuletzt für Paulus gilt. Neben dem Alten Testament als Heiliger Schrift stand die verbindliche Bekenntnistradition als entscheidende Grundlage für die mündliche Verkündigung des Evangeliums.

6.2.3.3 Schließlich stellen wir im Neuen Testament fest, daß es in nicht geringem Maße bereits eine weiterführende Explikation des Grundzeugnisses gibt, d.h. eine theologische Reflexion über den Inhalt des Glaubens und der Verkündigung. Dabei geht es um die „Grundüberlieferung“, die als solche Modell für jede theologische Reflexion und Explikation ist. Diese Grundüberlieferung ist ihrerseits vielgestaltig, aber auf das gemeinsame Grundzeugnis zurückbezogen. Allerdings sind theologische Probleme in urchristlicher Zeit zum Teil nur ansatzweise in Angriff genommen worden; aber die Art und Weise, wie theologische Probleme durchdacht wurden, darf nicht außer acht bleiben. Hier geht es um den Ursprung theologischer Lehrbildung, wiewohl diese Lehrbildung noch völlig im Dienste der Verkündigung steht. Nicht zufällig hat es neben den Aposteln und Propheten in der Urchristenheit schon ganz früh auch Lehrer gegeben, die einen hervorgehobenen Stand in den Gemeinden besaßen (vgl. 1 Kor 12,28). Ebenso wie das Grundgeschehen und das Grundzeugnis unmittelbar aufeinander bezogen sind, gehören auch das Grundzeugnis und die theologische Reflexion als Grundüberlieferung eng zusammen. Das hebt aber die Möglichkeit und sachliche Notwendigkeit ihrer Unterscheidung nicht auf.

6.2.4 Mit der Unterscheidung von Grundgeschehen, Grundzeugnis und Grundüberlieferung ist für die fundamentaltheologische Aufgabe der Exegese allerdings erst eine Vorklärung gewonnen. Entscheidend ist nun, daß im Blick auf das Grundzeugnis und auf die divergierende Grundüberlieferung geklärt wird, was das gemeinsame Gesamtzeugnis der Schrift ist. Hier muß exegetische Arbeit über die Vielfalt des Zeugnisses hinausgehen und Ansätze zu einer umfassenden Konzeption im Rahmen der im Neuen Testament gegebenen Voraussetzungen aufzeigen.

6.3 Weiterführende Aufgaben

Abschließend sei darauf hingewiesen, daß eine im fundamentaltheologischen Sinne verstandene, einheitlich konzipierte neutestamentliche Theologie der Weiterführung bedarf, die an anderer Stelle geleistet werden muß.

6.3.1 Von erheblicher Bedeutung ist eine Auslegungs- und Wirkungsgeschichte, die im Rahmen der Kirchen- und Dogmengeschichte aufzuzeigen hat, in welchem Sinne die biblischen Texte im Laufe der Jahrhunderte verstanden und interpretiert worden sind. Dabei ist zu prüfen, wieweit erkenntnisfördernde oder erkenntnishemmende Entwicklungen zu beobachten sind, wo also Texte wirklich erschlossen und wo sie überfremdet wurden. Hinzu gehört aber auch die Frage, welche Aspekte der neutestamentlichen Botschaft berücksichtigt und entfaltet wurden, welche dagegen unbeachtet blieben.

6.3.2 Hat eine nach der Einheit suchende Darstellung der neutestamentlichen Theologie als solche eine fundamentaltheologische Aufgabe, so ist das von der systematischen Theologie in den Zusammenhang einer ausgebauten Fundamentaltheologie einzuordnen. Dort muß auch eine eingehende Diskussion über die jeweiligen Denkvoraussetzungen und Verstehensmöglichkeiten in Vergangenheit und Gegenwart geführt werden, ferner müssen die Prinzipien theologischer Lehre umfassend reflektiert werden. Systematische Theologie, die Dogmatik ebenso wie die Ethik, hat ja gerade darin ihre besondere Aufgabe, daß sie das biblische Zeugnis in Verbindung mit den Fragestellungen der Geschichte und der Gegenwart bringt, um auf diese Weise eine heute verbindliche Antwort auf die Frage nach der Wahrheit des christlichen Zeugnisses zu geben.

6.3.3 Eine besondere Funktion kommt einer von allen theologischen Disziplinen gemeinsam zu entwickelnden Hermeneutik zu. Sie muß ja unter verschiedenen Aspekten durchgeführt werden und hat die unterschiedlichen Verstehensbedingungen zu berücksichtigen. Insofern werden die Exegeten, die Kirchenhistoriker und die Systematiker ihren je eigenen Beitrag zu den Interpretationsproblemen der biblischen Schriften zu liefern haben, woraus sich die Aufgabe ergibt, die verschiedenen Verstehensvoraussetzungen miteinander in Beziehung zu setzen.

Teil I

Das Alte Testament als Bibel des Urchristentums

§ 2 Das Alte Testament als Heilige Schrift und als Kanon

Bei der Überschrift des Hauptteiles wie bei der Überschrift des Paragraphen handelt es sich um Zitate, die ich von eigenen Lehrern übernommen habe. Vom Alten Testament als „Bibel des Urchristentums“ sprach *Hans von Campenhausen*, vom Alten Testament als „Heilige Schrift und als Kanon“ *Friedrich Horst*. Die beiden Formulierungen verdeutlichen wesentliche Sachverhalte, nämlich einmal, daß es im Urchristentum nur das „Alte“ Testament als Bibeltext gegeben hat, zum anderen, daß zwischen einer Heiligen Schrift als gottesdienstlicher Grundlage für Lesungen und einem förmlich abgegrenzten Kanon unterschieden werden muß.

1. Begriffserklärungen

1.1 „Bibel“

1.1.1 In der Überschrift zur deutschen Übersetzung des Alten und Neuen Testaments von *Martin Luther* 1534/1545 lesen wir: „Biblia, das ist: Die gantze Heilige Schrift“. Hier ist das Wort „Bibel“ in dem Sinn verstanden, wie es sich im Mittelalter durchgesetzt hatte, nämlich als Bezeichnung speziell für die Heilige Schrift. Das lateinische Wort *biblia* ist dabei im Sinn von *biblia sacra* verwendet worden, und zwar im Singular. Dieses Wort geht auf den griechischen Plural von βιβλίον/βιβλία zurück, was ursprünglich Bezeichnung eines kleinen Buches bzw. mehrerer kleiner Bücher im Unterschied zu einem umfangreichen Buch (βιβλος/βιβλοι) war. In der griechischen Tradition kennzeichnen beide Begriffe jede Art von Buch, unabhängig vom Inhalt.

1.1.2 Daß es zur Verwendung von *biblia (sacra)* für biblische Bücher kam, hängt mit der Übersetzung von תורה zusammen. Mit diesem hebräischen Wort wurde die Tora, genauer die Tora-Rolle, als „Buch“ bezeichnet. In derselben Weise bezeichnete man die anderen Rollen der Heiligen Schrift als „Buch“. Entsprechend wird βιβλος im Neuen Testament in Mt 1,1 gebraucht.

1.1.3 Die Sammlung der biblischen Bücher erhielt dann im hellenistischen Judentum die Pluralbezeichnung ($\alpha\iota$) $\beta\acute{\iota}\beta\lambda\omicron\iota$ bzw. $\beta\acute{\iota}\beta\lambda\omicron\iota$ $\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$, auch ($\tau\acute{\alpha}$) $\beta\iota\beta\lambda\iota\alpha$ $\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}$ (vgl. *Josephus*, BJ II, 159. 142). Diese Bezeichnung hat sich allerdings im offiziellen Judentum rabbinischer Prägung nicht durchgesetzt. Insofern ist auch die Rede von der „Hebräischen“ bzw. „Jüdischen *Bibel*“ nicht durch eine genuin jüdische Tradition gestützt. Vielmehr geht es dort um die zusammenfassende Bezeichnung für Tora, Propheten und Schriften mit T^enach bzw. Tanach (תנ"ך, תנ"ך) als Abkürzung für die Anfangsbuchstaben der drei Teile des Kanons (Tora, N^ebi'im, K^etubim).

1.2 „Altes Testament“

Der Begriff $\pi\alpha\lambda\alpha\iota\acute{\alpha}$ $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ kommt erstmals bei Paulus in 2 Kor 3, 14 vor und bezeichnet dort sowohl den alten Bund als auch die dafür grundlegende Bundesurkunde (auf der eine Decke liegt, die nur durch Christus bzw. den Geist Christi abgehoben werden kann). Wie der Zusammenhang von 2 Kor 3, 7–17 zeigt, geht es dabei ausschließlich um die Tora, nicht um den erst Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. fixierten dreiteiligen jüdischen Kanon.

1.2.1 Im Hintergrund des griechischen Wortes $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$, „Bund, Testament“, steht der alttestamentliche Begriff $\דְבַר$. *Ernst Kutsch* hat sich durch viele Jahre hindurch mit zahlreichen Veröffentlichungen dafür eingesetzt, daß die Grundbedeutung des Wortes im Sinne von „Verpflichtung“ berücksichtigt wird, sowohl im Sinne einer Selbstverpflichtung als auch der Verpflichtung eines anderen, ferner im Sinn der wechselseitigen Verpflichtung. Daher auch die Nähe zu $\דָבַר$ und $\דָבָר$, „Weisung“ und „Satzung“. Der Begriff habe nichts mit einer Bundesvorstellung zu tun, dürfe daher auch nicht mit „Bund“ übersetzt werden. Nun ist aber, wie *Siegfried Herrmann* mit Recht betont hat, der Bundesbegriff seinerseits durch das Element der Verpflichtung bestimmt; das Bundesmotiv braucht daher nicht einfach ausgeschieden zu werden, auch wenn damit nicht alle Komponenten des hebräischen Begriffes abgedeckt sind. Der von *Kutsch* hervorgehobene Ansatzpunkt ist jedenfalls zu beachten: Es geht bei der von Gott gewährten $\דְבַר$ um eine Zusage, eine Selbstverpflichtung, aber zugleich auch um eine Satzung.

1.2.2 Das griechische Wort $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ (von $\delta\iota\alpha\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ „verfügen, bestimmen“, vgl. Lk 22, 29f) entspricht dem hebräischen Begriff, soweit es um den Verfügungscharakter geht; allerdings ist $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ in neutestamentlicher Zeit vorwiegend für eine letztwillige Verfügung gebraucht

worden (vgl. Gal 3,15–18), wurde deshalb auch im Lateinischen mit *testamentum* aufgenommen. Der Bedeutung „Bund“ entspricht sehr viel mehr das griechische Wort *συνθήκη*, das von *Philo* als Übersetzungswort für *תּוֹרַת* bevorzugt worden ist, während die Septuaginta dafür mit Rücksicht auf den Verfügungs- und Verpflichtungscharakter bezeichnenderweise *διαθήκη* verwendet hat.

1.2.3 Eindeutig ist, daß es sich bei *διαθήκη* um ein Handeln Gottes, um eine Setzung und Bestimmung handelt, in die Menschen einbezogen werden, also eine Verfügung, die auf Gemeinschaft (Bund) zielt. Schon in Jer 31,31 ist von der *תּוֹרַת הַשְּׁכֵמֶת* die Rede, der „neuen Verfügung“ bzw. dem „neuen Bund“. Aufgrund der Erkenntnis, daß mit Jesu Wirken eine neue *תּוֹרַת* konstituiert worden ist, ergab sich für die Urchristenheit die Konsequenz, daß die *תּוֹרַת* Israels ein „alter Bund“ sein muß, was aber nicht im Sinn von „veraltet“ zu verstehen ist, vielmehr im Sinn von „vorausgehend“. Demzufolge galten dann alsbald nicht nur die Tora, sondern alle Schriften des alten Bundes als die „alte Bundesurkunde“, das „Alte Testament“.

1.3 „Schrift, Schriften, heilige Schriften, Heilige Schrift“

1.3.1 Im Neuen Testament wird jüdischer Sprachgebrauch aufgegriffen und fortgeführt, wenn von *γραφὰί ἁγίαί* (nur in Röm 1,2; vgl. *Philo* und die rabbinische Ausdrucksweise *שְׁכֵמֶת הַתּוֹרָה*) oder von *αἱ γραφαί* gesprochen wird (so häufig im Urchristentum). Der Singular *ἡ γραφή* bezeichnet demgegenüber in der Regel die einzelne Schriftstelle, ist aber im hellenistischen Judentum auch zur Kennzeichnung der Schrift insgesamt verwendet worden; dasselbe läßt sich im Neuen Testament beobachten (vgl. z.B. Gal 3,22 und *πᾶσα γραφή* in 2 Tim 3,16). Das vielfach gebrauchte *γέγραπται*, „es steht geschrieben“, bezieht sich dagegen konsequent auf eine Einzelstelle.

1.3.2 Daß in dieser Weise von „Schrift“ oder „Schriften“ (*γραφή*, *γραφαί*) gesprochen werden kann, ohne daß eine nähere Bestimmung beigefügt ist, hängt mit der im Judentum und frühen Christentum selbstverständlichen Stellung der „heiligen Schriften“ bzw. der „Heiligen Schrift“ im Gottesdienst zusammen. Über die gottesdienstliche Verwendung alttestamentlicher Schriften in vorexilischer und frühnachexilischer Zeit ist schwer etwas zu sagen (vgl. Dtn 31,9–13: Verlesung des Gesetzes alle sieben Jahre; Neh 8,1–8 handelt offensichtlich von einer besonderen einmaligen gottesdienstlichen Feier). Deutlich greifbar für uns ist die Verwendung im Synagogengottesdienst, dessen Ordnung in Grundzügen

zweifellos auf die vorchristliche Zeit zurückgeht. Hier hat sich die regelmäßige Lesung als zentrales gottesdienstliches Element durchgesetzt, und die heiligen Schriften haben im Laufe der späteren Zeit geradezu einen Tabucharakter erhalten (daher die rabbinischen Vorschriften über das Berühren, Vergraben etc.). Wichtig ist, daß durch einen regelmäßigen gottesdienstlichen Gebrauch Schriften den Charakter einer „Heiligen Schrift“ erhielten. Sie haben damit zugleich ihre grundlegende Funktion für das religiöse Leben und Denken gewonnen.

1.4 „Kanon“

Zwischen „Heiliger Schrift“ und „Kanon“ ist, wie schon erwähnt, zu unterscheiden. Zu „heiligen Schriften“ werden Dokumente durch den gottesdienstlichen Gebrauch, also durch eine sich durchsetzende regelmäßige Verwendung. Die Kanonisierung ist demgegenüber ein sekundärer Akt. Es handelt sich um die regulative Festlegung, welche Schriften im Gottesdienst zugelassen sind und welche nicht. Dabei ist allerdings nochmals zu unterscheiden zwischen einer Kanonisierung *via facti* und einer Kanonisierung im Sinne eines Rechtsaktes.

1.4.1 Die Kanonisierung im Judentum

1.4.1.1 Eine Kanonisierung *via facti* hat sich bei der in nachexilischer Zeit abgeschlossenen Tora vollzogen, ebenso später bei der Sammlung der Prophetenschriften (die „vorderen Propheten“ von Josua bis zum 2. Königsbuch und die „hinteren Propheten“, die Jesaja, Jeremia, Ezechiel und das Zwölf-Propheten-Buch umfassen). Damit standen bereits in vorchristlicher Zeit die beiden ersten Teile der Heiligen Schrift fest. Offen blieb zunächst der Umfang des dritten Teils, der „Schriften“. Im Zusammenhang mit der Reorganisation des Judentums durch die Phariseer im Anschluß an den Jüdischen Krieg wurde durch das von *Jochanan ben Zakkai* geleitete Lehrhaus in Jabne Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. eine Entscheidung über den Umfang der „Schriften“ und damit der ganzen Heiligen Schrift Israels getroffen. Damit war eine Kanonisierung der Hebräischen Bibel im rechtsgültigen und fortan verbindlichen Sinn getroffen.

1.4.1.2 Ein analoges Kanonisierungsverfahren hat es im hellenistischen Judentum Alexandriens nicht gegeben. Hier wurde zunächst die Tora in die griechische Sprache übertragen (vgl. Aristeasbrief). Auch die Bücher der „Propheten“ sind übersetzt worden, wenngleich mit gewissen Abwei-

chungen. Die Gruppe der „Schriften“ wurde durch neue, im griechischen Sprachbereich entstandene Schriften ergänzt (z.B. Sapiaientia Salomonis). Eine rechtsverbindliche Abgrenzung hat es hier nicht gegeben, weswegen in den Septuagintahandschriften die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit einzelner Schriften schwankt (z.B. 3. und 4. Makkabäerbuch). Im hellenistischen Judentum gab es zudem eine andere Anordnung der Bücher, wie die Septuaginta-Handschriften und die modernen Texteditionen erkennen lassen. So wurden die historischen Bücher dem Pentateuch zugeordnet und die poetischen Bücher mit den prophetischen verbunden. Auch in der Textabfolge und in der Bezeichnung der einzelnen Schriften gab es Abweichungen; z.B. Umstellung von Kapiteln im Jeremiabuch; andere Zählung der Psalmen; Esra und Nehemia wurden zusammengefaßt als 2. Buch Esra, dazu kam ein im hebräischen Text nicht enthaltenes 1. Buch Esra (letzteres entspricht in der Vulgata dem 3. Esra, während dort die Bücher Esra und Nehemia als das 1. und das 2. Buch Esra bezeichnet sind).

1.4.2 Die Kanonisierung im Christentum

1.4.2.1 Beim Neuen Testament ist in gleicher Weise davon auszugehen, daß urchristliche Schriften durch ihren gottesdienstlichen Gebrauch den Charakter „Heiliger Schrift(en)“ neben dem Alten Testament bekamen. Als Sammlung(en) haben sie dann allmählich einen allgemein verbindlichen Charakter gewonnen, was seit *Irenäus* Ende des 2. Jahrhunderts deutlich zu verfolgen ist. Dieser Prozeß ist im 4. Jahrhundert durch eine fortan maßgebende Entscheidung abgeschlossen worden, einerseits durch den Osterfestbrief des *Athanasius* aus dem Jahr 367, andererseits durch die von *Augustin* geleitete Synode von Hippo Regius vom Jahr 393. Damit gab es nun ein „Neues Testament“ als Kanon. Die rechtsgültige Entscheidung im Sinn einer förmlichen Kanonisierung war notwendig geworden, weil die neutestamentlichen Schriften nicht alle im gesamten Bereich der Kirche übernommen worden waren; vor allem bestanden in der griechischen Kirche Vorbehalte gegen die stark apokalyptisch geprägte Johannesoffenbarung, in der lateinischen Westkirche gegen den eine zweite Buße ablehnenden Hebräerbrief, was der dortigen Praxis bei und nach den Verfolgungen widersprach. Die syrische Kirche hat sich erst im 5. Jahrhundert dieser Regelung über den neutestamentlichen Kanon angeschlossen.

1.4.2.2 Als „Altes Testament“ ist von der Kirche die Septuaginta übernommen worden, ohne daß zunächst eine eindeutige Entscheidung über

deren in Handschriften schwankenden Umfang getroffen wurde. Sie wurde die Grundlage der lateinischen Übersetzung, sowohl der altlateinischen „Itala“ als auch der von *Hieronymus* am hebräischen Text überprüften und korrigierten „Vulgata“. Erst durch das Tridentinische Konzil ist dann 1546 für das christlich rezipierte Alte Testament in Gestalt der Vulgata eine definitive Abgrenzung und damit eine Kanonisierung durchgeführt worden.

1.4.2.3 In der Reformationszeit wurde, nicht zuletzt unter humanistischem Einfluß, auf den jeweiligen Urtext des Alten und des Neuen Testaments zurückgegriffen. Dabei wurde beim Alten Testament nicht nur der hebräische Text zugrundegelegt, sondern auch der jüdische Kanon. Das bedeutete, daß im Umfang die in Jabne getroffene Abgrenzung übernommen worden ist, während in der Reihenfolge weitgehend die durch die Vulgata vertraute Ordnung beibehalten wurde. Die nur in der Septuaginta enthaltenen Schriften wurden von *Luther* als „Apokryphen“ bezeichnet, und er fügte hinzu: „das sind Bücher, so der Heiligen Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind“. Damit wurde allerdings eine Entscheidung getroffen, die der gesamten bisherigen christlichen Tradition widersprach.

1.5 Zur Verwendung der Bezeichnung „Altes Testament“

Es ist in jüngerer Zeit mehrfach gefordert worden, auf die Bezeichnung „Altes Testament“ zu verzichten, weil damit Mißverständnisse im Sinn von veraltet, überholt und abgetan verbunden seien. Stattdessen wurde vorgeschlagen, entweder von der „Hebräischen Bibel“ zu sprechen oder von dem „Ersten Testament“ (vgl. *Erich Zenger*).

1.5.1 Die Bezeichnung „Hebräische Bibel“ besitzt mehrere Schwierigkeiten. Einmal sind die Texte zwar mehrheitlich in hebräischer, aber zu einem Teil auch in aramäischer Sprache abgefaßt. Außerdem ist diese Bezeichnung unter Juden nicht geläufig, wenn man von modernen Sprachregelungen im jüdisch-christlichen Dialog absieht. Wichtiger ist im Blick auf das Neue Testament, daß damit der jüdische Kanon vorausgesetzt wird, den es zur Zeit des Urchristentums noch gar nicht gegeben hat. Vor allem ist zu berücksichtigen, daß die griechische Fassung des Alten Testaments eine prägende Bedeutung für die christliche Tradition gewonnen hat, auch wenn in der Exegese gleichzeitig der Urtext und die Eigenständigkeit des Alten Testaments ernst genommen werden müssen. Die Rede von der „Hebräischen“ oder besser der „Jüdischen Bibel“ hat deshalb dort eine Funktion, wo im Unterschied zur christlichen Rezeption der

genuin jüdische Charakter der Schrift gekennzeichnet werden soll. Dabei geht es für jüdisches Verständnis primär um die Tora als Bundesurkunde, womit seit vorchristlicher Zeit weitere heilige Schriften verbunden sind.

1.5.2 Die Bezeichnung „Erstes Testament“ bringt die Korrelation zum „Neuen Testament“ nur unzureichend zum Ausdruck, entspricht auch nicht der urchristlichen Sprachtradition, wie sie in 2 Kor 3,14 bezeugt ist. Im übrigen ist an der einzigen Stelle, wo im Neuen Testament vom „ersten Testament“ gesprochen wird, in Hebr 8,13, ausgerechnet gesagt, daß es (im Blick auf die Kultordnung) „veraltet“ sei. Wichtiger ist daher, die Bezeichnung „Altes Testament“ sachgemäß zu interpretieren. Sie kennzeichnet die Bundesurkunde Israels als „ursprüngliches Testament“, dem die neue Bundes- und Heilsordnung als „eschatologisches Testament“ zugeordnet ist. In diesem Sinn hat „alt“ nicht die Bedeutung von veraltet, sondern von grundlegend, und „neu“ bezeichnet dessen Erneuerung unter der Perspektive der angebrochenen endzeitlichen Heilswirklichkeit. Diese wechselseitige Zusammengehörigkeit beider Testamente ist durch die Bezeichnung „Erstes“ und „Zweites Testament“ nicht klar zum Ausdruck zu bringen. Nach wie vor ist es insofern angemessen, im Blick auf die christlich rezipierte Heilige Schrift Israels vom „Alten Testament“ zu sprechen.

2. Der im Urchristentum vorausgesetzte alttestamentliche Text

2.1 Der Umfang des Textes

2.1.1 Wie aus der knappen Darstellung der Kanongeschichte deutlich wurde, hat es zur Zeit Jesu und des Urchristentums noch kein „Altes Testament“ in dem uns bekannten Umfang gegeben. Als verbindlich wurden die Tora und die Prophetenbücher angesehen, ferner noch die Psalmen. Sie waren die „Heilige Schrift“, von der her Leben und Glauben bestimmt wurden und auf die man sich berufen konnte, weil sie allgemein anerkannt waren. Daneben gab es weitere Schriften, die für das religiöse Leben wichtig waren und zumindest teilweise auch im Gottesdienst gebraucht wurden, ohne daß ihnen bereits ein Rang im Sinn allgemein anerkannter Schriften zukam (z.B. Jesus Sirach).

2.1.2 Im Neuen Testament schlägt sich dieser Sachverhalt sehr klar nieder. Hier wird im Blick auf die Heilige Schrift Israels insgesamt in der Regel die Wendung „Gesetz und Propheten“, νόμος καὶ προφῆται, verwendet (vgl. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lk 16,16; Joh 1,45; Apg 13,15; 24,14; 28,23; Röm 3,21; in Apg 13,15 ist von der Verlesung von „Gesetz und Propheten“ die Rede, vgl. Lk 4,16f) oder es heißt: „Gesetz des Mose,

Propheten und Psalmen“ (Lk 24,44). Daß diese Teile des Alten Testaments als verbindlich angesehen wurden, zeigt sich vor allem auch in der Zitation. Wo es *expressis verbis* um das geht, was „geschrieben steht“ (γέγραπται u.ä.), wird aus diesen Schriftkomplexen zitiert (zu Ausnahmen vgl. unten 4.1.1). Andere Schriften, wie etwa das Danielbuch, haben zwar eingewirkt, werden auch herangezogen, aber nicht in derselben Weise als Zitat eingeführt (vgl. nur Mk 13,14; dasselbe gilt für die Bezugnahme auf Hiob in Jak 5,11). Dabei konnte auch manches aufgegriffen werden, was später weder im Judentum noch im Christentum als kanonisch angesehen worden ist (vgl. die Verwendung von Motiven aus dem Henochbuch im Judasbrief, die bei dessen kritischer Rezeption in 2 Petr 2 getilgt wurden).

2.1.3 Zu beachten ist, daß der Kanon unabhängig von einer Festlegung des dritten Hauptteils für die Urchristenheit aus *sachlichen* Gründen abgeschlossen war: Wenn es sich hier um die „alte Bundesurkunde“ handelt, dann kann es dabei keine Erweiterung mehr geben, dann steht ihr vielmehr etwas Neues gegenüber. Das gilt auch schon dort, wo es noch keine urchristlichen Schriften gab, wohl aber eine verbindliche Heilsv Verkündigung und Verkündigungstradition. Daß alsbald Schriften entstanden, die dann den Rang von eigenen „Heiligen Schriften“ einnahmen und später kanonische Geltung erlangten, war eine notwendige Folge.

2.2 Die hebräische Sprachgestalt

2.2.1 Es kann keine Frage sein, daß im Bereich des palästinischen Urchristentums der hebräische Text der Bibel Grundlage war. Auch für Jesus ist diese Sprachgestalt vorauszusetzen. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß im Synagogengottesdienst eine aramäische Übersetzung, das sogenannte „Targum“, hinzutrat, also eine Vermittlung des Textes in der Umgangssprache. Dieses Targum war nicht eine wortwörtliche Übersetzung, sondern weithin Paraphrase, so daß sich auf diesem Wege Elemente der Auslegungstradition mit der Übersetzung verbunden haben (vgl. die späteren schriftlich fixierten Targume).

2.2.2 Für die in den Synoptikern enthaltene alte Jesustradition wird man davon ausgehen müssen, daß der hebräische Text, eventuell mit aramäischer Paraphrase, vorausgesetzt ist. Das ist aber nur vereinzelt noch zu erkennen, weil durch die Übertragung dieser Tradition ins Griechische eine andere Textvorlage maßgebend wurde und es insofern zu einer Überlagerung des ursprünglich herangezogenen alttestamentlichen Textes kam.

2.3 Die griechischen Übersetzungen

2.3.1 Im hellenistischen Judentum hatte sich die alexandrinische Übersetzung, die sogenannte Septuaginta, in vielen Bereichen durchgesetzt. Daß es daneben andere Übersetzungen bzw. Teilübersetzungen, vor allem der Tora, gegeben hat, ist bekannt und wird auch im Neuen Testament sichtbar. Alternativ-Übersetzungen kennen wir allerdings erst aus nachchristlicher Zeit, nachdem die Septuaginta wegen ihres Gebrauchs durch die Christen von den Juden abgestoßen worden war. Dazu gehören die Werke des *Aquila* (konsequente Wörtlichkeit) und des *Theodotion* (Nähe zur Septuaginta; vgl. die Danielübersetzung, die in der christlichen Textüberlieferung alternativ übernommen wurde). *Origenes* kennt noch drei weitere Übersetzungen; wieweit diese auf vorchristlicher Tradition beruhen, wissen wir nicht, da seine „Hexapla“ nur in geringen Fragmenten erhalten geblieben ist. In jedem Fall ist damit zu rechnen, daß es in urchristlicher Zeit neben der Septuaginta noch andere Übersetzungen gegeben hat.

2.3.2 Für die Frühzeit des Urchristentums stellt sich die Frage nach dem griechischen Text des Alten Testaments auch unabhängig von vorhandenen Übersetzungen. Es ist damit zu rechnen, daß es zahlreiche ad-hoc-Übersetzungen alttestamentlicher Zitate gegeben hat, insbesondere dort, wo hellenistische Juden bzw. Judenchristen über hebräische Sprachkenntnisse verfügten. Es mag vielleicht sogar, wie *Krister Stendahl* aufgrund des Hinweises auf christliche Schriftgelehrten in Mt 13,52 und im Blick auf die im Matthäusevangelium zitierten alttestamentlichen Texte vermutete, so etwas wie eine „Schule“ gegeben haben, die sich um eigene Übersetzungen und Schriftauslegung bemüht hat. In diesen Zusammenhang dürften auch die Sammlungen von „Testimonien“ gehören, deren Existenz an einigen Stellen des Neuen Testaments erkennbar ist (vgl. die Zitatenskombination in Röm 9,33 und 1 Petr 2,6). Derartige Sammlungen sind schon deshalb wahrscheinlich, weil einerseits nicht vorausgesetzt werden kann, daß in urchristlichen Gemeinden überall ein vollständiges Altes Testament oder auch nur vollständige Einzelschriften zur Verfügung standen; andererseits besitzen wir für die Existenz solcher Testimonia eine vorchristliche Analogie in Qumran (vgl. bes. 4 Q Test = 4 Q 175).

2.3.3 Zunehmend hat sich seit der Mitte des 1. Jahrhunderts die Verwendung der Septuaginta im Urchristentum durchgesetzt. Schon bei Paulus ist weitgehend dieser Text verwendet, auch Matthäus kennt ihn (Jes 7,14!). Lukas und der Verfasser des Hebräerbrieves verwenden konsequent nur noch den Septuagintatext. Dennoch darf man sich beim Neuen Testament nicht generell an der Septuaginta orientieren, der Befund ist komplizierter.

3. Stellung und Bedeutung des Alten Testaments

3.1 Im Frühjudentum

3.1.1 Für das Judentum ist die Heilige Schrift die Urkunde der Erwählung Israels und sie dokumentiert die besondere Geschichte Gottes mit seinem Volk; sie enthält darüber hinaus Zusagen und Verheißungen, die bleibende Gültigkeit haben. Verbunden mit den für den Gottesdienst anerkannten Schriften waren in frühjüdischer Zeit Auslegungstraditionen, die in Kürze berücksichtigt werden müssen.

3.1.1.1 Im palästinischen Judentum gab es verschiedene Gruppen, wie das Nebeneinander der Sadduzäer, der Pharisäer, der Essener und der Trägerkreise der Apokalyptik erkennen läßt, die jeweils ein spezifisches Schriftverständnis und auch eine eigene Auslegungstradition hatten. Als gemeinsamer Grundzug läßt sich eine Konzentration auf die Tora feststellen und dementsprechend eine an der Gesetzesfrömmigkeit orientierte Schriftauslegung. Die unumstrittene Gültigkeit des Textes der Tora ist von besonderer Bedeutung gewesen. Die Auslegungstraditionen galten trotz ihrer Relevanz als revidierbar, waren daher oft auch in der eigenen Gruppe umstritten, wie wir vor allem aus der pharisäischen Überlieferung wissen.

3.1.1.2 Das hellenistische Judentum orientierte sich zwar auch primär an der Tora, aber die Schriftauslegung zeigt vor allem das Bemühen, andere Denkvoraussetzungen aufzugreifen und zu integrieren. Beispielhaft dafür sind der *Aristeasbrief* und *Philo von Alexandrien* mit der (jüdischerseits nicht erst von ihnen angewandten) allegorischen Text-Interpretation. Zugleich wird, wie wir besonders deutlich aus *Josephus*, *Contra Apionem*, erkennen, die jüdische Religion als die älteste überhaupt angesehen, von der alle anderen Religionen sich herleiten und ihr gegenüber nur als Verdunkelung und Depravation angesehen werden können.

3.1.2 Im hellenistischen Heidentum haben jüdische Traditionen Beachtung gefunden. Die Heiligen Schriften des Judentums wurden als eine Urkunde des Monotheismus angesehen, was einer gewissen monotheistischen Tendenz, die sich auch sonst in der Spätantike beobachten läßt, entsprach. Der hohe sittliche Anspruch der Tora wurde von Heiden ebenfalls respektiert. Bekanntlich gab es nicht nur „Proselyten“ (προσήλυτοι), die sich dem Judentum anschlossen und den Erwählungsanspruch Israels akzeptierten, sondern in sehr viel größerer Zahl die sogenannten „Gottesfürchtigen“ (σεβόμενοι/φοβούμενοι τὸν θεόν), die im jüdischen Glauben eine Grundform wahrer Gottesverehrung sahen, ohne damit die Sonder-

stellung Israels anzuerkennen und sich streng an Bestimmungen der Tora zu halten; sie waren daher auch nicht in die Synagogengemeinden integriert. Es waren vor allem diese „Gottesfürchtigen“, unter denen die christliche Heidenmission ihre ersten Anhänger fand.

3.2 Im ältesten Christentum

3.2.1 Zur Geltung des Alten Testaments

3.2.1.1 Für das gesamte Urchristentum ist festzustellen, daß das Alte Testament in seiner Grundgestalt mit Tora, Propheten und Psalmen als Heilige Schrift vorausgesetzt wurde und in seiner Gültigkeit und Verbindlichkeit unbestritten war. Das ist zunächst einmal unabhängig von der Frage der Textgestalt wie auch von der Intensität und Häufigkeit der Bezugnahme auf einzelne Stellen, ebenso ist es unabhängig von einer sich durchsetzenden Um- und Neuinterpretation.

3.2.1.2 Für die Apostolischen Väter und die sonstige nachneutestamentliche Literatur ist die Gültigkeit und Verbindlichkeit des Alten Testaments ebenfalls gegeben, auch wenn bei *Ignatius von Antiochien* erstmals der Rang der alttestamentlichen Schriften gegenüber den ihm bereits bekannten urchristlichen Schriften herabgesetzt wird (vgl. IgnMagn 10,3; Phld 8,2). Umgekehrt entwickelt der *Barnabasbrief* mit Hilfe der allegorischen Methode seine Theologie so gut wie ausschließlich anhand alttestamentlicher Texte, wobei sich allerdings die Frage erhebt, ob mit einer so massiven christlichen Uminterpretation nicht die Eigenbedeutung des Alten Testaments weitgehend aufgegeben ist.

3.2.1.3 Eine Sonderstellung nimmt im 2. Jahrhundert *Marcion* ein: Für ihn ist das Evangelium die Heilsbotschaft des (bisher) fremden Gottes, der allein der wahre Gott ist. Das Alte Testament stammt von einem anderen, einem strafenden und zürnenden Gott, muß daher verworfen werden. Diese Auffassung ist in der Kirche nicht übernommen worden, das Alte Testament wurde als Voraussetzung und Grundlage der neutestamentlichen Verkündigung angesehen und respektiert.

3.2.1.4 Nicht zu übersehen ist allerdings, daß es zunehmend die Tendenz gab, bestimmte Teile des Alten Testaments preiszugeben. Das betraf nicht in erster Linie die Prophetenbücher oder die Schriften, sondern bestimmte Teile der Tora. Besonders aufschlußreich ist in dieser Hinsicht der Brief des *Ptolemäus* an Flora aus dem 2. Jahrhundert. Auch wenn er selbst, vor allem in den Rahmenstücken, eine gnostische Konzeption vertritt, ist das, was er im Mittelteil seines Briefes ausführt, wohl eine

ziemlich weit verbreitete Auffassung in der damaligen Kirche gewesen. Man unterschied verschiedene Schichten innerhalb der Tora, die einen jeweils unterschiedlichen Verbindlichkeitsgrad hatten und dementsprechend behandelt und ausgelegt werden konnten. So geht es um den Dekalog als die reine göttliche Gesetzgebung, die Jesus erfüllt hat; dann um ein von Menschen erlassenes und mit Unrecht verflochtenes Gesetz, das Jesus aufhob; und schließlich um das „Typische und Symbolische“, das ins Pneumatische und Unsichtbare übertragen werden muß. Demgegenüber ist zu beachten, daß es im Neuen Testament stets um das Alte Testament in seiner Gesamtheit geht.

3.2.2 Zur Relevanz des Alten Testaments

Neben der grundsätzlichen Frage der Geltung ist nach der sachlichen Relevanz zu fragen, und zwar zunächst unabhängig von der spezifischen Interpretation des Alten Testaments durch die frühe Christenheit.

3.2.2.1 Ein wichtiger Sachverhalt ist die mit dem Alten Testament vorgegebene Sprache und Gedankenwelt. Macht man sich die Eigenart des Denkens und Sprechens im Alten Testament im Vergleich mit der griechischen und lateinischen Sprachtradition klar, so ist unverkennbar, daß die urchristliche Verkündigung und die urchristlichen Schriften durch und durch von dieser alttestamentlichen Denk- und Sprachtradition geprägt sind. Das gilt natürlich in erster Linie für den hebräisch-aramäischen Sprachbereich, es gilt aber ebenso für den vom biblischen Denken geprägten Bereich des hellenistischen Judenchristentums, nicht zuletzt vermittelt durch die Septuaginta. Die Septuaginta ist, wie erwähnt, sehr viel mehr eine Hebraisierung der griechischen Sprache als eine Hellenisierung des Alten Testaments, auch wenn es dort deutlich erkennbare Einflüsse des griechischen Denkens gibt (vgl. nur die Wiedergabe von Ex 3,14 mit ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, „Ich bin der Seiende“). Im Urchristentum sind Adaptionen und Transformationen hellenistischer Denkweise, die auf unmittelbarer Auseinandersetzung beruhen, sekundär, sie setzten sich erst von der Mitte des 2. Jahrhunderts an in großem Umfang durch.

3.2.2.2 Von entscheidender inhaltlicher Bedeutung ist, daß es um ein und denselben Gott geht. Das wird mit einer solchen Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, daß die innere Bindung an den alttestamentlichen Gottesglauben nicht übersehen werden kann. Mit dem Glauben an den einen Gott geht es um die entscheidende Grundlage der urchristlichen Verkündigung und Theologie (vgl. § 3). Es ist daher nicht zufällig, daß das Urchristentum trotz aller Auseinandersetzungen mit Juden, die den Glauben an Jesus

Christus nicht annahm, zunächst als eine Richtung innerhalb des Judentums angesehen worden ist und sich selbst so verstanden hat. Erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. erfolgte eine konsequente Trennung.

3.2.2.3 War das Alte Testament für das Judentum die Urkunde der Erwählung, für das „gottesfürchtige“ Heidentum ein Dokument des Monotheismus, so ist es für das Christentum von Anfang an ein Zeugnis der vorangegangenen Offenbarungsgeschichte und der göttlichen Verheißung gewesen, die in Jesus Christus erfüllt ist. Es handelt sich beim Alten Testament nicht nur um die entscheidende Glaubensvoraussetzung, sondern ebenso um den vorgegebenen geschichtlichen Rahmen, innerhalb dessen Jesu Verkündigung und Wirken erfolgte. Darüber hinaus bot es die zentralen Deutekategorien an, mit deren Hilfe das, was in Jesu Geschichte geschehen ist, erfaßt und expliziert werden konnte. Jesu irdisches Wirken, sein Tod und seine Auferweckung, das Pfingstereignis und die Gewißheit des bereits angebrochenen Heils waren überhaupt nur aufgrund des Alten Testaments zu erfassen und zu beschreiben. Gerade hier sind hellenistische Vorstellungen und Begriffe sekundär; sie dienen der Weitervermittlung dessen, was grundlegend mit Hilfe der im Alten Testament verwurzelten Verheißungstradition ausgesagt worden ist.

3.2.2.4 Für die Auslegung des Alten Testaments war mit Jesu Wirken und Person ein neuer Orientierungspunkt gegeben. Zwar geht es nach wie vor um das Alte Testament als Zeugnis des Schöpferhandelns Gottes und seines Handelns in der Geschichte Israel, aber entscheidend sind nun die Elemente, die über das im Alten Testament Berichtete hinausweisen (vgl. § 4). Diese sind von dem Offenbarungshandeln Gottes in Christus her verstanden und gedeutet worden. Die alttestamentlichen Texte wurden damit in einen neuen Horizont und Bezugsrahmen hineingestellt, und ihre Interpretation wurde in gewissem Sinne von außen her geleitet. Durch das Christusgeschehen war ja der entscheidende Zugang und Schlüssel zur Schrift gegeben, so daß im Verständnis der Urgemeinde jetzt erst der volle und wahre Sinn des Alten Testaments erkannt werden konnte. Natürlich ging es um ein wechselseitiges Verhältnis, und die sachliche Zusammengehörigkeit war Voraussetzung für diesen Deutungsprozess.

3.2.2.5 Hinsichtlich des Interpretationsverfahrens bediente man sich vorgegebener hermeneutischer Modelle: Die Zuordnung unterschiedlicher Texte, die Frage nach dem Verhältnis von Verheißung und künftiger Erfüllung, die heilsgeschichtliche Periodisierung, die typologische Gegenüberstellung von Ereignissen, die Allegorisierung von Textaussagen – aber die Grundintention der Auslegung war nun eine andere und neue geworden. Das führte bei der *Interpretatio Christiana* auch zu einer teilweise sehr intensiven Umdeutung der Heiligen Schrift (vgl. § 5).

4. Der Umgang mit dem Alten Testament im Urchristentum

4.1 Zitate und Anspielungen

Die Verwendungsarten, die im Neuen Testament begegnen, sind zunächst in formaler Hinsicht zu erörtern. Das betrifft vor allem die Zitate und die eindeutigen Anspielungen auf bestimmte Textstellen. Abzusehen ist von den zahlreichen Stellen, an denen das Alte Testament als Heilige Schrift vorausgesetzt wird, ohne daß ausdrücklich zitiert oder auf einen Textzusammenhang verwiesen wird. Das gilt für Aussagen über den Glauben an den einen Gott, aber ebenso über Gottes Schöpferhandeln und sein Wirken in der Geschichte sowie über das erwartete endzeitliche Eingreifen Gottes.

4.1.1 Bezugnahme auf anerkannte Schriften

4.1.1.1 Es besteht ein deutlicher Unterschied zwischen der Bezugnahme auf alttestamentliche Schriften, die in urchristlicher Zeit bereits allgemein anerkannten waren, und auf andere Schriften und Traditionen. Ausdrücklich zitiert wird nur aus den Schriften, deren Rang unumstritten war. Neben der Tora und den (vorderen und hinteren) Propheten werden dafür nur die Psalmen und ansatzweise die Proverbien herangezogen. Soweit Texte aus den bereits offiziell anerkannten Schriften aufgegriffen werden, lassen sich folgende Verwendungsarten unterscheiden:

- Eingeführte Zitate mit einer Einleitungsformel, wobei es sich um eine weitgehend wörtliche Wiedergabe, aber bisweilen auch um Modifikationen handeln kann.

- Nicht eingeführte Zitate, die einen alttestamentlichen Text deutlich erkennen lassen, unabhängig davon, ob dieser im Wortlaut wiedergegeben ist oder bereits Spuren der Adaption erkennen läßt.

- Dazu kommen deutlich erkennbare Anspielungen auf Begebenheiten, Gestalten oder Texte der Heiligen Schrift.

4.1.1.2 Gegen die These, daß nur Texte aus den damals anerkannten Schriften zitiert worden seien, scheint die Stelle 1 Kor 2,9 zu sprechen: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν). Immerhin ist diese Aussage eingeleitet mit καθὼς γέγραπται, „wie geschrieben steht“. *Origenes* hat vermutet, es handle sich bei diesem Zitat um eine Aussage

aus der Elia-Apokalypse; sie ist aber in dem uns bekannten Text dieser Apokalypse nicht nachweisbar. Außerdem wurde dieser Zusammenhang schon von *Hieronymus* bestritten, der die Stelle als freie Wiedergabe von Jes 64,3 verstand: „Kein Ohr hat gehört, kein Auge gesehen, daß es einen Gott gibt außer dir, der denen Gutes tut, die auf ihn hoffen“. Dafür spricht in der Tat sehr viel, wenngleich der zitierte Text damit nur teilweise übereinstimmt. Paulus hat das in nachneutestamentlicher Tradition mehrfach nachweisbare Zitat offensichtlich als ein Wort aus dem Jesajabuch angesehen (vgl. *Wolfgang Schrage* z.St.). Dafür gibt es immerhin eine vergleichbare Parallele, sofern in Mk 1,2f der aus Mal 3,1 und Jes 40,3 kombinierte Text als Jesajazitat eingeführt wird. Ein ähnlicher Fall liegt in Jak 4,5f vor, wo nach der Eingangsformel, daß „die Schrift sagt“ (ἡ γραφή λέγει), dem Zitat aus Prov 3,34 LXX ein nur aus christlicher Tradition verständlicher, aber als alttestamentlich angesehener Satz vorangestellt ist: „Eifersüchtig wacht er über den Geist, den er in uns wohnen ließ [!], aber er gibt noch größere Gnade“ (πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν, μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν). Schließlich ist auf Joh 7,38 hinzuweisen, wo eine Bezugnahme auf das Motiv von dem fließenden Wasser aus Ez 47,1.8f (Joel 4,18) in freier Form aufgenommen ist.

4.1.2 Verweis auf nicht allgemein anerkannte Schriften

Soweit andere Texte herangezogen werden, fehlt die ausdrückliche Einführung als Schriftzitat. Die Stellen werden also nicht in gleicher Weise als autoritative Texte angesehen. Hier lassen sich folgende Verwendungsarten unterscheiden:

4.1.2.1 Nicht eingeführte Texte, die weitgehend mit der Textfassung einer spätalttestamentlichen oder nachalttestamentlichen Schrift übereinstimmen, sind mehrfach festzustellen.

– Deutlich ist in zahlreichen Fällen die Abhängigkeit vom Danielbuch, vor allem in Zusammenhang mit der endzeitlichen Erscheinung des Menschensohnes, wie das in Mk 13,24f parr geschieht. Gerade solche Stellen werden charakteristischerweise nie als Zitat eingeführt.

– Die Aussage über die „Höllenfahrt“ Christi in 1 Petr 3,18c–20 hat unverkennbar ihre Voraussetzung in der Henochtradition, die uns in der äthiopischen Fassung des Henochbuches in 9,10; 10,11–15 literarisch vorliegt.

– Im Judasbrief sind ebenfalls Anspielungen auf das Henochbuch enthalten (neben Texten aus der Tora, den Propheten und dem Danielbuch). So wird in Jud 4b auf Hen 48,10, in Jud 6 auf Hen 12,4; 10,6; 22,11, in

Jud 13 auf Hen 60,8; 93,3 und in Jud 14 auf Hen 1,9 Bezug genommen. Interessanterweise sind in 2 Petr 2, wo der Judasbrief in überarbeiteter Form aufgenommen ist, alle Bezugstexte aus dem Henochbuch getilgt. Der 2. Petrusbrief stammt aus einer Zeit oder einer Gemeinde, in der zwar das Danielbuch, nicht aber das Henochbuch als Heilige Schrift angesehen worden ist, worauf daher auch nicht angespielt bzw. Bezug genommen werden durfte.

4.1.2.2 Wenn man die Liste der Anspielungen im Anhang der Nestle-Aland-Ausgabe des neutestamentlichen Textes durchschaut, ist festzustellen, daß auch außerhalb von Tora, Propheten und Psalmen eine nicht geringe Zahl von anderen Textstellen auf die urchristlichen Schriften eingewirkt hat, woraus hervorgeht, daß die entsprechenden Schriften bekannt waren.

4.1.2.3 Hinzu kommen sachliche Berührungen, die nicht auf literarischer Abhängigkeit beruhen, sondern auf gemeinsame Tradition verweisen. Das betrifft besonders Berührungen mit jüdischen Texten, die erst nach den neutestamentlichen Schriften entstanden sind, wie beispielsweise das 4. Esrabuch.

4.1.3 Konsequenzen aus der Art der Schriftverwendung

4.1.3.1 Überblickt man die verschiedenen Arten der Verwendung der Tora, der Propheten und der Psalmen, so ist erkennbar, wie stark die urchristlichen Traditionen von der maßgebenden Heiligen Schrift Israels abhängig sind. Explizit oder implizit wird immer wieder darauf Bezug genommen. Inhaltlich geschieht das unter mehreren Perspektiven, wobei vor allem das frühere Gotteshandeln und das verheißene kommende Gotteshandeln eine Rolle spielten (vgl. §§ 3 und 4). Demgegenüber hat die Verwendung sonstiger Schriften und Traditionen einen untergeordneten Stellenwert, wie allein schon die Vermeidung von Zitationsformeln zeigt.

4.1.3.2 Insofern ist *Stuhlmachers* These von der „unleugbare(n) Traditionskontinuität von Altem und Neuem Testament“ (I S. 8) zu präzisieren. Natürlich ist unverkennbar, daß Schriften außerhalb der Tora, der Propheten und der Psalmen und bestimmte Auslegungstraditionen eine gewisse Bedeutung besaßen, aber dem steht die für das Urchristentum wichtige Unterscheidung zwischen einer autoritativen „Heiligen Schrift“ und anderen, nicht gleichrangigen Schriften und Traditionen gegenüber. Das betrifft auch Schriften, die später in den hebräischen Kanon aufgenommen wurden oder Bestandteil der Septuaginta geworden sind.

4.2 Unterschiedliche Intensität der Benutzung

4.2.1 Urchristliche Schrifttheologie

Bei zwei neutestamentlichen Autoren ist eine explizite Form von Schrifttheologie festzustellen. Der Verfasser des Matthäusevangeliums und der Verfasser des Hebräerbriefts haben sich als Schrifttheologen verstanden. Während der eine die Jesustradition schrifttheologisch verankert, hat der andere die christologische Thematik seines Traktats anhand der Schrift entwickelt.

4.2.1.1 Der Verfasser des Matthäusevangeliums hat die von ihm übernommene Jesusüberlieferung bewußt und deutlich erkennbar durch schrifttheologische Reflexionen ausgebaut. Zwar nimmt er dabei Ansätze auf, die ihm bereits vorgegeben waren, aber erst durch ihn haben die zahlreichen Schriftzitate ein besonderes Gewicht in seiner Darstellung erhalten. Er hat dafür eine weitgehend stereotype Einleitungsformel verwendet, die den Sachverhalt der Erfüllung früherer Verheißungen hervorhebt. Die Grundstruktur lautet: „Damit erfüllt werde, wie geschrieben steht bei ...“ (vgl. 1,22f; 2,5f.15.17; 3,3; 4,14; 8,17; 11,10; 12,17–21; 13,14f.35; 15,7–9; 21,4f; 27,9). Es wird daher von „Reflexionszitat“ gesprochen. Sehr bezeichnend ist, daß der Evangelist in 13,52 ausdrücklich von einem „Schriftgelehrten“ spricht, der „Jünger der Himmelherrschaft geworden“ ist (γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν).

4.2.1.2 Aufgrund der Eingangsthese, daß Gott „vielfach und in vielfältiger Weise einst durch die Propheten geredet hat, am letzten dieser Tage aber im Sohn“ (Hebr 1,1.2a), beginnt der Verfasser des Hebräerbriefts mit Bekenntnisaussagen über Jesus Christus (1,2b–4), um dann sofort auf alttestamentliche Texte und deren Interpretation einzugehen. Das gilt ebenso für die Aussagen über die Erhöhung Jesu und seine Stellung über die Engel (1,5–14) wie für die Aussagen über die Menschwerdung des Sohnes (2,5–18), über das wandernde Gottesvolk (3,7–4,13), über Jesus als Hohenpriester (5,5–10; 7,1–10,18), sowie für die Beispielreihe über den wahren Glauben (11,1–40). Der Autor ist ein Schriftausleger, der sein Schreiben als ein „Wort des Zuspruchs und der Ermahnung“ versteht (λόγος τῆς παρακλήσεως, 13,22).

4.2.2 Die Schrift innerhalb theologischer Reflexion

Bei Paulus, im 1. Petrusbrief und im lukanischen Doppelwerk begegnen Schriftaussagen und deren Deutung vielfach innerhalb der eigenen theologischen Argumentation.

4.2.2.1 Paulus hat zwar nicht in allen seinen Briefen die schrifttheologische Reflexion in gleicher Intensität durchgeführt (sie tritt zurück im 1. Thessalonicher-, im Philipper- und im Philemonbrief), aber sie ist ein Wesenselement seines Denkens und Argumentierens. Das zeigt sich in den beiden Korintherbriefen, im Galaterbrief und vor allem im Römerbrief. Charakteristisch für Paulus ist, daß er alttestamentliche Texte nicht als bloße Belegstellen und „Schriftbeweise“ für seine Ausführungen verwendet, sondern daß er die Texte interpretierend in seinen Gedankengang integriert. Charakteristische Beispiele dafür sind seine Argumentationen in Röm 4 oder in Röm 9–11.

4.2.2.2 Auch der Verfasser des 1. Petrusbriefs bezieht sich bei der Explikation seiner Themen immer wieder auf alttestamentliche Texte, die er aufnimmt und auslegt. Das gilt ebenso für den Abschnitt über die Heiligung und das unbefleckte Opfer Christi (1,13–21) wie über Taufe und Ekklesiologie (1,22–2,10) und über Jesus als leidenden Gottesknecht (2,20–25). Dasselbe ist festzustellen bei der Ermahnung zu rechter Verantwortung im Leben (3,8–12) und im Zusammenhang der Eschatologie (4,7–11).

4.2.2.3 Das lukanische Doppelwerk ist nicht so intensiv schrifttheologisch ausgestaltet wie das Matthäusevangelium, doch bilden auch hier die alttestamentlichen Verheißungen und ihre Erfüllung ein wesentliches Element der Darstellung. Das zeigt sich im Evangelium, angefangen von den mit alttestamentlichen Elementen durchzogenen Kindheitsgeschichten in Lk 1 und 2 über die Täufergeschichte in Lk 3 und die sogenannte Antrittspredigt Jesu in Nazaret in 4,16–21 bis zu den programmatischen Aussagen in Lk 24,25–27.44–47. Dazu kommen in der Apostelgeschichte die wiederholten Verweise auf die Schrift in den Missionspredigten Apg 2,16–21.25–36; 3,22–26; 10,43; 13,34–41; 14,15b; 17,24–27, im Bericht über den Apostelkonvent 15,15–18 und in dem wichtigen Schlußabschnitt Apg 28,25–28. Es handelt sich um eine Gesamtdarstellung, die folgerichtig anhand des Motivs der Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen durchgeführt ist.

4.2.3 Berücksichtigung schrifttheologischer Elemente

In anderen Schriften des Neuen Testaments steht zwar die schrifttheologische Argumentation nicht im Vordergrund, gleichwohl sind Elemente der Schrifttheologie aufgegriffen. Das gilt für das Markusevangelium, für das Johannesevangelium und für den Jakobusbrief.

4.2.3.1 Im Markusevangelium spielt das explizite Zitat eine geringe Rolle. Zwar hat der Evangelist mit 1,2f einen ausdrücklich als Zitat gekennzeichneten Text aus Mal 3,1; Jes 40,3 vorangestellt, auch kann er gelegentlich mit „denn es steht geschrieben“ (ὅτι γέγραπται, 14,27) ein Schriftwort einführen (vgl. auch 14,28 v.l.). Darüber hinaus kann er ganz allgemein sagen: „damit die Schriften erfüllt werden“ (ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, 14,49). In der Regel handelt es sich aber sowohl in der ihm vorgegebenen Passionsgeschichte als auch in seiner eigenen Gesamtdarstellung um eine deutlich erkennbare alttestamentliche Substruktur, die nicht in eingeführten Zitaten, sondern eher in Anspielungen erkennbar wird; immerhin bringt er als Kreuzeswort uneingeführt den Text von Ps 22,2 (Mk 15,34; vgl. 15,24).

4.2.3.2 So unabhängig und eigenständig das Johannesevangelium die christliche Botschaft entfaltet, es ist doch nicht zu übersehen, daß auch hier das Alte Testament eine wichtige Rolle spielt. Das gilt sowohl bei der Unterscheidung zwischen Mose und Christus, wie sie in 1,17 oder 6,32 vorliegt, als auch in einer bewußten Aufnahme von Schriftzitaten, wie das z.B. in 13,18; 19,24.28.36f und 20,9 geschieht. Dabei wird einerseits gesagt, daß „das Wort der Schrift nicht aufgelöst“ werden könne (οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, 10,35), andererseits werden ein Wort des Alten Testaments und ein eigenes Wort Jesu parallelisiert und damit in deutliche Beziehung gesetzt, wie aus Joh 2,17.22 oder aus 6,31.35 hervorgeht. Dabei gilt die Aussage 5,39: „Ihr erforscht die Schriften (ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς); denn ihr meint, das ewige Leben darin zu haben, doch sie sind es, die über mich Zeugnis ablegen (ἐκεῖναι εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ).“ Auch hier geht es um die Verheißungsdimension des Alten Testaments.

4.2.3.3 Im Jakobusbrief wird an einigen Stellen die Schrift ausdrücklich zitiert; das betrifft das Liebesgebot in 2,8 oder die Aussage über Abrahams Rechtfertigung in 2,23 (vgl. auch das bereits besprochene Zitat in 4,5b.6). An anderen Stellen wird ein alttestamentlicher Text ohne Einführungsformel herangezogen oder darauf angespielt, wie das in 5,4 bzw. in 5,11 geschieht.

4.2.4 Implizite Verwendung der Schrift

Es gibt mehrere Schriften im Neuen Testament, die weder zitieren noch explizit auf autoritative Schrifttexte verweisen, die aber inhaltlich unverkennbar von Schrifttradition abhängig sind, daneben auch jüngere Schriften benutzen, die (noch) nicht allgemein anerkannt waren.

4.2.4.1 Im 2. Thessalonicherbrief werden im Proömium 1,3–12 Motive aus Jes 2,10.19.21 und 66,4f.15 aufgegriffen. In dem apokalyptischen Abschnitt 2,3–12 sind es Elemente aus Ez 28,2 und Jes 11,4 sowie aus Dan 11,36.

4.2.4.2 Das Buch der Offenbarung versteht sich selbst als heilige Schrift, wie aus dem Hinweis auf die gottesdienstliche Verlesung in 1,3 und aus der Kanonisierungsformel in 22,18f hervorgeht. Abgesehen von dem umfangreichen Material aus dem Danielbuch werden Elemente aus den Visionen des Ezechiel, aus Sach 11–14 und anderen Schriften verwendet. Eine Zitierung liegt bezeichnenderweise nirgendwo vor.

4.2.4.3 Im 2. Petrusbrief werden, wie schon erwähnt, die im Judasbrief verwendeten Texte aus dem Henochbuch ausgeschieden, weil dieses nicht zu den anerkannten Schriften des Alten Testaments gehört, dagegen andere Textbezüge berücksichtigt. In 1,20f wird vor eigenmächtiger Auslegung alttestamentlicher Prophetien gewarnt; denn diese gehen zurück auf Menschen, die „in Gottes Auftrag vom heiligen Geist getrieben geredet haben“ (ὕπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἀνθρώποι).

4.2.5 Zurücktreten der Schriftbenutzung

Tritt schon in den zuletzt besprochenen Texten die explizite Bezugnahme auf alttestamentliche Texte zurück, so gilt das noch stärker für einige andere neutestamentliche Dokumente.

4.2.5.1 Außer dem Sonderfall des kurzen Philemonbriefs, bei dem es keinen Anlaß für eine Bezugnahme auf das Alte Testament gab, betrifft das zunächst einmal den Kolosser- und den Epheserbrief. Im Kolosserbrief wird außer Anspielungen in 3,1 und 3,10 das Alte Testament nicht herangezogen. Demgegenüber sind in dem davon abhängigen Epheserbrief die Schriftbezüge wieder etwas verstärkt, vor allem im paränetischen Teil (vgl. 4,25; 5,31). In Eph 4,8 wird im Blick auf himmlische Gaben ausdrücklich die Textstelle aus Ps 68,19 zitiert. Mit derselben Einleitungsformel „deshalb heißt es“ (διὸ λέγει) wird allerdings in 5,14 eine christliche Aussage eingeführt („Stehe auf, der du schläfst“). Die Gesamthematik dieser beiden deuteropaulinischen Briefe ist aber ohne die alte-

stamentliche Tradition nicht zu verstehen, wie allein die Themen der Schöpfung, des Verhältnisses von Juden und Heiden oder des eschatologischen Heils zeigen.

4.2.5.2 Auch in den Pastoralbriefen spielen Textstellen aus dem Alten Testament nur eine geringe Rolle. Gleichwohl ist erkennbar, daß die alttestamentliche Vorgeschichte und Grundlage nicht fehlen. So wird in 2 Tim 1,3–5 an die Frömmigkeit der jüdischen Vorfahren erinnert. In 2 Tim 3,15f wird ausdrücklich auf die von Kindheit an bekannten „Heiligen Schriften“ (ἱερὰ γράμματα) verwiesen und von deren Eingebung durch Gottes Geist gesprochen (πᾶσα γραφή θεόπνευστος). Die Aufforderung zur Verlesung (der Schrift) in 1 Tim 3,13 bezieht sich zweifellos auf das Alte Testament. Zitate spielen allerdings nur selten eine Rolle (vgl. 1 Tim 5,18; 2 Tim 2,19). Sonst sind erkennbare Bezüge auf Textstellen des Alten Testaments kaum vorhanden. Demgegenüber ist die eigenständige christliche Tradition im Sinn der „gesunden Lehre“ (ὕγιαίνουσα διδασκαλία) und des „anvertrauten Gutes“ (παρραθήκη) besonders hervorgehoben (vgl. 1 Tim 1,10; 6,20 u.ö.).

4.2.5.3 Am auffälligsten treten Bezugnahmen auf die Schrift in den drei Johannesbriefen zurück. Hauptthema ist das Verhältnis des durch Irrlehre angefochtenen Glaubens zur ursprünglichen christlichen Tradition, wie aus der Aussage über die „von Anfang an“ (ἀπ’ ἀρχῆς) geltende Verkündigung hervorgeht (1 Joh 3,11 u.ö.). Obwohl das Alte Testament hier an keiner Stelle zitiert wird, wird doch in 1 Joh 3,12 mit dem Hinweis auf Kain eine Schriftkenntnis vorausgesetzt. Auch werden bei dem sehr eigenständig verwendeten Antichrist-Motiv Traditionen aufgegriffen, die eine alttestamentlich-jüdische Vorgeschichte haben. Das zentrale Gebot der gegenseitigen Liebe, das als neues und zugleich altes Gebot gekennzeichnet ist (1 Joh 2,7), geht ebenfalls auf alttestamentliche Grundlage zurück, ist aber wie im Johannesevangelium als Gebot Jesu verstanden.

5. Grundsätzliches zur Heiligen Schrift Alten Testaments

5.1 Die bleibende Gültigkeit für das Judentum

Für das Judentum ist die Bibel bis heute in ihrem hebräisch-aramäischen Urtext die alleinige Grundlage der Glaubenstradition.

5.1.1 Wie in alter Zeit wird dabei zwischen der „Tora“ als Fundament, den „Propheten“ als Auslegern der Tora und den „Schriften“ als Ergänzung zu Tora und Propheten unterschieden. Nachdem Ende des 1. Jahrhunderts n.Chr. der Kanon definitiv abgegrenzt worden war und das

hellenistische Judentum im 2. Jahrhundert n. Chr. seine Bedeutung verloren hatte, galt fortan allein dieser Textbestand. Er wurde im Frühmittelalter von den Masoreten hinsichtlich der Vokalisation festgelegt. Im Gottesdienst werden aber nach wie vor unpunktete Schriftrollen verwendet.

5.1.2 Ergänzt wurde die kanonisierte Jüdische Bibel durch die rabbinische Auslegungstradition. Die Auslegung der Tora, die sogenannte Halacha, ist zuerst am Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. in der „Mischna“, dann im 5./6. Jahrhundert, ergänzt durch die sogenannte „G^mara“, in dem „Jerusalemener“ und dem (als verbindlich geltenden) „Babylonischen Talmud“ festgehalten worden. Dazu kommen für das orthodoxe Judentum noch mittelalterliche Traditionen wie z. B. der Kommentar von „Raschi“ oder der „Schulchan Aruch“. Demgegenüber haben die Traditionen der Auslegung der erzählenden Teile der Bibel in der sogenannten „Haggada“ nur untergeordnete Bedeutung erhalten. Dasselbe gilt für die „Targume“.

5.2 Die bleibende Gültigkeit für das Urchristentum

Für das Urchristentum ist ausschlaggebend, daß die Heilige Schrift Israels fundamentale Voraussetzung für Verkündigung und Wirken Jesu war und es für die nachösterliche Botschaft der Jünger geblieben ist, wie die Schriften des Neuen Testaments erkennen lassen.

5.2.1 Die Rezeption des Alten Testaments spielte in den christlichen Gemeinden von Anfang an eine entscheidende Rolle. Dabei ist von untergeordneter Bedeutung, in welcher Gestalt die Sammlung biblischer Schriften verwendet wurde. Hinsichtlich der Textfassung entspricht weder der hebräisch-aramäische Text noch der Septuagintatext der im Neuen Testament verwendeten Bibel. Der Urtext steht zwar im Hintergrund, und die Septuaginta hat sich zunehmend durchgesetzt, es gab aber noch verschiedene andere Textfassungen, die im Urchristentum neben Urtext und Septuaginta verwendet worden sind. Dasselbe gilt für den Umfang der heiligen Schriften. Den jüdischen Kanon, der erst Ende des 1. Jahrhunderts festgelegt wurde, gab es in urchristlicher Zeit noch nicht. Dieser Kanon entspricht zwar am ehesten dem Bestand der „Bibel des Urchristentums“, ist aber nicht damit identisch. Für das Urchristentum hat es im Blick auf das Alte Testament keine eindeutige formale Abgrenzung gegeben, sondern eine der damaligen jüdischen Tradition entsprechende Konvention. Inhaltlich galt jedoch das „Alte Testament“ in einem grundsätzlichen Sinn als abgeschlossen.

5.2.2 Die Intensität der Verwendung des Alten Testaments ist, wie gezeigt wurde, in den urchristlichen Schriften verschieden, aber eine im-

plizite Bezugnahme wird überall erkennbar. Die urchristlichen Texte machen deutlich, daß das Alte Testament, in welcher Gestalt auch immer, unumstrittene Grundlage gewesen ist. Es bestimmt daher entscheidend die Denkvoraussetzungen, das Vorstellungsmaterial und die wesentlichen Glaubenselemente.

5.2.3 War für das Judentum die „Heilige Schrift“ vor allem auf die Tora konzentriert, so setzte sich im Urchristentum von vornherein eine andere Gewichtung durch. Richtungweisend waren jetzt die über das Alte Testament hinausweisenden Überlieferungen, insbesondere die prophetischen Texte. So kam es bei den Aussagen über das kommende Gotteshandeln im Lichte der Gegenwart des Heils zu nicht unerheblichen Neuinterpretationen. Das Christusgeschehen wurde nicht nur im Lichte des Alten Testaments verstanden, sondern das Alte Testament wurde ebenso vom Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus her gedeutet. Bei allem Gewicht der Verheißungstexte sowohl der Tora als auch der Prophetenschriften betraf das ebenso die gesetzlichen Teile der Tora, die einer Neuinterpretation unterzogen wurde.

5.2.4 Eine erhebliche Rolle spielte sodann, daß die vom Judentum übernommene Bibel nicht die alleinige Grundlage des christlichen Glaubens geblieben ist. Trat anfangs die mündliche Proklamation der Heilsbotschaft hinzu, so wurde die urchristliche Tradition schrittweise literarisch fixiert und gesammelt, so daß es alsbald eigene heilige Schriften neben dem Alten Testament gab. Daraus hat sich dann seit dem 2. Jahrhundert ein eigener Komplex maßgebender neutestamentlicher Texte herausgebildet, der schließlich im 4. Jahrhundert als Neues Testament kanonisiert worden ist.

5.3 Die bleibende Gültigkeit in der Geschichte der Kirche

5.3.1 Die Alte Kirche hat das Alte Testament zusammen mit dem inzwischen vorliegenden Neuen Testament in Gestalt eines zweiteiligen Kanons übernommen. An der Zugehörigkeit des Alten Testaments wurde gegenüber den erwähnten Tendenzen zu dessen Preisgabe bewußt festgehalten. Beide Testamente bilden seitdem das Fundament für Verkündigung und Glaube der Kirche. Vorausgesetzt war bei der Entscheidung über den doppelten Kanon allerdings eine konsequent christologische Interpretation, wie sie sich in den ersten Jahrhunderten durchgesetzt hatte. Gleichwohl ist das Alte Testament in seiner Eigenständigkeit erhalten geblieben.

5.3.2 Wurde bei der altkirchlichen Kanonbildung die Schriftensammlung der Septuaginta übernommen, die dann auch Grundlage der lateini-

schen Bibel war, so sollte mit dem Rückgriff auf den Kanon der Jüdischen Bibel der Eigenständigkeit verstärkt Rechnung getragen werden. Indirekt spielte der Rückgriff schon bei der Vulgata-Revision des *Hieronymus* an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert eine Rolle, in den Reformationskirchen setzte er sich durch und hat inzwischen auch in der römisch-katholischen Kirche intensive Beachtung gefunden.

5.3.3 Das Alte Testament ist uns nicht bloß in der Urfassung erhalten geblieben, sondern auch in der Gestalt der Septuaginta. Diese ist nicht allein deshalb interessant, weil sie Rückschlüsse auf den hebräischen Text zuläßt oder die Geschichte und Theologie des hellenistischen Judentums erhellt, vielmehr gerade auch in ihrer Stellung als Teil des ursprünglichen christlichen Kanons, der für die griechisch-orthodoxe Kirche bis heute maßgebend ist. Beide Textfassungen des Alten Testaments sind für das Verständnis der neutestamentlichen Überlieferung und des doppelten Kanons wichtig: die Urfassung und die seit der Zeit der ältesten Kirche wirksam gewordene griechische Übersetzung der Septuaginta (vgl. *Stuhlmacher* Bd. II § 40).

6. Abschließende Überlegungen

6.1 Die Stellung des Alten Testaments in der christlichen Theologie

Das Alte Testament hat in der christlichen Theologie eine spezifische Stellung, sofern es in einer Doppelperspektive gesehen werden muß. Es gilt, die alttestamentlichen Schriften sowohl in ihrer Funktion als vorchristliches Zeugnis zu verstehen als auch in ihrer Rezeption durch die christliche Glaubenstradition.

6.1.1 Die Eigenständigkeit des Alten Testaments muß in jedem Fall respektiert werden. Diese war im Laufe der Theologiegeschichte aufgrund einer einseitig christologischen Deutung lange Zeit aus dem Blick geraten. Im Rahmen der historisch-kritischen Forschung ist sie wiederentdeckt worden, was allerdings bisweilen dazu führte, daß das Alte Testament rein religionsgeschichtlich beurteilt und vom Neuen Testament weitgehend abgetrennt worden ist. Es ist jedoch Aufgabe der alttestamentlichen Exegese, die Schriften der Bibel so zu interpretieren, daß bei aller Berücksichtigung des vorchristlichen Charakters die Bedeutung und Offenheit für zukünftiges Gotteshandeln erkennbar bleibt.

6.1.2 Demgegenüber hat die neutestamentliche Exegese die Rückbindung an das Alte Testament sichtbar zu machen und dabei dessen implizite Verweiskfunktion auf die urchristliche Überlieferung zu bedenken. Vor

allem gilt es, die neugewonnenen Perspektiven aufgrund der eschatologischen Heilsbotschaft aufzuzeigen und anhand der vielfältigen urchristlichen Überlieferung die Grundprobleme einer christlichen Interpretation des Alten Testaments herauszuarbeiten.

6.2 Die Bedeutung des zweiteiligen christlichen Kanons

Zu den grundlegenden Aufgaben der christlichen Theologie gehört eine Besinnung auf Eigenart und Bedeutung der Heiligen Schrift in Gestalt des zweiteiligen Kanons. Es gilt, die Korrelation von Altem und Neuem Testament genauer zu bestimmen. Für die christliche Tradition ist die Zusammengehörigkeit der beiden Testamente unaufgebbar. Entscheidend ist die Wechselwirkung, bei der das Christusgeschehen im Lichte des Alten Testaments gesehen und das Alte Testament im Lichte des Christusgeschehens verstanden wird.

6.2.1 In den beiden Schriftensammlungen des Alten und des Neuen Testaments ist festgehalten worden, was sich in der gottesdienstlichen Praxis bewährt und durchgesetzt hatte. Das waren im Blick auf das Alte Testament jene Schriftkomplexe, die in urchristlicher Zeit weitgehend in Geltung waren, und es waren im Blick auf das Neue Testament die Schriften der apostolischen und frühnachapostolischen Zeit, in denen sich zusammen mit der Jesusüberlieferung das ursprüngliche christliche Zeugnis niedergeschlagen hat. Auch wenn für die Urchristenheit in beiden Fällen noch keine förmliche Kanonisierung vorlag, ist mit dieser nur offiziell anerkannt worden, was bereits in Geltung stand.

6.2.2 War das Alte Testament die „Bibel des Urchristentums“, so ist das Neue Testament dessen Korrelat geworden angesichts der Heilsereignisse, die mit Jesu Person und Geschichte sowie mit seiner Auferstehung und der Geistverleihung verbunden sind. Die innere Zusammengehörigkeit zeigt sich in der Rezeption der entscheidenden Glaubenserkenntnisse des alten Bundes durch das älteste Christentum.

6.2.3 Christliche Verkündigung, christlichen Glauben und christliche Gemeinschaft gibt es nicht anders als aufgrund des Zeugnisses der zweiteiligen Heiligen Schrift. Alle Heils- und Glaubenserfahrung ist zurückbezogen auf das ursprüngliche Zeugnis, das als solches jeweils neue und aktuell relevante Verkündigung freisetzt. Damit wird die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der christlichen Botschaft nicht negiert, wohl aber die bleibend richtungweisende Funktion des fundamentalen Zeugnisses hervorgehoben. Ist christliche Theologie eine biblisch begründete und biblisch orientierte Theologie, so bedarf sie der ständigen Beschäfti-

gung mit den Problemen des doppelten Kanons Alten und Neuen Testaments und deren Auslegung. Das ist nicht im Sinne eines engen Biblizismus zu verstehen, sondern in Gestalt einer reflektierten Rückbindung an die Grundaussagen der Bibel.

§ 3 Das Alte Testament als Zeugnis früheren Gotteshandelns

1. Das Bekenntnis zu dem einen Gott

Nach dem Selbstverständnis des Alten Testaments offenbarte sich Gott den Erzvätern, er offenbarte sich Mose und offenbarte sich vielfältig durch die Propheten. Im Sinn der Endgestalt der Tora ist der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ derselbe Gott, der Mose am Sinai seinen Namen „Jahwe“ kundgetan hat. Das Volk Israel bekannte sich zu diesem Gott als dem alleinigen Gott und dem Schöpfer Himmels und der Erde. Das ist unumstößliche Grundlage auch für das Neue Testament. Mit dem Bekenntnis zu dem einen Gott verbindet sich hier der Rückblick auf das frühere Gotteshandeln, mit dem das angebrochene endzeitliche Handeln Gottes in Relation steht.

1.1 Das Sch^ema Jisrael

1.1.1 Das „Sch^ema Jisrael“ ist zum Grundbekenntnis Israels geworden. Beim Vergleich von Dtn 6,4 mit Jos 24,17 ist noch deutlich die Vorgesichte zu erkennen: יהוה אלהינו „Jahwe ist unser Gott“, wurde erweitert zu שמע ישראל יהוה אחד יהוה אחד יהוה אחד „Höre Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einer“. Das wurde zunächst henotheistisch verstanden: „Jahwe ist allein (unser) Gott“, spätestens seit Deuterocesaja aber monotheistisch interpretiert: „Jahwe ist der eine, der alleinige Gott“. In der Septuaginta lautet dieser Text infolge der inzwischen üblichen Vermeidung des Gottesnamens: ἀκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν, κύριος εἷς ἐστίν, „Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist ein einziger“. Das wurde im hellenistischen Bereich konsequent als Ausdruck des Monotheismus verstanden, und für das hellenistische Judentum war κύριος ὁ θεός, „Herr, Gott“, die maßgebende Bezeichnung für den einen und wahren Gott.

1.1.2 Das Sch^ema Jisrael wird in der Fassung der Septuaginta nur an einer Stelle im Neuen Testament ausdrücklich zitiert, wohl aber der Sache

nach überall vorausgesetzt. Aufschlußreich ist, daß Dtn 6,4 zusammen mit Dtn 6,5 und Lev 19,18 in jener Fassung des Gesprächs über das Doppelgebot der Liebe zitiert wird, die am stärksten hellenistisch-jüdische Einflüsse zeigt, nämlich in Mk 12,28–34 (dort V.29b). Demgegenüber enthalten die Parallel-Fassungen bei Matthäus und Lukas dieses Bekenntnis nicht, sondern beschränken sich auf die beiden Liebesgebote (Dtn 6,5 und Lev 19,18). Daran wird erkennbar, daß für eine im Rahmen des Judentums ausgebildete Tradition das Grundbekenntnis so selbstverständlich war, daß es nicht erwähnt werden mußte, während in heidnischer Umwelt Dtn 6,4 mitzitiert worden ist (vgl. auch Dtn 4,35).

1.2 Die ΕΙΣ-ΘΕΟΣ-Akklamation

Akklationen haben in der Antike den Charakter rechtsgültiger Anerkennung. Sie spielen auch im Neuen Testament eine wichtige Rolle (vgl. *Erik Peterson*). Eine spezielle Funktion hat dabei die Akklamation εἷς θεός.

1.2.1 Im Neuen Testament begegnet statt der Zitation von Dtn 6,4 mehrfach die akklamatorische Formel εἷς θεός, „ein Gott“, im Sinn der Einzigkeit Gottes. So in 1 Kor 8,6a; Eph 4,5a; 1 Tim 2,5; Jak 2,19. Diese akklamatorische Fassung ist an einigen Stellen erweitert und christologisch ergänzt worden. So heißt es in 1 Kor 8,6 einerseits „ein Gott, der Vater, aus dem alles ist und wir auf ihn hin“, andererseits „und ein Herr Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn“ (vgl. bereits 8,4). In Eph 4,6 lautet der erweiterte Text: „Ein Gott und Vater aller, der über allem ist und durch alle und in allen“; vorangestellt ist in V.5: „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (zu 4,6 vgl. Apg 17,28). In 1 Tim 2,5 ist „ein Gott“ ergänzt durch „ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus“.

1.2.2 Daß das Schḡma bzw. die verkürzte akklamatorische Formel εἷς θεός im Hintergrund der urchristlichen Tradition steht, wird an anderen Stellen ebenfalls deutlich: So ist in Mk 2,7 par davon die Rede, daß niemand Sünden vergeben könne, „außer der eine Gott“ (εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, dagegen Lk 5,21: εἰ μὴ ὁ μόνος ὁ θεός, während der Judenchrist Matthäus in 9,3 diese Wendung als selbstverständlich ausläßt und sich auf das οὗτος βλασφημεῖ, „dieser lästert“, beschränkt). Im Gespräch Jesu mit dem reichen Jüngling wird Mk 10,18 formuliert: „Niemand ist gut, außer der eine Gott“ (οὐδεὶς ἀγαθός εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, Lk 18,19 ebenso; Mt 19,17 hat dagegen „einer ist der Gute“, εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός). Weiter ist auf Röm 3,30 und auf Gal 3,20 hinzuweisen. In diesen Zusammenhang gehört

ferner Joh 17,3 „der eine wahre Gott“ (ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, vgl. 1 Joh 5,20 und dazu Joh 3,33; Röm 3,4). Die im Sinn der Ausschließlichkeit verstandene Wendung „der lebendige Gott“ ist hier ebenfalls zu erwähnen (ὁ θεὸς ὁ ζῶν Mt 16,16; vgl. Joh 6,57; 1 Thess 1,9 u.ö.).

1.3 Die Nichtigkeit der Götzen

1.3.1 Mit der monotheistischen Grundhaltung korrespondiert im Alten Testament die Polemik gegen fremde Götter und die Aussage über die Nichtigkeit der Götzen. Besonders bei Deuteronesaja ist in 40,12–26 und 44,6–20 die Nichtigkeit der Götzen zum Ausdruck gebracht worden, und in Ps 96,5 wird für sie die Bezeichnung „Nichtse“ (כִּי לֹא־יִהְיֶה) verwendet.

1.3.2 Im Neuen Testament wird mehrfach von Götzen und von Götzendienst (εἰδῶλα, εἰδωλολατρία) gesprochen, ebenso von gottfeindlichen Mächten; aber es ist auffallend, daß nur an wenigen Stellen dabei von „Göttern“ (θεοί) die Rede ist.

1.3.2.1 In der Apostelgeschichte wird in Apg 7,40.43 auf den Götzendienst Israels in der Wüstenzeit Bezug genommen, in 12,22f auf die Vergöttlichung des Herodes; in 19,23–40 ist die Rede von der „großen Göttin Artemis“ (μεγάλη θεὰ Ἄρτεμις, V.27, vgl. die Akklamation V.28.34). Hinzu kommen die beiden Stellen, wo die Bewohner von Lystra Barnabas und Paulus als „Götter“ bzw. Paulus allein als „Gott“ verehren wollen (14,11 und 28,6). Der „unbekannte Gott“ (ἄγνωστος θεός) der Athener, auf den Paulus in der Areopag-Rede Apg 17,25.29 Bezug nimmt, ist für ihn natürlich der eine wahre Gott.

1.3.2.2 Hinzu kommen einige Stellen in den Briefen des Paulus. Er spricht in 2 Kor 4,4 vom „Gott dieses Äons“ (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου) und in Gal 4,8 von den „Göttern, die ihrer Natur nach keine sind“ (οἱ φύσει μὴ ὄντες θεοί). In 1 Kor 8,4f heißt es: „Wir wissen, daß es keinen Götzen gibt in der Welt und keinen Gott außer dem einen; denn selbst wenn es im Himmel oder auf der Erde sogenannte Götter gibt – und solche Götter und Herren gibt es viele –, so gibt es für uns nur den einen Gott, den Vater ...“ (οἰδαμεν ὅτι οὐδὲν εἰδῶλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς· καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ ...).

1.3.3 Die Verehrung anderer Götter steht in Zusammenhang mit der menschlichen Sünde. In Röm 1,23.25 formuliert Paulus, daß die Menschen die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in Bilder von irdischen Wesen verwandelt haben, und daß „sie dem Geschöpf anstelle des Schöp-

fers gedient haben“ (ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα). Dem entspricht die Aussage in Apg 17,29, daß wir nicht meinen dürfen, „das Göttliche (τὸ θεῖον) sei wie ein goldenes oder silbernes oder steinernes Gebilde menschlicher Kunst und Erfindung“. Gott wohnt daher nach Apg 17,24 auch nicht „in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind“ (vgl. Apg 7,48–50 im Anschluß an 1 Kön 8); daneben wird in 17,25 das aus dem aufgeklärten Hellenismus stammende Motiv von der Bedürfnislosigkeit Gottes aufgegriffen. Der wahre Gott darf nicht wie Götzen verehrt werden.

1.4 Die Gottesbezeichnungen der Bibel

1.4.1 Gottesbezeichnungen im Alten Testament

1.4.1.1 Für das Alte Testament spielt der Name Gottes eine entscheidende Rolle. Dabei steht der Name „Jahwe“ im Zentrum (יהוה). Dieser Name kennzeichnet nach der Aussage Ex 3,14 „Ich werde sein, der ich sein werde“ (יהוה אֱשֶׁר יהוה אֱשֶׁר) sowohl die Freiheit und Unverfügbarkeit Gottes als auch seinen Selbsterweis und seine Nähe. Die schwer übersetzbare Wendung hat eine Gegenwarts- wie eine Zukunftskomponente, Jahwe ist der sich Kundgebende und der Kommende. So kann auch übersetzt werden: „Ich werde (stets) derjenige sein, der ich (für euch) bin“. Der Jahwe-Name wurde später vermieden. Ausschlaggebend war dabei, daß zu dem einen Gott, wie er seit Deuterojesaja verehrt wurde, kein Name paßt. Daher durfte er nicht mehr ausgesprochen werden. Unter den zahlreichen Ersatznamen hat sich vor allem יהוה, „Herr“, durchgesetzt, was dann in der Septuaginta zu der konsequenten Wiedergabe des Jahwe-Namens mit „Kyrios“ geführt hat. Im Neuen Testament ist trotz der christologischen Verwendung der Bezeichnung κύριος an vielen Stellen κύριος als Gottesname vorausgesetzt (vgl. Konkordanz).

1.4.1.2 Die Appellative אלהים und יהוה אלהים kommen im Alten Testament in den verschiedensten Verwendungsarten vor, auch für fremde Gottheiten, sind aber schrittweise zur Bezeichnung des einen Gottes Israels geworden. Eine spezifisch israelitische Verwendung zeichnet sich in älterer Tradition an drei Stellen ab:

- In der „Selbstvorstellungsformel“: „Ich bin Jahwe, dein/euer Gott“, also in eindeutiger Verbindung mit dem Jahwe-Namen (vgl. z.B. Dtn 5,6a).
- In der „Bundesformel“: „Ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein“, d.h. in dem wechselseitigen Verhältnis von Gott und Volk (vgl. Lev 26,12; Jer 24,7 u.ö.)

– In der Verkündigung Deuterocesajas: „Ich bin Gott und sonst niemand“ (vgl. 45,5; 46,9; vgl. Dtn 4,35).

1.4.1.3 Unverkennbar ist, daß der Gottesname יהוה im Alten Testament dominiert und daß mehrheitlich die Gattungsbezeichnungen אלהים/יהוה für den Gott Israels in Zusammenhang mit diesem Namen stehen. Parallel dazu begegnen die Genitivverbindungen „Gott Abrahams“, „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ und „Gott Israels“. Daneben gibt es aber auch Schichten, in denen אלהים ohne Zusatz überwiegend oder fast ausschließlich für den Gott Israels gebraucht wird, so beim sogenannten Elohisten, in der Priesterschrift, in den Psalmen 42–83, in Qohelet und in Teilen des Hiobbuches. Gleichwohl ist durch den jeweiligen Gesamtkontext die Identität mit Jahwe klar zum Ausdruck gebracht. Daß später nicht nur der Jahwe-Name, sondern in bestimmten Fällen auch die Gottesbezeichnung vermieden wurde, zeigen im Neuen Testament Umschreibung wie „Herrschaft der Himmel“ (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) bei Matthäus oder die Wendung „sitzend zur Rechten der Kraft“ (ἐκ δεξιῶν καθήμενος τῆς δυνάμεως) in Mk 14,62.

1.4.2 Gottesbezeichnungen im Neuen Testament

Neben der vor allem in Schriftziten vorkommenden Gottesbezeichnung κύριος begegnet im Neuen Testament die Bezeichnung ὁ θεός consequent für den einen wahren Gott.

1.4.2.1 Das ist keineswegs selbstverständlich; denn θεός ist im Griechischen ein Appellativum und damit Gattungsbezeichnung. Daß in Analogie zu אלהים der eine wahre Gott gemeint ist, wird in der Regel nicht expressis verbis zum Ausdruck gebracht. „Gott“ wird ganz selbstverständlich mit dem Gott des Alten Testaments identifiziert. Das ist umso überraschender, wenn man berücksichtigt, daß die uns überlieferten Schriften des Neu Testaments in heidnischer Umwelt entstanden sind und dort verwendet wurden. Hier zeigt sich erneut, wie eng das Neue Testament an das Alte gebunden ist und sowohl sprachlich wie inhaltlich von der alttestamentlich-jüdischen Tradition herkommt.

1.4.2.2 Wurde die Bezeichnung „Gott“ für den einen wahren Gott aus alttestamentlich-jüdischer Tradition übernommen, so liegt eine spezifisch christliche Gottesbezeichnung dort vor, wo Gott als „Vater“ (πατήρ) bezeichnet worden ist. Die Vaterbezeichnung Gottes begegnet zwar bereits im Alten Testament, entweder im Blick auf das Volk oder im Blick auf den erwählten König, sie erhielt aber einen anderen Stellenwert im Zusammenhang mit dem Christusbekenntnis. Es geht nun eindeutig um

den „Vater Jesu Christi“. Die Voraussetzungen zu diesem spezifischen Gebrauch liegen zweifellos in der Abba-Anrede Jesu (vgl. auch die häufige Formulierung „mein Vater“ im Johannesevangelium). Es handelt sich um eine weitreichende christologische Neuinterpretation und eine nicht unerhebliche Transformation des Gottesverständnisses. Gott wird jetzt in seiner Bindung an die Person Jesu Christi verstanden, den er beauftragt und bevollmächtigt hat und durch den er handelt. Die Vaterbezeichnung Gottes ist zu einem festen Element der urchristlichen Bekenntnistradition geworden, wie allein schon 1 Kor 8,6 zeigt: „Ein Gott, der Vater“ (εἷς θεὸς ὁ πατήρ). Entsprechend wird dann auch in zahllosen Fällen von Gott als Vater gesprochen. Dazu gehört umgekehrt die Bezeichnung Jesu als „Sohn“ bzw. „Sohn Gottes“, aber auch die Übertragung der Bezeichnung κύριος auf den auferstandenen und erhöhten Christus, die nach Phil 2,9–11 durch Gott selbst vollzogen worden ist; die Kyrios-Akklamation der Mächte gilt dort dem Erhöhten, geschieht aber „zur Verherrlichung Gottes des Vaters“ (εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς). Wie bereits in der Verkündigung Jesu ist Gott als Vater Jesu zugleich der Vater aller Glaubenden, „unser Vater“ (vgl. die Segensworte in den Briefeingängen, z.B. Röm 1,7b)

1.4.2.3 „Definitionen“ des Gottesbegriffs oder abstrakte Aussagen über das „Wesen“ Gottes, das heißt über Gott in seiner Aseitität, gibt es in der Bibel nicht.

1.4.2.3.1 Für alttestamentliches Denken ist in Ex 3,14 das Äußerste gesagt: das „Sein“ Gottes ist sein unverfügbares „Da-Sein“ und sein immer neues Handeln. Insofern wird auch nur über seine Funktionen gesprochen: Er ist es, der Himmel und Erde geschaffen hat, er ist der Herr über alle Mächte, er hat Israel erwählt und sich offenbart, er ist für sein Volk da. Allerdings ist in der Septuaginta eine Verschiebung erfolgt, wenn es dort in Ex 3,14 heißt: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, „ich bin der (ewig) Seiende“. Damit ist eine griechische Wesensbestimmung aufgenommen worden.

1.4.2.3.2 Wenn im Neuen Testament Aussagen begegnen, die formal den Charakter einer Definition haben, wie das bei den johanneischen Formulierungen „Gott ist Liebe“, „Gott ist Licht“, „Gott ist Geist“ (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, ὁ θεὸς φῶς ἐστίν, πνεῦμα ὁ θεός, 1 Joh 4,8; 1 Joh 1,5b; Joh 4,24) der Fall ist, dann sind damit nicht Aussagen über sein Wesen, sondern Aussagen über sein Wirken gemacht: Es geht um seine Liebestat, um sein die Welt erhellendes Licht, um die Kraft seines Geistes. Erst recht gilt dies für Wendungen wie „Vater der Barmherzigkeit und Gott allen Trostes“ (2 Kor 1,3) oder „Gott aller Gnade“ (1 Petr 5,10). Analog ist die Bezeichnung „Gott des Friedens“ zu verstehen (2 Kor 13,11; 1 Thess 5,23). Von Paulus kann auch noch ausdrücklich verneint werden, daß Gott ein „Gott der Unordnung“ sei (1 Kor 14,33).

1.4.2.3 Wenn in der Offenbarung des Johannes in Weiterführung von Ex 3,14 gesagt wird: „der ist und der war und der kommt“ (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, Offb 1,8; in 4,8b in Verbindung mit dem dreifachen „Heilig“), dann wird durch das Nebeneinander der Aussagen auf Gottes vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges Handeln hingewiesen, wie das analog für die Bezeichnung „Ich bin das Alpha und das Omega“ gilt (ἐγὼ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, Offb 1,8). Man braucht nur die „Würdig“-Rufe zu vergleichen (ἄξιος εἶ κτλ., vgl. 4,11; 5,9f.12), um zu sehen, daß es sich an den genannten Stellen nicht um abstrakte Wesensbestimmungen, sondern um Kennzeichnungen des Wirkens Gottes handelt. Entscheidend ist, daß sein Handeln bei der Schöpfung, bei der Offenbarung in der Geschichte und bei der Vollendung eine innere Einheit darstellt.

1.4.2.4 Die Eigenart dieser Aussagen verdient Beachtung. Bei ihnen wird im Blick auf die Gottesvorstellung der Unterschied des biblischen Denkens gegenüber dem griechischen Denken besonders deutlich: Es geht nicht um Wesensaussagen im Sinn des absoluten Seins, sondern um Aussagen über den handelnden, den sich offenbarenden und den kommenden Gott.

2. Das Schöpferhandeln Gottes

Daß der eine und wahre Gott des Alten Testamentes der Schöpfer der Welt ist, wird im Neuen Testament in zahlreichen Fällen ausdrücklich gesagt, ist aber oft auch ebenso selbstverständlich vorausgesetzt wie das Gottsein des einen Gottes. Die Bezeichnung ὁ κτίστης begegnet nur in 1 Petr 4,19, mehrfach ist aber ὁ κτίσας für „der Schöpfer“ gebraucht, wie Röm 1,25; Eph 3,9; Kol 3,10 zeigen. In der Regel wird das Schöpferhandeln verbal mit κτίζειν oder mit ποιεῖν zum Ausdruck gebracht.

2.1 Die Erschaffung der Welt

2.1.1 Der Akt der Schöpfung bzw. der Anfang der Schöpfungswirklichkeit wird mehrfach erwähnt, entweder mit der Formel „seit Anfang der Schöpfung“ (ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως, Mk 10,6 parr; in 13,19 parr ergänzt mit ἦν ἔκτισεν ὁ θεός; vgl. Mt 13,35; 2 Petr 3,4), oder „seit Erschaffung der Welt“ (ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, Mt 25,34; Lk 11,50; Hebr 4,3; 9,26; Offb 13,8; 17,8) bzw. „seit der Schöpfung der Welt“ (ἀπὸ κτίσεως κόσμου, Röm 1,20). Dazu kommen die Wendungen „vor Erschaffung der Welt“ (πρὸ καταβολῆς κόσμου, Eph 1,4; 1 Petr 1,20) und „bevor es die Welt gab“ (πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, Joh 17,5).

2.1.2 Eine singuläre, aber zweifellos wichtige und beachtenswerte Aussage liegt in Röm 4,17 vor, wo von Gott als Schöpfer gesagt ist: ὁ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, „der das Nichtseiende ins Sein ruft“. Paulus greift dabei eine jüdische Bekenntnisaussage über die *creatio ex nihilo* auf.

2.1.2.1 Der Gedanke einer Schöpfung aus dem Nichts ist in der Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift in Gen 1 vorbereitet, aber weder hier noch in Jes 48,13; Sap 11,17.25 klar zum Ausdruck gebracht. Erst in 2 Makk 7,28 ist diese Auffassung deutlich ausgesprochen, wo es heißt: „Schau an den Himmel und die Erde und alles, was darin zu sehen ist, um zu erkennen, daß Gott sie nicht aus Seiendem erschaffen hat“ (... γυνῶναι, ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός). Zweifellos liegt dies in der Konsequenz des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, aber es setzt andererseits auch die griechische Vorstellung von Seiendem und Nichtseiendem voraus. In Röm 4,17 ist mit ὁ καλῶν („der Hervorrufende“) ein eindeutiger Zusammenhang mit der biblischen Schöpfungsauffassung hergestellt. Beachtenswert ist, daß diese Auffassung vom Schöpferhandeln Gottes in urchristlicher Zeit voll ausgeprägt vorliegt (vgl. noch syrBar 48,8, ca. 100 n. Chr.). Sicher darf man das nicht ohne weiteres für sämtliche neutestamentlichen Schöpfungsaussagen voraussetzen, doch stehen zweifellos alle unter der Prämisse von Gen 1.

2.1.2.2 Die *creatio ex nihilo* steht in Röm 4,17 ebenso wie in 2 Makk 7,28 in unmittelbarer Parallele zu der Auferweckung der Toten durch Gott (vgl. Röm 4,24f, wo Paulus die vorangegangene allgemeine Aussage über die Auferweckung der Toten christologisch interpretiert). Die Gedanken der Schöpfung und der Neuschöpfung korrespondieren miteinander. Auch wenn die Auffassung von der Schöpfung aus dem Nichts in Verbindung mit dem Gedanken der Neuschöpfung nur an dieser einen Stelle des Neuen Testaments begegnet, ist sie doch in ihrer Bedeutung für die Schöpfungsaussagen nicht zu übersehen, weil das so verstandene Schöpfungsgeschehen letztlich allein dem biblischen Gottesgedanken entspricht.

2.1.3 Daß Gott der Schöpfer des Alls ist, wird in anderen formelhaften Wendungen, oft in Gestalt von Relativ- oder Partizipialsätzen, ebenfalls zum Ausdruck gebracht. So heißt es in Offb 10,6: „der geschaffen hat den Himmel und was darin ist, die Erde und was darin ist und das Meer und was darin ist“ (ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ). Damit korrespondiert die akklamatorische Aussage von Offb 4,11b: „du hast alle Dinge erschaffen, und durch deinen Willen waren sie da und wurden erschaffen“ (σὺ ἔκτισας τὰ πάντα καὶ διὰ τὸ θέλημα σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν). Hinzu kommen Wendungen, in denen in alttestamentlicher Redeweise

gesagt wird: „der Himmel und Erde gemacht hat“ (ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν), vgl. Apg 4,24; 14,15; Offb 14,7, auch Hebr 1,10 (Zitat aus Ps 101,26). Hierhin gehört ferner die Rede von Gott als dem „Allmächtigen“ (ὁ παντοκράτωρ, Offb 1,8; 4,8 u.ö.); es handelt sich um eine schon in der Septuaginta für „Jahwe Zebaoth“ gebrauchte Gottesbezeichnung, die der doxologischen Aussage „sein ist die Macht in Ewigkeit“ (1 Petr 5,11) entspricht. Hinzu kam die aus dem Hellenismus übernommene, ursprünglich pantheistisch verstandene Formel, die in Röm 11,36 zitiert wird: „aus ihm und durch ihn und auf ihn hin sind alle Dinge“ (ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα); sie wird aber unter Voraussetzung des biblischen Schöpfungsgedankens verstanden. In 1 Kor 8,6a.b sind die Einzelelemente dieser Formel auf Gott und den Schöpfungsmittler verteilt (ἐξ αὐτοῦ und εἰς αὐτόν ist auf Gott, δι’ αὐτοῦ auf Christus bezogen).

2.1.4 Neben solchem formelhaften Gebrauch wird das Schöpferhandeln Gottes an einigen Stellen des Neuen Testaments ausdrücklich thematisiert. Erwähnt seien die Aussagen in Mt 6,25–34 oder Mk 10,6–8 sowie die beiden Missionsreden des Paulus vor Heiden in Apg 14,15–17 und 17,22–30. Hinsichtlich der Rezeption des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens besteht jedenfalls eine fundamentale Gemeinsamkeit aller neutestamentlichen Schriften. Das gilt auch dort, wo der Schöpfungsglaube nicht ausdrücklich berücksichtigt wird.

2.1.5 Eine für das Urchristentum wesentliche Modifikation des Glaubens an das Schöpferhandeln Gottes ergab sich allerdings in Texten, in denen von der Schöpfungsmittlerschaft des präexistenten Christus die Rede ist, wie das in Joh 1,3.10; 1 Kor 8,6b; Kol 1,15–17; Hebr 1,2; 1 Petr 1,20 und Offb 3,14 der Fall ist. Auf dieses Problem ist an anderer Stelle zurückzukommen (vgl §§ 6+8).

2.2 Die geschaffene Wirklichkeit

2.2.1 Hinsichtlich der von Gott geschaffenen Wirklichkeit besteht ebenfalls eine weitreichende Gemeinsamkeit der neutestamentlichen Schriften. Dafür tauchen unterschiedliche Bezeichnungen auf. Neben den alttestamentlichen Wendungen „Himmel und Erde“, „Himmel und Erde und Meer und alles in ihnen“, „das All“ begegnen die Begriffe „Schöpfung“ und „Kosmos“.

2.2.1.1 Der Charakter der Welt als der von Gott geschaffenen Wirklichkeit wird dort prägnant hervorgehoben, wo von „Schöpfung“ (κτίσις) die Rede ist. Damit kann die gesamte Schöpfungswirklichkeit bezeichnet sein (Röm 1,25; 8,19–22; Hebr 9,11) oder speziell die Menschheit bzw. eine

menschliche Ordnung (vgl. Mk 16,15b; Kol 1,23; Hebr 4,13; ἀνθρωπίνῃ κτίσει, 1 Petr 2,13), bisweilen auch ein einzelnes Geschöpf (so z.B. Röm 8,39). In 1 Tim 4,4; Jak 1,18 und Offb 5,13; 8,9 wird dagegen das einzelne Geschöpf mit κτίσμα bezeichnet. Der geschaffenen irdischen Wirklichkeit steht in 2 Kor 5,17; Gal 6,15 die καινὴ κτίσις, die „neue Schöpfung“, gegenüber (vgl. Offb 21,5).

2.2.1.2 An vielen Stellen wird statt „Schöpfung“ der griechische Begriff κόσμος, „Welt“, zur Bezeichnung der von Gott geschaffenen und getragenen Weltwirklichkeit gebraucht. Da der Begriff κτίσις die Doppelbedeutung von „Erschaffung“ und „Schöpfung“ (Erschaffenem) hat, kann Paulus in Röm 1,20 die beiden Begriffe miteinander verbinden, spricht daher von der „Erschaffung der Welt“ (κτίσις κόσμου). In Apg 17,24 ist in einer vom Diasporajudentum abhängigen Weise von Gott gesprochen, „der die Welt geschaffen hat und alles in ihr“ (ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ). Wie bei κτίσις wird mit κόσμος die Gesamtwirklichkeit bezeichnet (so Mk 8,36 parr; Mk 16,15a; Joh 1,9f; 1 Kor 5,10; 8,4; 1 Tim 1,15; Hebr 10,5). Mehrheitlich wird aber gerade mit „Kosmos“ die Menschenwelt bezeichnet (vgl. z.B. Mk 14,9; Mt 26,13; Joh 3,16; 4,42; Röm 1,8; 1 Kor 1,20f.27f; 2 Kor 5,19; 1 Tim 3,16). Auf die Geschöpflichkeit des Menschen wird an etlichen Stellen unter Rückgriff auf Gen 1,27; 2,7 hingewiesen (vgl. Mk 10,6 par; 1 Kor 6,16). Dabei spielt dann auch die menschliche Sünde eine Rolle, weswegen häufig mit negativer Zuspitzung die Wendung „diese Welt“ (ὁ κόσμος οὗτος) in Parallele zu „dieser Äon“ (ὁ αἰὼν οὗτος) verwendet wird; auch der Begriff κόσμος selbst kann diese Bedeutung annehmen, vor allem im Johannesevangelium.

2.2.2 Das weitergehende Handeln Gottes in der Schöpfungswirklichkeit ist in Jesu Wachstumsgleichnissen oder in einer Aussage wie Mt 5,45, daß Gott die Sonne aufgehen läßt über Bösen und Guten und regnen läßt über Gerechten und Ungerechten, vorausgesetzt (vgl. Jak 5,7). Ausdrücklich erwähnt wird die *creatio continua* in den beiden Missionsreden des Paulus vor Heiden Apg 14,15–17 und Apg 17,22–31. In der ersten dieser Reden wird gesagt, daß der „lebendige Gott“ (θεὸς ζῶν), der Himmel, Erde, Meer und alles, was darinnen ist, geschaffen hat, sich „nicht unbezeugt gelassen hat“ (οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφήκεν), sondern „Gutes tat“ (ἀγαθοῦργῶν), indem er Regen, fruchtbare Zeiten und Nahrung gegeben hat. In der Areopagrede wird der in Athen mit einem Altar verehrte „unbekannte Gott“ (ἄγνωστος θεός, Apg 17,23) als der eine Gott und Schöpfer des Himmels und der Erde verkündigt, der aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen und bestimmte Zeiten und Grenzen für deren Wohnsitze festgelegt hat. Auf das

Motiv der weitergehenden Schöpfung wird ebenso in der formelhaften Wendung 1 Tim 6,13 Bezug genommen: „der alles mit Leben erfüllt“ (ὁ ζωογονῶν τὰ πάντα). Christologisch modifiziert begegnet das Motiv in Kol 1,17b und Hebr 1,3b.

2.2.3 Zur geschaffenen Welt gehört die Zeitlichkeit und die Vergänglichkeit. Auch das ist wieder ein mit dem Alten Testament gemeinsamer Grundgedanke. Die geschaffene Wirklichkeit hat einen Anfang und wird entsprechend auch ein Ende haben. Im Zusammenhang mit der eschatologischen Thematik tritt das im Neuen Testament verstärkt hervor; besonders die apokalyptisch geprägten Texte des Neuen Testaments wie Mk 13 parr, 2 Thess 2 und die Johannesoffenbarung unterstreichen dies mit allem Nachdruck und der nötigen Anschaulichkeit.

2.2.3.1 Im Neuen Testament werden zwei griechische Zeitbegriffe verwendet, die eine Unterscheidung von χρόνος im Sinn der „Verlaufzeit“ und καιρός in der Bedeutung einer bestimmten, „qualifizierten Zeit“ ermöglichen. Die beiden Begriffe „Chronos“ und „Kairos“ werden bisweilen nebeneinander verwendet, so in 1 Thess 5,1, um den Doppelcharakter der Zeiterfahrung zu verdeutlichen. In der Regel geht es um καιρός im Sinn der von Gott bestimmten Zeit. Allerdings kann auch χρόνος für eine bestimmte Zeit verwendet werden, z.B. der „Zeit zum Gebären“ (Lk 1,57), und umgekehrt wird der Plural καιροί für Zeiträume verwendet (Apg 3,20). Wichtig ist, daß abgesehen von der eschatologisch erfüllten Zeit (vgl. Mk 1,15; Gal 4,4), auch im Blick auf die Schöpfungswirklichkeit von besonders qualifizierten Zeiten gesprochen wird. So ist in Apg 17,26 ausdrücklich von „bestimmten Zeiten“ (προστεταγμένοι καιροί) die Rede. Zeiten und Fristen werden mehrfach erwähnt. Daß Gott als Schöpfer die Zeiten einteilt, wird nicht nur in Apg 17,26 gesagt. Nach 1 Tim 1,17 herrscht er über die (Zeit-)Äonen, und nach Mk 13,20 parr kann er die Zeiten verkürzen (κολοβοῦν). Wichtig ist auch der Gedanke, daß Gott sich den Ablauf der Zeiten selbst vorbehalten hat; so heißt es in Mk 13,32 par, daß weder die Engel im Himmel noch der Sohn, sondern allein der Vater den Tag und die Stunde kennen, an dem die irdische Zeit zu Ende geht (vgl. Apg 1,6f).

2.2.3.2 Von der Vergänglichkeit alles Kreatürlichen handeln geradezu programmatisch die beiden Stellen in Röm 8,20, wonach die Schöpfung der „Vergänglichkeit“ (ματαιότης) unterworfen ist, und 1 Kor 7,31, wo gesagt wird, daß „die Gestalt dieser Welt vergeht“ (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου). Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang der Begriff „Fleisch“ (σὰρξ). Er bezeichnet die geschaffene Wirklichkeit in ihrer Bedingtheit und Vergänglichkeit. Es geht dabei zunächst nicht um die spezifisch paulinische Verwendung im Sinn des durch

die Sünde negativ qualifizierten Fleisches, sondern um die Bezeichnung der irdischen Wirklichkeit im Gegensatz zur ewigen Wirklichkeit Gottes, die mit „Geist“ (πνεῦμα) oder „Herrlichkeit“ (δόξα) gekennzeichnet wird (vgl. z.B. Röm 1,3b.4a; 1 Tim 3,16a.b; 1 Petr 3,18a.b; Lk 24,26; Joh 1,14). Auch die alttestamentliche Wendung „Fleisch und Blut“ (σὰρξ καὶ αἷμα) wird für die irdische Wirklichkeit gebraucht (z.B. Mt 16,17; 1 Kor 15,50). Im Blick auf die Vergänglichkeit alles Kreatürlichen gilt die Aussage aus Jes 40,6: „Alles Fleisch ist wie Gras“ (πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος), die in 1 Petr 1,24f ausdrücklich zitiert und in Jak 1,10f berücksichtigt wird. Mt 6,30 par spielt auf die verwandte Stelle Ps 90,4f an.

2.2.4 Zur gegenwärtigen Wirklichkeit der Welt gehört auch die menschliche Sünde und die daraus erwachsene Macht des Bösen. Sünde und Bosheit stehen mit der Wirklichkeit der geschaffenen Welt in einem engen Zusammenhang. So sehr sich transpersonale Mächte herausgebildet haben, der Ursprung des Bösen liegt in dem geschöpflichen Sein des Menschen, der seine Verantwortung vor Gott preisgibt. Vom Bösen in der Welt ist an anderen Stellen ausführlich zu sprechen (vgl. §§ 11–13 und 24).

2.2.5 Die Vielzahl der Belegstellen und ihre breite Streuung machen deutlich, daß es im Blick auf die von Gott geschaffene Wirklichkeit um eine Grundvoraussetzung der urchristlichen Botschaft geht. Sie ist im Alten Testament verankert, hat aber auch Elemente der frühjüdischen Reflexion aufgenommen.

3. Das Handeln Gottes in der Geschichte

Das Alte Testament ist für die Urchristenheit nicht nur wichtig wegen des Schöpferhandelns Gottes, sondern ebenso wegen seines geschichtlichen Handelns in vorchristlicher Zeit. Hier stoßen wir auf verschiedene Betrachtungsweisen, die untereinander aber eng verwandt sind.

3.1 Das Handeln in der Geschichte Israels

Gottes Handeln in der Geschichte des erwählten Volkes ist Zentralthema des Alten Testaments. Im Neuen Testament tritt es gegenüber dem eschatologischen Offenbarungshandeln zurück, wird aber durchaus berücksichtigt.

3.1.1 Geschichtssummarien

Geschichtssummarien sind im Alten Testament häufig; vgl. nur Jos 24; Neh 9; Ps 105. Im Neuen Testament sind sie selten, fehlen aber interessanterweise nicht ganz.

3.1.1.1 Das wichtigste Beispiel ist die Stephanusrede in Apg 7. Größere Teile davon gehen auf hellenistisch-jüdische Tradition zurück, was im vorliegenden Zusammenhang jedoch nicht ausschlaggebend ist. Beachtenswert ist zweierlei: Es wird zusammenfassend die Geschichte von Abraham bis Salomo erzählt; dabei geht es um die für Israel wesentliche Zeitspanne von der Erwählung der Erzväter bis zur Errichtung des davidisch-salomonischen Königiums, dagegen nicht um die Reichsteilung, das Exil und die nachexilische Zeit. Sodann wird für diese Geschichtsperiode die Kontinuität des Handelns Gottes hervorgehoben; es betrifft einen geschlossenen Geschehenszusammenhang, der für die geschichtliche Frühzeit kennzeichnend ist. Diese geschichtliche „Urzeit“ wird dann abschließend in Beziehung gesetzt mit der durch Jesus Christus angebrochenen „Endzeit“, womit das Geschichtssummarium eine typologische Ausrichtung erhält.

3.1.1.2 Verwandt damit ist Hebr 11, aber die Intention ist nicht die einer fortlaufenden Geschichtserzählung, sondern einer langen Beispielreihe aus dem Alten Testament für die Kraft des Glaubens. Der Glaube wird in 11,1f konsequent als Gottesglaube verstanden und im Zusammenhang mit der Relation von irdischer und himmlischer Wirklichkeit näher bestimmt (vgl. § 15). Insofern ist der Glaube ein Kennzeichen, das die Menschen des alten und des neuen Bundes miteinander verbindet. Entscheidend ist dabei, daß der Glaube im Schöpfungs- und Geschichtshandeln Gottes verankert ist und zu allen Zeiten auf die zukünftige Vollendung verweist bzw. Ausschau hält. Aufgrund dieses hoffenden Glaubens gibt es eine Kontinuität durch die Geschichte hindurch, die diejenigen miteinander verbindet, die auf Gott vertrauen.

3.1.2 Bezugnahme auf einzelne Ereignisse und Personen

Handelt es sich in Apg 7 um die Kontinuität des geschichtlichen Handelns Gottes und in Hebr 11 um die lange Reihe von Glaubenszeugen im alten und neuen Bund, so geht es in anderen neutestamentlichen Texten um die Bezugnahme auf besonders herausragende Einzelbegebenheiten in der Geschichte Israels.

3.1.2.1 Eine besondere Rolle spielt dabei die Bezugnahme auf Ereignisse, die für bestimmte Abschnitte der Geschichte prägend und kennzeich-

nend sind. Hier handelt es sich um eine für das biblische, insbesondere das neutestamentliche Denken charakteristische „perspektivische Betrachtungsweise“, bei der von zentralen Ereignissen her ganze Epochen zusammenfassend gesehen und gedeutet werden. Das gilt etwa in Gal 3,6–26 für die an Abraham ergangene Verheißung und die durch Mose erfolgte Gesetzgebung. Mit dieser perspektivischen Betrachtungsweise verbindet sich das Denken in Geschichtsperioden. Das trifft gerade für Gal 3 zu, wo Paulus die Heilsgeschichte in die Zeit der Verheißung, des Gesetzes und der Erfüllung einteilt. Charakteristisch hierfür ist auch in Mt 1,17 das Schema der dreimal vierzehn Generationen, die dem Kommen Jesu Christi vorangehen. Eng verwandt ist damit ferner die Konzeption des Lukas, der von der Schöpfung, der Zeit der Verheißung, der Zeit Jesu, der Zeit der Kirche und der Zeit der Vollendung spricht (vgl. Bd. I § 31).

3.1.2.2 Fragt man, welche Gestalten und Ereignisse bei dieser perspektivischen Betrachtung im Neuen Testament besonders in den Blick gefaßt werden, dann zeigt sich, daß es vor allem um die Urgeschichte und die Frühgeschichte Israels geht. Was dort geschehen ist, hat bleibende Bedeutung und Verweisfunktion. Folgende Namen und Begebenheiten sind berücksichtigt:

– Adam (Lk 3,38; Röm 5,14ff; 1 Kor 15,22.45f; 1 Tim 2,14f); Kain und/oder Abel (Mt 23,35 par; Hebr 11,4; 12,24; 1 Joh 3,12; Jud 11); Henoch (Jud 14). Dabei spielt vor allem das Problem der Sünde eine Rolle.

– Noach (Mt 24,37f par; Hebr 11,7; 1 Petr 3,20; 2 Petr 2,5). Sein Leben ist kennzeichnend für die göttliche Bewahrung angesichts der Übermacht der Sünde.

– Abraham (Mt 1,1f.17; 8,11 parr; Lk 16,19–31; Joh 8,33–58; Apg 3,13.25; Röm 4; Gal 3; Hebr 6,13–15; 7,1–10; Jak 2,20–24; in Mk 12,26 parr zusammen mit Isaak und Jakob) und im Zusammenhang mit ihm auch Melchisedek (Hebr 5,6.10; 6,20; 7,1.10f.15.17). Abraham ist der Repräsentant der göttlichen Erwählung und der mit ihm beginnenden Erwählungsgeschichte.

– Mose (Mk 12,26 par; Apg 7,20–44; Hebr 3,1–6); Exodus und Wüstenaufenthalt (Joh 3,14; 6,30–35; 1 Kor 10,1–13; Hebr 8,1–6; 3,7–14); Sinaigesetzgebung (Joh 1,17; 5,45; 7,19; Gal 4,21–25; Jak 4,12 u.ö.). Mose ist Befreier aus der Sklaverei und Vermittler des göttlichen Willens.

– David (Mk 2,25 parr; 11,10; 12,35–37a parr; Lk 1,32.69; 2,4.11; Joh 7,42; Apg passim; Röm 1,3; 4,6; 11,9; 2 Tim 2,8; Hebr 4,7; 11,32; Offb 3,7; 5,5; 22,16); Salomo einschließlich Tempelbau (Mt 6,29 par; 12,42 par; Joh 10,23; Apg 3,11; 5,12; Apg 7,47–50). Die beiden Könige repräsentieren die innergeschichtliche Erfüllung vorangegangener Verheißungen.

– Das vereinzelt erwähnte Exil (Mt 1,11f; Apg 7,43) ist ebenso ein Hinweis auf das Gericht Gottes wie auf sein rettendes Eingreifen.

3.1.2.3 Es ist unschwer zu erkennen, wo die eigentlichen Orientierungspunkte sind: Neben Adam ist es vor allem Abraham, dann Mose einschließlich der Wüstenzeit und schließlich David zusammen mit Salomo. Die jeweils erwähnten Gestalten sind Repräsentanten für die entscheidenden Epochen in der Geschichte des alten Bundesvolkes. In dieser Hinsicht kann von einer für das gesamte Urchristentum kennzeichnenden Sicht der Geschichte Gottes mit Israel gesprochen werden.

3.2 Das Handeln Gottes unter allen Menschen

3.2.1 Abgesehen von der Schöpfungsgeschichte in Gen 1+2 werden im Alten Testament über die Menschen außerhalb des Gottesbundes mit Israel vielfach negative Aussagen gemacht (vgl. die Erzählungen über Nachbarvölker und die Völkersprüche bei den Propheten); lediglich der Perserkönig Kyros rückt in Jes 45,1–7 als Werkzeug Gottes in ein positives Licht. Dem stehen die Segensverheißungen für alle Völker in der Vätergeschichte gegenüber (Gen 12,3; 26,4; 28,14); und in der Prophetie wird mit einem endzeitlichen Kommen aller Völker zum Zion gerechnet (vgl. z.B. Jes 2,2–5; Hag 2,6–9).

3.2.2 Im Neuen Testament wird hinsichtlich des Handelns Gottes unter allen Menschen in vorchristlicher Zeit nur sehr wenig gesagt.

3.2.2.1 Hierhin gehören die Aussagen von Röm 1,19f und Joh 1,5 über die nicht angenommene Offenbarung des Schöpfers. Die Heiden haben sich von Gott abgewandt; sie haben sich nach Röm 1,23.25 ihre eigenen irdischen Leitbilder geschaffen und damit die Wahrheit in die Lüge verwandelt. Nach Apg 14,16 ließ Gott in den vergangenen Zeiten alle Völker ihre eigenen Wege gehen; sie leben nach Apg 17,30 in „Zeiten der Unwissenheit“ (χρόνοι τῆς ἀγνοίας) und haben sich nicht zu Gott hingewandt, obwohl sie ihn nach V.27 hätten suchen und finden können.

3.2.2.2 Dementsprechend wird das, was die „Heiden“ (ἔθνη) tun, weitgehend negativ gesehen; vgl. Mt 6,32 par; Lk 22,24–27. In Gal 2,15 kann Paulus mit einer jüdischen Tradition sagen: „Wir sind von Geburt her Juden und nicht Sünder aus den Heiden“ (ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί). Diese streben von sich aus nicht nach der Gerechtigkeit Gottes (Röm 9,30); ihr Tun ist gottlos und böse (vgl. die Johannesoffenbarung passim). Etwas differenzierter urteilt Lukas in seinem Doppelwerk. So gibt es nach Lk 7,3–5 einen heidnischen Hauptmann, der sich dem Judentum zugewandt hat und eine Synagoge erbauen

ließ, und es gibt die in der Apostelgeschichte immer wieder erwähnten „Proselyten“ und „Gottesfürchtigen“, die den einen Gott anerkennen, sich daher der jüdischen Gemeinde angeschlossen haben oder ihr nahestehen (vgl. die programmatischen Erzählungen über den Hauptmann von Cäsarea in Apg 10 oder die Purpurhändlerin Lydia in 16,14f).

3.2.3 Die Völker kommen erst im Zusammenhang mit der Christusoffenbarung und der Verkündigung des Evangeliums wirklich in den Blick. Ihnen allen gilt die Botschaft des Evangeliums, sie sollen „zu Jüngern gemacht“ werden (μαθητεύειν, Mt 28,19). Entscheidend ist das durch Jesus Christus für alle Menschen verwirklichte Heil. Die Zuwendung zu Heiden, die sich spontan schon zu Jesu Lebzeiten vollzog, kennzeichnet in nachösterlicher Zeit das missionarische Wirken der Urchristenheit, was gerade dort zur Erkenntnis des wahren Gottes und des Heils geführt hat.

4. Wort und Weisung Gottes

Mit dem Handeln Gottes in Israel verbindet sich die Kundgabe seines Wortes und die Kundgabe seines Willens.

4.1 Das erwählende Wort Gottes

Daß Gott Israel erwählt hat, ist ein zentrales Thema im Alten Testament. Zur Erwählung gehört das erwählende Wort, der Ruf zu einer besonderen Aufgabe, wie das grundlegend bei Abraham geschehen ist. Obwohl der Gedanke und die Begriffe der Erwählung (ἐκλέγεσθαι, ἐκλογή) im Neuen Testament vor allem auf die endzeitliche Erwählung zum Heil bezogen sind (vgl. nur 1 Petr 2,9), ist das Erwähltsein Israels vorausgesetzt. In Apg 13,17 wird auf die Erwählung der Väter durch den Gott des Volkes Israel hingewiesen (ὁ θεὸς τοῦ λαοῦ τούτου Ἰσραὴλ ἐξελέξατο τοὺς πατέρας ἡμῶν).

4.1.1 Daß Jesus im Gottesvolk Israel aufgetreten ist und gewirkt hat, steht unverkennbar in Zusammenhang mit dem Erwählungsgedanken. Er weiß sich zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ) gesandt, was besagt, daß sein Auftrag alle betrifft, die zu diesem Volk gehören. Das ist auch dann vorauszusetzen, wenn diese nur in Mt 10,6; 15,24 vorkommende Formulierung erst nachträglich entstanden sein sollte; sie kennzeichnet einen wichtigen Sachverhalt im Wirken Jesu und wird durch das zweifellos authentische Gleichnis vom verlorenen Schaf Mt 18,12–14 par gestützt. Dementsprechend gilt

die nachösterliche Botschaft des Evangeliums „zuerst den Juden“ (Apg 13,46; 18,6; 28,28; Röm 1,16 u.ö.). Nicht zufällig ist die älteste Gemeinde eine judenchristliche gewesen. Die Judenchristen stellen die Kontinuität dar zwischen dem alten und dem universalen neuen Bund.

4.1.2 Mit dem Thema der Erwählung Israels hat sich der Apostel Paulus explizit auseinandergesetzt. Es geht ihm in Röm 9 zunächst einmal darum, daß die Israeliten teilhaben an den Heilstaten und -gaben Gottes (9,4f), wobei entscheidend ist, daß das erwählende und verheißende Wort Gottes „nicht hingefallen ist“ (οὐχ οἶον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, 9,6a). Deshalb bleibt der „in der Erwählung bestehende Ratschluß Gottes“ (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ, 9,11) gültig, wie immer dies sich in der Geschichte ausgewirkt hat (9,6b-13). War schon einst die Erwählung Israels ein Akt des Erbarmens (9,14-23), so entsprechend auch in der Gegenwart, wo es nur einen gläubigen „Rest gemäß Erwählung der Gnade“ (λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος) aus Israel gibt (11,5f, vgl. V.1-10). Was die einstige Erwählung für die Zukunft Israels bedeutet, wird dann in Röm 11,11-36 ausgeführt, worauf an anderer Stelle zurückzukommen ist (vgl. §§ 24+25).

4.2 Die Kundgabe des Willens Gottes in der Tora

Die Erwählung Israels durch Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei kulminiert in der Gesetzgebung am Sinai. In der Tora sind Erzählungen und Gebote miteinander verbunden; das ist Ausdruck dafür, daß Gottes Heilswille und sein fordernder Wille zusammengehören. Die Forderungen sollen ein Leben ermöglichen, das dem Erwählungshandeln Gottes entspricht. Sie sind Lebensordnung für das erwählte Volk.

4.2.1 Von der alttestamentlichen Gesetzgebung ist im Neuen Testament an mehreren Stellen die Rede. Der Sinai wird nur in Apg 7,30.38 und Gal 4,24f erwähnt. In Jak 4,12 wird in einer formelhaften Wendung Gott selbst als „Gesetzgeber“ bezeichnet (νομοθέτης), und in Röm 9,4 ist unter den Gaben, die Israel von ihm empfangen hat, auch die „Gesetzgebung“ genannt (νομοθεσία). Aber auch dort, wo Mose erwähnt wird, geht es in der Regel um die Gesetzgebung (so Mk 9,4f parr; Joh 1,17 u.ö.), erst recht an den Stellen, wo ausdrücklich von Geboten die Rede ist, die er erlassen hat (vgl. nur Joh 7,22). In Gal 3 spricht Paulus von dem 430 Jahre nach der Abrahamsverheißung angeordneten Gesetz und, ohne den Namen des Mose zu nennen, von dem „Mittler“ (μεσίτης), der dabei eingesetzt wurde (Gal 3,15-20). Insofern hat Mose eine Stellung, die für die Weitergabe der Gebote Gottes konstitutiv ist.

4.2.2 In der Tora sind die Einzelgebote den „zehn Worten“ als den Grundforderungen zugeordnet. Der Dekalog ist ja das unmittelbar von Gott gegebene Gebot (Ex 20,1; 32,15f; 34,1). Die anderen Gebote sind in Gottes Auftrag von Mose erlassen und zudem nach einer frühjüdischen, im Neuen Testament übernommenen Auffassung durch Engel überbracht worden (so Apg 7,53; Gal 3,19; Hebr 2,2). So ist auch für das Neue Testament der Dekalog die grundlegende Aussage über den Willen Gottes, wie Jesu Aussage im Gespräch mit dem Reichen Mk 10,19 parr oder seine Interpretation von Dekaloggeboten in Mt 5,21.27 erkennen läßt; dasselbe gilt für die urchristliche Paränese, wie aus Röm 13,9 und Jak 2,11f hervorgeht. Einzelgebote aus anderen Teilen der Tora werden in der urchristlichen Tradition ebenfalls aufgegriffen. Das betrifft vor allem die beiden Gebote der Liebe zu Gott und dem Nächsten aus Dtn 6,5 und Lev 19,18. Andere Bestimmungen werden ebenfalls übernommen, so die Regelung aus Dtn 17,6; 19,15, daß es stets zweier Zeugen bedarf (vgl. Mk 14,56 parr; Mt 18,16; 2 Kor 13,1; 1 Tim 5,19; Hebr 10,28), oder die Anordnung aus Dtn 25,4, daß man dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden soll (vgl. 1 Kor 8,8 und 1 Tim 5,18). So tiefgreifend die Tora im Urchristentum modifiziert worden ist, so wenig ist sie aufgehoben (Röm 3,31).

4.2.3 Im Neuen Testament wird darauf hingewiesen, daß für gesetzes-treue Juden die Bestimmungen aus Lev 18,5 und Dtn 27,26 über die lückenlose Erfüllung der Gebote der Tora gelten, was dann auch diejenigen betreffen würde, die die Tora nachträglich übernehmen wollen (vgl. Gal 3,10.12; 5,2; Röm 10,5). Im Urchristentum wird die Tora konsequent vom Doppelgebot der Liebe her verstanden. Immerhin weiß nach der lukanischen Fassung des Gesprächs über das höchste Gebot Lk 10,25–28 auch ein „Gesetzeskundiger“ (νομικός), der Jesus fragt, was zum Ererben des ewigen Lebens nötig sei, um die Vorrangstellung der beiden Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe; ähnlich erfolgt in Mk 12,28–34 eine Zustimmung des „Schriftgelehrten“ (γραμματέυς) zu Jesu Zitierung des Doppelgebots. Jesu Hervorhebung der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten steht in Kontinuität zur alttestamentlichen Willens-offenbarung Gottes und überdies zu frühjüdischen Tendenzen, die diesen beiden Geboten einen besonderen Rang zuerkennen; für ihn selbst ist nur die Konsequenz kennzeichnend, mit der er das Doppelgebot ins Zentrum rückt. Das war dann auch richtungweisend für die urchristliche Rezeption der Tora.

4.2.4 Für die Judenchristen blieb die Verpflichtung auf die Tora bestehen. Zwar konnte angesichts der Heilsbedeutung der Botschaft und Person Jesu die Stellung der Tora nicht unverändert bleiben, andererseits

gehörte die Bindung an die Tora zur besonderen geschichtlichen Situation der Judenchristen (Mt 5,18f). Die zunächst selbstverständliche Bindung an die Tora stellte dann bei der beginnenden Heidenmission ein ernsthaftes Problem dar. Wegen dieser Bindung entstanden erhebliche Streitigkeiten, die zuerst zum Apostelkonvent führten (vgl. Apg 15,5; Gal 2,1–10), dann zu den Auseinandersetzungen in Antiochien (Gal 2,11–14) und schließlich zur Abfassung des Aposteldekrets (Apg 15,20 parr), bei dem es um heidenchristliche Rücksichtnahme auf weiterbestehende gesetzliche Bestimmungen bei den Judenchristen ging (vgl. dazu § 12).

4.2.5 Wie Gottes erwählendes Handeln, das sich unter den Erzvätern und in der Geschichte des Volkes Israel erwiesen hat, die unumstößliche Voraussetzung für die mit Jesus Christus beginnende Geschichte des endzeitlichen Heils ist, so behalten die alttestamentlichen Gebote Gottes insofern Gültigkeit, als sie Grundforderungen enthalten und zugleich über sich hinausweisen. Ist das neue Gotteshandeln ohne das frühere Handeln Gottes nicht zu begreifen, so gilt Entsprechendes für die Erkenntnis des Willens Gottes. Wie die alttestamentlichen Gebote Ausdruck seines Willens im Blick auf die von ihm gestiftete Gemeinschaft und daher auch Maßstab für sein Gericht sind, so gehören für das Urchristentum Gottes Heilswille und eine damit korrespondierende Lebensordnung ebenfalls zusammen.

4.3 Der Auftrag der Propheten und ihr Geschick

Das Wort Gottes an Israel ist nicht nur am Anfang ergangen, sondern wurde durch das Zeugnis der Propheten im Laufe der Geschichte immer wieder kundgetan. Für das Neue Testament spielt neben der Botschaft der Propheten auch ihr Geschick eine wichtige Rolle.

4.3.1 Mose ist nicht nur Retter und Gesetzgeber, sondern nach Dtn 18,15 auch Prophet (Apg 3,22; 7,37). Zweifellos steht seine Funktion als Vermittler der Tora im Vordergrund (so z.B. Joh 1,17; 5,45f); in diesem Sinn erscheint er auch bei der Verklärung Jesu (vgl. Mk 9,4f parr). Als Repräsentant der Prophetie gilt vor allem Elija, wie gerade die Verklärungsgeschichte zeigt (Mk 9,4 parr; vgl. Lk 4,25f; Röm 11,2; Jak 5,17); hinzu kommt bei Elija die Vorstellung als Nothelfer (Mk 15,36 par) und die Erwartung als wiederkommender Prophet (Mk 9,12f par). Mose und Elija sind beide Zeugen für die Einzigkeit Gottes und sein Erbarmen (vgl. Offb 11,3–13). Erwähnt wird auch Elijas Schüler und Nachfolger Elischa (Lk 4,27).

4.3.2 Propheten werden an vielen Stellen des Neuen Testaments namentlich im Zusammenhang mit ihren Worten genannt. Für das Urchri-

stentum stehen verständlicherweise die Verheißungen im Vordergrund, die von einem künftigen Offenbarungshandeln Gottes sprechen; darauf ist im folgenden Paragraphen einzugehen. Dennoch wird auch Bezug genommen auf Prophetenworte, die sich gegen den Unglauben und gegen Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit zu ihrer eigenen Zeit bezogen haben (vgl. z.B. Mk 7,6 par; Joh 12,38; Röm 10,21).

4.3.3 Nicht zuletzt ist das Geschick der Propheten im ältesten Christentum ein wichtiges Thema. Daß die Propheten wegen ihres Zeugnisses verfolgt und getötet worden sind, spielte schon in frühjüdischer Tradition eine wichtige Rolle (vgl. Ascensio Jesajae c.1–5; Vitae Prophetarum). Im Neuen Testament wird darauf mehrfach im Blick auf das Leiden und Sterben Jesu zurückgegriffen; Jesus steht in einer Linie mit jenen Zeugen des alten Bundes, die nicht gehört, vielmehr verachtet und verfolgt worden sind (vgl. Mt 23,34f par; 1 Thess 2,15; Hebr 11,36–38).

5. Die Bedeutung des früheren Gotteshandelns für das Neue Testament

5.1 Das gemeinsame Bekenntnis zu dem einen Gott

5.1.1 Eine fundamentale Gemeinsamkeit aller neutestamentlichen Schriften besteht im Bekenntnis zu dem einen Gott. Das Grundbekenntnis des alten Bundes ist in gleicher Weise Grundlage für die urchristliche Bekenntnistradition. Hier liegt eine unübersehbare Einheit zwischen dem Neuen und dem Alten Testament und damit zwischen Christentum und Judentum vor.

5.1.2 Mit dem Bekenntnis zu dem einen Gott ist das Bekenntnis zu Gott als Schöpfer unlösbar verbunden. Dies ist ebenfalls ein eindeutiges Kennzeichen für die Zusammengehörigkeit von Neuem und Altem Testament. Hier wie dort bezieht sich der Glaube an Gott den Schöpfer auch nicht nur auf einen einmaligen Schöpfungsakt, sondern ebenso auf das weitergehende schöpferische Handeln Gottes in der Welt.

5.1.3 Daß die gesamte Weltwirklichkeit in Relation zu Gott als Schöpfer steht, ist ebenfalls eine Grundvoraussetzung für das Neue Testament. Das betrifft die Natur in gleicher Weise wie die Lebewesen und im besonderen den Menschen, dessen Existenz nur im Zusammenhang mit dem Schöpferhandeln Gottes wahrhaft erfaßt werden kann.

5.1.4 Sodann ist in den neutestamentlichen Schriften vorausgesetzt, daß Gott in der Geschichte gehandelt hat, wobei neben der Urgeschichte die Erwählung und Führung Israels eine besondere Rolle spielt. Gottes

Handeln in der Geschichte ist ebensowenig wie sein Schöpferhandeln auf vergangene Zeiten beschränkt. Gottes Geschichtshandeln geht weiter. Das gilt im besonderen für seine Geschichte mit Israel; auch dort, wo die Heilsbotschaft abgelehnt wird, steht das erwählte Volk unter seinem Geleit und wird von ihm einem vorherbestimmten Ziel entgegengeführt (Röm 9–11).

5.2 Die christliche Rezeption

Trotz der Gemeinsamkeiten im Verständnis gibt es bei der christlichen Rezeption auch Veränderungen. Sie lassen sich vor allem in drei Komplexen erkennen: beim Schöpferhandeln Gottes, bei der Beurteilung des Handelns Gottes in der Geschichte und bei der Relevanz des Gesetzes.

5.2.1 Im Blick auf die irdische Wirklichkeit als Schöpfung Gottes, sowohl was ihre Erschaffung als auch ihre Erhaltung betrifft, liegen keine Unterschiede vor. Die aus dem Alten Testament vorgegebenen Aussagen werden aber insofern erheblich modifiziert, als nicht mehr durchgängig vom alleinigen Schöpferhandeln Gottes gesprochen wird, sondern es um die Beteiligung des präexistenten Christus am Schöpfungswerk geht (dazu vgl. § 8). Im Neuen Testament stehen Aussagen über das unmittelbare Handeln Gottes und das durch Christus vermittelte Handeln bei der Schöpfung bisweilen unverbunden nebeneinander, was auf deren Austauschbarkeit hinweist. Die christologische Rezeption gewinnt dabei ein zunehmendes Gewicht.

5.2.2 Das geschichtliche Handeln Gottes mit Israel wird nicht mehr allein als Grundlegung und Fortführung eines Erwählungshandelns verstanden, das ein einzelnes Volk betrifft, sondern in Beziehung gesetzt zu dem inzwischen bereits in Gang gekommenen universalen Heilsgeschehen. Das Geschichtshandeln Gottes hat zudem eine über sich hinausweisende Funktion erhalten, sofern es mit dem endzeitlichen Handeln in Beziehung steht. Es spiegelt sich darin bereits das endzeitliche Heilsgeschehen. Die Darstellung des Handelns Gottes in der Geschichte Israels hat deshalb in mancherlei Hinsicht eine Entsprechung in der Geschichte Jesu und der Urchristenheit. Das hat eine spezifische Bedeutung, weil ja das eschatologische Heilsgeschehen in seiner proleptischen Struktur ebenfalls ein Handeln innerhalb der noch bestehenden Welt ist und insofern durchaus vergleichbare Züge mit dem bisherigen geschichtlichen Handeln Gottes hat.

5.2.3 Hinsichtlich der Willensoffenbarung Gottes wird das Zeugnis des Alten Testaments festgehalten, aber konsequent im Lichte der Botschaft Jesu und der Urchristenheit verstanden. Indem die Tora christlich

rezipiert wird, wird sie unter neuen Aspekten interpretiert und deshalb in hohem Maße modifiziert. Dennoch bleibt sie in ihrer Grundintention erhalten (dazu vgl. § 12). Dabei stehen die alttestamentliche Grundintention und die Neudeutung in einer unverkennbaren Spannung. So stellt sich die Frage, was derartige Veränderungen bedeuten. Geht man davon aus, daß sie die alttestamentlichen Aussagen nicht aufheben, sondern in einem bestimmten Licht erscheinen lassen wollen, dann sind derartige Spannungen notwendig und signifikativ für den Rezeptionsvorgang, der sich von der Heilserfahrung her ergeben hat.

5.2.4 Im Alten Testament geht es nach neutestamentlichem Verständnis um ein gegenüber dem Christusgeschehen vorgängiges Erwählungs- und Offenbarungshandeln Gottes, durch das sein endzeitliches Handeln vorbereitet worden ist und wofür es die Grundlage darstellt. Dazu gehören vor allem die Frühgeschichte Israels und das Wirken der Propheten. Aus diesem Grunde wird im Neuen Testament das frühere Handeln Gottes in der Geschichte vielfach implizit, an zahlreichen Stellen aber auch explizit auf das Heilshandeln Gottes bezogen, das sich in Jesus Christus verwirklicht hat und als endgültiges Heils- und Rettungshandeln verstanden wird.

6. Abschließende Überlegungen

Die Bedeutung, die das Alte Testament als Zeugnis des früheren Gotteshandelns im Urchristentum besitzt, darf in einer christlichen Theologie nicht übersehen werden. Es geht um eine heilsgeschichtliche Kontinuität, die für das Verständnis des christlichen Glaubens konstitutiv ist.

6.1 Das frühere Gotteshandeln in seiner Bedeutung für die Gegenwart

6.1.1 Das frühere Gotteshandeln erinnert an den Ursprung und an die geschichtliche Gestalt der Zuwendungen Gottes, von der das Alte Testament Zeugnis ablegt. Es erinnert zugleich an die Glaubenserfahrungen früherer Generationen, die eine bleibende Bedeutung haben, wie allein die Psalmen zeigen. Angesichts der neuen, spezifisch christlichen Glaubenserkenntnisse und -erfahrungen erinnert das alttestamentliche Glaubenszeugnis daran, daß christlicher Glaube auf Vorangegangenen beruht und aufbaut.

6.1.2 Trotz aller retrospektiver Neuinterpretation des Alten Testaments darf dessen ursprüngliche Intention nicht aus dem Blickfeld geraten.

Ohne das Zeugnis des früheren Gotteshandelns ist auch das verheißene und angebrochene künftige Gotteshandeln nicht wirklich verständlich. Nicht zuletzt geht es dabei aber auch um die Gemeinsamkeit zwischen Juden und uns Christen; denn gerade bei dem Glauben an den einen Gott und der Bedeutung seines einstigen Handelns geht es um die gemeinsame Basis, auf der unser jeweiliges Selbstverständnis aufbaut.

6.2 Heilsgeschichtliche Betrachtungsweise

Der Begriff der Heilsgeschichte ist in der Theologie seit dem 19. Jahrhundert mehrfach verwendet worden, jedoch in unterschiedlicher inhaltlicher Füllung. Ohne auf die theologiegeschichtlichen Probleme im einzelnen einzugehen muß in doppelter Hinsicht eine Abgrenzung vorgenommen werden: Heilsgeschichte ist kein innergeschichtlich aufweisbares Geschehen, und sie ist keine neben der Profangeschichte herlaufende Sondergeschichte. Konstitutiv sind ihre Verborgenheit und ihre Kontingenz innerhalb der allgemeinen Geschichte.

6.2.1 Wesentlich für ein dem biblischen Zeugnis entsprechendes Verständnis von Heilsgeschichte ist der Zusammenhang mit dem Offenbarungsgeschehen. So sehr alle irdische Wirklichkeit von Gott herkommt und von ihm durchwaltet ist, erkennbar ist Gott immer nur in seinen konkreten Taten. Er offenbart sich stets *in* der Geschichte, aber in einer nur für den Glauben erkennbaren Gestalt. In diesem Sinn ist Heilsgeschichte verborgen und nicht mit Hilfe äußerer Kriterien aufweisbar.

6.2.2 Das Eingreifen Gottes in die Geschichte ist für den Glauben stets nur in Einzelereignissen erfahrbar. Insofern ist Heilsgeschichte gekennzeichnet durch die Kontingenz des Offenbarungshandelns Gottes. Es sind die immer neuen Widerfahrnisse, die über sich hinaus- und auf einen Zusammenhang hinweisen. Heilsgeschichte hat ihren Zusammenhang nicht innergeschichtlich, sondern in der Treue und der stets neuen Zuwendung Gottes. Wenn von heilsgeschichtlicher Kontinuität gesprochen wird, dann handelt es sich um eine die konkrete Geschichte betreffende, aber sie übergreifende Dimension. Konstitutiv ist nicht die irdische Perspektive, sondern die durch Offenbarung erschlossene Sicht des Handelns Gottes.

6.2.3 Gehören zur Heilsgeschichte notwendig die Verborgenheit innerhalb der irdischen Geschichte und die Kontingenz des Offenbarungshandelns, dann ist damit eine Betrachtung möglich, die der Eigenart des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Zeugnisses gerecht wird; zugleich vermag sie die beiden Testamente in ihrer Zusammengehörigkeit

wie in ihrer jeweiligen Besonderheit darzustellen. Hinzu kommt, daß je neue Glaubenserfahrungen immer in Verbindung mit entsprechenden vorausgegangenen Erfahrungen stehen. So eröffnet die heilsgeschichtliche Betrachtung richtungweisende Aspekte, die über die bisherige Geschichte hinausgreifen und der Zukunft entgegenführen.

§ 4 Das Alte Testament als Zeugnis künftigen Gotteshandelns

1. Die Zukunftsorientierung der alttestamentlichen Überlieferung

1.1 Die Frühzeit Israels

1.1.1 Die Vätererzählungen, insbesondere die Abraham-Traditionen, sind konsequent zukunftsorientiert. Schon Abrahams Vater Terach verläßt nach Gen 11,31f Ur in Chaldäa, um nach Kanaan zu ziehen, stirbt aber in Haran. Dort ergeht nach Gen 12,1 an Abraham die Weisung Gottes, „wegzuziehen in das Land, das ich dir zeigen werde“. Abraham kommt nach Kanaan, aber er ist ohne einen Nachkommen und ohne Landbesitz. Beides wird ihm jedoch von Gott zugesagt. Nachkommenverheißung und Landverheißung bestimmen seine Geschichte wie die Geschichte der anderen Erzväter. Abraham und Sara bekommen im hohen Alter einen Sohn, und für seine Frau kann Abraham ein Grundstück als Begräbnisstätte erwerben, ein Zeichen für den späteren Landbesitz der Nachkommen.

1.1.2 Nachdem Jakob mit seiner ganzen Familie zu seinem Sohn Josef nach Ägypten gekommen ist und deren zahlreiche Nachfahren zu einem großen Volk geworden sind, das in Sklaverei leben muß, richtet sich erneut der Blick in die Zukunft. Von Mose angeführt verlassen sie unter Lebensgefahr das Land, um einem von Gott verheißenen Ziel entgegenzugehen. So ist der Exodus eine Geschichte der Erwartung und Zukunftsorientierung.

1.1.3 Die Zeit, die das Volk in der Wüste verbringen muß, ist geprägt von der Hoffnung auf den Einzug in das verheißene Land. Trotz aller Verzagtheit und allen Murrens bleibt der Blick in die Zukunft gerichtet. Das gilt auch noch zur Zeit der beginnenden Landnahme, weil zunächst nur ein Teil des Landes in Besitz genommen werden kann, so daß die Erwartung eines umfassenden Landbesitzes bestehen bleibt.

1.1.4 Erst mit dem davidisch-salomonischen Reich scheinen sich die seit der Väterzeit lebendigen Hoffnungen erfüllt zu haben. Jetzt ist das

ganze Land in israelischer Hand. Es kommt daher zu einem ersten Ruhepunkt in der bisher stets angefochtenen Lebenshaltung, wobei die Zukunftserwartung zurücktritt bzw. als kontinuierliche Weiterführung des Erreichten verstanden wird.

1.2 Die Zeit der Propheten bis zur Rückkehr aus dem Exil

1.2.1 Nach dem Zerschlagen des davidisch-salomonischen Reiches sind es die Propheten, die den Blick erneut in die Zukunft richten. Der Auftrag der Propheten war aber nicht primär die Zukunftsweissagung. Sie hatten die Mißstände aufzuzeigen und den Glauben an den Gott Israels zu stärken oder neu zu begründen. Elija und Elischa, die am Anfang der genuin israelitischen Prophetie stehen, haben in diesem Sinn gewirkt. Dasselbe gilt für die frühen Schriftpropheten aus der Zeit des 8. Jahrhunderts, wie Amos, Hosea und Jesaja erkennen lassen. Mit der Rück Erinnerung an die Ursprünge des Glaubens wurde auch die Zukunftsdimension wieder sichtbar. Jahwe, der Gott Israels, ist der immer wieder auf sein Volk zukommende Gott, der ihm Erneuerung gewährt und einen Blick nach vorn ermöglicht.

1.2.2 Im Südreich Juda kommt es dabei zur Verheißung der Wiederherstellung und Erneuerung des Davidreiches durch einen von Gott gesandten König und Nachfahren Davids. Prophetenworte, die diese Hoffnung nachdrücklich artikulieren, sind Jes 8,23–9,6; 11,1–10 und Micha 5,1–3. Nach Jes 11,1–10 sollen mit dem Kommen eines gottgesandten Königs geradezu paradiesische Zeiten anbrechen, wenngleich es sich dabei um eine durchaus innergeschichtliche Hoffnung handelt.

1.2.3 Trotz des Wirkens der Propheten und ihrer Ankündigung eines Gerichts im Fall fortdauernden Ungehorsams, kam es zum Zusammenbruch und Exil. Bis zuletzt hatte Jeremia zur Umkehr gerufen. Nun galt es, angesichts der Enttäuschung und Mutlosigkeit der Verbannten eine Hoffnung auf Rückkehr und Erneuerung zu wecken. Neben Ezechiel ist es vor allem Deuterocesaja gewesen, der das kurz bevorstehende Eingreifen Gottes und die Befreiung aus dem Exil angekündigt hat, wie am deutlichsten aus Jes 52,7 hervorgeht.

1.2.4 Bei der Rückkehr waren es die Propheten Haggai und Sacharja, die angesichts des kümmerlichen Neubeginns den Blick nach vorn richteten und die Wiederherstellung des Tempels veranlaßten. Mit der Restitution des Tempels und seines Kultes kommt es erneut zu einem Zurücktreten der Zukunftserwartung, wie aus der Konzeption der Priesterschrift hervorgeht, der jede eschatologische Dimension fehlt.

1.3 Die spätalttestamentliche und die frühjüdische Zeit

1.3.1 Die Zukunftserwartung ist trotz der Konzentration auf den Kult nicht erloschen, und die prophetische Tradition ist nicht abgerissen. Die für Deuterocesaja kennzeichnende und mit der Rückkehr ins eigene Land verbundene Erwartung hatte sich ja nur teilweise erfüllt. So erfolgte schon in den tritojesajanischen Traditionen eine Transformation der Erwartung in eine bevorstehende endgültige Heilszukunft (vgl. Jes 65,17–25).

1.3.2 Mit den tritojesajanischen Überlieferungen beginnt nun schrittweise auch die Ausbildung einer apokalyptisch geprägten Prophetie und Zukunftserwartung, wie Textabschnitte in Deuterocesacharja (Sach 9–14), dem zweiten Teil des Joelbuches (Joel 3+4) und die sog. Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27) zeigen. Mit den Visionen des Danielbuches ist dann eine ausgebaute apokalyptische Konzeption erreicht, die das Denken und Hoffen in der weiteren Geschichte des Frühjudentums in erheblichem Maße bestimmt (Dan 2; 7; 8; 10–12). Durch die apokalyptisch geprägte Zukunftshoffnung, die auf eine Totalerneuerung ausgerichtet ist, wurde die traditionelle messianische Erwartung, die mit einer innergeschichtlichen Erneuerung rechnete, nicht verdrängt, wie aus PsSal 117+118 und in modifizierter Form aus den Qumrantexten hervorgeht. Aber immer stärker setzte sich mit der apokalyptischen Prophetie eine Zukunftshoffnung im Sinn der Totalerneuerung durch.

1.3.3 Innerhalb der apokalyptischen Tradition gab es verschiedene Konzeptionen. So läßt sich einerseits eine rein theozentrische Zukunftserwartung nachweisen (vgl. Assumptio Mosis 10), die bis zu Johannes dem Täufer wirksam gewesen ist. Andererseits ergab sich im Anschluß an Dan 7,13f die Erwartung eines „Menschensohns“, der als Richter und/oder Heilbringer am Ende der Zeiten auftreten wird (Bilderreden des äthiopischen Henochbuches; 4. Esra 13). Daneben gab es auch noch die Verbindung einer zeitlich befristeten Messiahsherrschaft mit der endgültigen Erneuerung und Verwirklichung der Heilszeit (4. Esra 7,26–44, bes. V.28f). Bei aller Vielgestaltigkeit der Hoffnung ist jedenfalls bis in die urchristliche Zeit hinein eine höchst lebendige Zukunftserwartung festzustellen, die sich dann in neuer Weise mit der Botschaft Jesu und der Botschaft seiner Jünger verband.

1.4 Die Bedeutung der Erwartung künftigen Gotteshandelns

Die implizit und explizit im ganzen Alten Testament und besonders in den Spätschriften vorliegende Erwartung eines zukünftigen Handelns

Gottes hat ihre Bedeutung darin, daß Jesus und die Urgemeinde an diese Hoffnung angeknüpft und sie mit dem Erfüllungsgedanken verbunden haben. Dadurch entstand eine Verschränkung der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Tradition, die ein eminentes Gewicht hat. Zu beachten ist dabei, daß bei aller Konstatierung bereits erfüllter Verheißung der Blick auf die noch ausstehende Vollendung nicht preisgegeben wurde. So spannt sich ein weiter Bogen von der Schöpfung und allem früheren Gotteshandeln zum künftigen Gotteshandeln, das sich für Jesus und die christliche Verkündigung zwar in entscheidender Hinsicht bereits verwirklicht hat, aber seinen Abschluß erst noch erreichen wird.

2. Verheißungen für das mit Jesus Christus sich erfüllende Gotteshandeln

2.1 Die Verheißung eines Vorläufers

Johannes der Täufer hat sich selbst als Vorläufer des zum Gericht kommenden Gottes verstanden, wie aus dem Logion Mt 3,11//Lk 3,16 hervorgeht, in dem er eine bevorstehende Taufe „mit Heiligem Geist und Feuer“ ankündigt. Die urchristliche Tradition hat ihn konsequent als Vorläufer Jesu verstanden und dabei charakteristische Zitate aus dem Alten Testament aufgegriffen (vgl. Bd. I § 3).

2.1.1 Auf Johannes den Täufer ist schon früh das Wort aus Mal 3,1 von dem Boten, der vor dem Angesicht Gottes einhergehen soll, angewandt und auf das Einhergehen vor Jesus bezogen worden, wie der aus der Logienquelle stammende Text in Mt 11,10//Lk 7,27 zeigt (mit Angleichung an Ex 23,20). In Mk 1,2f ist dieses Zitat zusätzlich mit Jes 40,3 verbunden worden (vgl. zu dem Text von Mk 1,2f auch § 5). Matthäus, Lukas und Johannes haben in ihren Parallelstellen die Zitation auf Jes 40,3 beschränkt; Lukas hat in 3,5f die Verse Jes 40,4f noch ergänzt. Eindeutig ist an all diesen Stellen, daß Johannes der Täufer der endzeitliche Gottesbote und zugleich der Vorläufer Jesu ist.

2.1.2 Die Verheißung von Mal 3,1 wurde im Anhang zum Maleachi-Buch in 3,23f auf den wiederkehrenden Elija bezogen. Auch diese Auffassung ist im Neuen Testament auf Johannes den Täufer angewandt worden. Das geht vor allem aus Mk 9,11–13//Mt 17,10–13 hervor, wo auf den Einwand der Jünger, daß Elija doch erst noch kommen müsse, gesagt wird, daß er „schon gekommen ist“ (Ἡλίας ἤδη ἦλθεν, Mt 17,12). Auch in der matthäischen Rede Jesu über den Täufer wird in Mt 11,14 auf die

Elija-Tradition Bezug genommen. Dasselbe geschieht in Joh 1,21 bei der Anfrage an Johannes (vgl. 1,25).

2.1.3 Im Zusammenhang mit der Person des Täufers klingt auch die im Sinn eines kommenden Endzeitpropheten verstandene Stelle aus Dtn 18,15 an, wenn Johannes in Joh 1,21 nicht nur gefragt wird, ob er sich als der wiedergekommene Elija verstehe, sondern auch, ob er „der Prophet“ sei (ὁ προφήτης εἶ σύ;). Das wird verneint, weil der vierte Evangelist keine dieser Traditionen aufgreift, sondern den Täufer allein als Zeugen für Jesus darstellt, wofür nach Joh 1,22f die alttestamentliche Verheißung Jes 40,3 ausschlaggebend ist.

2.1.4 Schließlich ist Johannes aufgrund seines Martyriums, das in der legendarischen Tradition Mk 6,17–29 (verkürzt in Mt 14,3–12) dargestellt wird, auch in die Reihe der verfolgten und getöteten Propheten eingereiht worden, wie aus Mk 9,13//Mt 17,12f hervorgeht. Er weist insofern seinerseits auf das bevorstehende Geschick Jesu hin.

2.1.5 Das Wirken Johannes des Täufers ist im Urchristentum konsequent in die Tradition der Erfüllung vorausgegangener Verheißungen einbezogen worden. Alttestamentliche Tradition und die konkrete Lebensgeschichte des Täufers wurden miteinander verschmolzen und in den Zusammenhang mit der Geschichte Jesu gestellt. Der Täufer ist nicht nur der Vorbote, er ist der unmittelbare Vorgänger Jesu, der dessen Kommen proklamiert und dessen Taufe vollzogen hat.

2.1.5.1 Sehr bezeichnend ist, daß das Wirken des Täufers und das Wirken Jesu im Blick auf die Gottesherrschaft in Mt 11,12 zusammengefaßt wird, wenn es dort heißt: „Seit den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt ...“ (ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ...). Das geschieht, obwohl in V.13 gesagt wird, daß die Propheten und das Gesetz „bis hin zu Johannes geweissagt haben“ (... ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν). Als Vorläufer nimmt der Täufer für Matthäus eine Doppelstellung am Ende der Prophetie und am Anfang der Proklamation der Gottesherrschaft ein (vgl. auch Mt 3,3f).

2.1.5.2 In der Parallelstelle bei Lukas in 16,16 ist zwischen dem Auftreten des Johannes und dem Auftreten Jesu eine sehr viel deutlichere Zäsur gesetzt, wenn Johannes hier eindeutig der Zeit des Gesetzes und der Propheten zugeordnet wird (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου), und es anschließend heißt: „Von da an wird die Gottesherrschaft verkündigt“ (ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται), was eindeutig auf Jesu Wirken bezogen ist. Gleichwohl ist er hier wie dort der unmittelbare Vorgänger. Das entspricht der Grundtendenz der Rezeption der Täuferüberlieferung durch die Urgemeinde.

2.2 Die Verheißung eines Heilbringers

Daß die ganze Heilige Schrift, Gesetz wie Propheten, auf das Kommen Jesu Christi vorausweist, ist gemeinsames Zeugnis im Neuen Testament (vgl. nur Mt 5,17 und Röm 3,21f). Dabei verdient Beachtung, daß für Jesu Person, Verkündigung und Handeln nicht nur Verheißungen der Propheten und zahlreiche als Prophetie verstandene Psalmtexte herangezogen werden, sondern ebenso Texte aus der Tora, auch Texte, die ursprünglich nicht im Zusammenhang mit dem künftigen Gotteshandeln standen.

2.2.1 Texte aus der Tora

2.2.1.1 Adamspekulationen hat es im vorchristlichen Judentum in verschiedener Gestalt gegeben. Als Urmensch war er einerseits das wahre Bild des von Gott geschaffenen Menschen; andererseits war Adam der von Gott abgefallene Mensch. Nicht zufällig ist Jesus ihm als der neue Adam konfrontiert worden. So spricht Paulus in Röm 5,14 von Adam als „Typos des Kommenden“ (τύπος τοῦ μέλλοντος) und hat in Röm 5,15–19 sowie in 1 Kor 15,22.45 dem ersten Adam den zweiten gegenüberstellt; in 1 Kor 15,45 wird dabei expressis verbis Gen 2,7 LXX zitiert. Es gilt aber auch für Lukas, der den Stammbaum Jesu in 3,23–38 bis auf Adam als Sohn Gottes zurückführt (ὡν υἱός, ὡς ἐνομιζέτο, Ἰωσήφ τοῦ Ἡλί ... τοῦ Ἀδάμ τοῦ θεοῦ).

2.2.1.2 Die an Abraham ergangene Verheißung der Nachkommenschaft hatte nicht nur eine geschichtliche, sondern auch eine in die Zukunft weisende Bedeutung. Sie wird von Paulus in Gal 3,16–19 unter Aufnahme von Gen 13,15 bzw. 17,8 auf Christus als den einen Nachkommen bezogen. So heißt es in Gal 3,16, die Verheißung gelte „für deinen Nachkommen, welcher ist Christus“ (καὶ τῷ σπέρματί σου, ὃς ἐστὶν Χριστός), und in 3,19 wird vom Gesetz gesagt, es habe eine Funktion, „bis der Nachkomme, dem die Verheißung gilt, kommt“ (ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπηγγέλται, anders wird das Zitat allerdings in Röm 4,18 verwendet, s.u.). Entsprechend wird auch in Mt 1,1(2–16) Jesus als „Sohn Abrahams“ gekennzeichnet.

2.2.1.3 Das Motiv vom Herauf- und Herabsteigen der Engel auf Jakob aus Gen 28,12 wird in Joh 1,51 auf den Heilbringer bezogen. Jesus als Menschensohn steht während seines Erdenwirkens in unablässiger Verbindung mit der himmlischen Welt.

2.2.1.4 Die Schlachtung des Passalammes aus Ex 12,21 wird in 1 Kor 5,7 auf Christus gedeutet: „Christus ist geopfert worden als unser Passa-

lamm (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός). In Joh 19,36 wird analog das Nicht-Zerbrechen der Schenkel nach Jesu Tod mit dem Passaritus in Beziehung gesetzt, da nach Ex 12,10.46 dem Passalamm die Knochen nicht zerbrochen werden dürfen. Die Aussage Joh 1,29 über das „Lamm, das der Welt Sünde trägt“ (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) ist von Jes 53 abhängig, wurde aber vom Evangelisten zweifellos in Zusammenhang mit Joh 19,36 verstanden und damit in den Passakontext gestellt (eine Abhängigkeit von dem Motiv des Sündenbocks in Lev 16,20f liegt dagegen nicht vor).

2.2.1.5 Der Bundesschluß am Sinai Ex 24,8 ist nach der markinisch-matthäischen Fassung der Einsetzungsworte Typos für die durch Jesu Blutvergießen am Kreuz vollzogene Bundesstiftung, wie Mk 14,24//Mt 26,28 erkennen lassen (anders die paulinisch-lukanische Fassung, s.u.).

2.2.1.6 Das Motiv von den Schafen, die keinen Hirten haben, das Num 27,17 und 1 Kön 22,17 begegnet, ist in Mk 6,34//Mt 9,36 auf Jesu Wirken unter dem orientierungslosen Volk bezogen, dem er Hilfe bringen will.

2.2.1.7 Die Verheißung eines Propheten aus Dtn 18,15–18, die ursprünglich Zusage für einen je und dann auftretenden Propheten gewesen ist, wurde in nachexilischer Zeit weitgehend auf einen einzigen am Ende der Zeiten erscheinenden Propheten gedeutet; in besonderer Weise gilt das für die Heilserwartung der Samaritaner, die, weil sie nur die Tora als Heilige Schrift anerkannten, diesen Text messianisch deuteten. Unter der Voraussetzung, daß es um den letzten Propheten vor Anbruch der Endzeit gehe, ist Johannes der Täufer nach Joh 1,21b gefragt worden, ob er „der Prophet“ sei. Nach Apg 3,22; 7,37 u.ö. ist aber auch Jesus als endzeitlicher Prophet verstanden worden.

2.2.1.8 Das Wort aus Dtn 21,23, daß ein nach seiner Hinrichtung am Holz Hängender aufgrund der Vollstreckung des ordnungsgemäßen Todesurteils von Gott verflucht sei, wurde, wie aus der Tempelrolle von Qumran hervorgeht (11 Q 64,6b–13), zur Zeit Jesu auch auf die Kreuzigungsstrafe bezogen. Ausdrücklich nimmt Paulus in Gal 3,13 auf diese Stelle Bezug. Der Text hat aber sicher in der Urgemeinde insgesamt eine Rolle gespielt.

2.2.2 Texte aus den Prophetenschriften

Für das kommende Gotteshandeln sind in der Urgemeinde die Prophetenbücher von besonderer Bedeutung gewesen. Aus der Vielzahl der herangezogenen Texte seien hier die wichtigsten erwähnt.

2.2.2.1 Aus den „vorderen Propheten“ wird verständlicherweise die Verheißung Natans an David, daß Gott ihm Vater sein wolle und er dessen Sohn sein wird, aus 2 Sam 7,14 aufgenommen. Auf diesen messianisch verstandenen Text nehmen Lk 1,32f; Joh 1,49; Offb 21,7 Bezug; ausdrücklich zitiert wird er in Hebr 1,5b.

2.2.2.2 Aus den „hinteren Propheten“ werden besonders häufig Teile des Jesajabuches herangezogen.

2.2.2.2.1 An erster Stelle ist die Verheißung aus Jes 7,14 zu nennen, wo von der bevorstehenden Geburt einer jungen Frau gesprochen ist. Der Text ist in der LXX-Fassung aufgegriffen, in der „junge Frau“ (יְהוּדָה) durch „Jungfrau“ (παρθένης) ersetzt ist. In dieser Gestalt steht er im Hintergrund der Geburtsgeschichten des Matthäus- und des Lukasevangeliums und wird in Mt 1,23f im Wortlaut wiedergegeben.

2.2.2.2.2 Die Verheißung des in der Dunkelheit aufstrahlenden Lichts aus Jes 8,23+9,1 wird in Mt 4,15f zusammen mit einem Summarium über Jesu Verkündigung aufgenommen. Die Stelle über die Geistbegabung des verheißenen Königs aus Jes 11,2 steht im Hintergrund der Erzählung von Jesu Taufe; sie wird auch in 1 Petr 4,14 herangezogen, dort aber auf die Geistbegabung der Glaubenden angewandt.

2.2.2.2.3 In dem Bericht über Jesu erste Predigt in Nazaret wird nach Lk 4,16–21 von Jesus selbst der Text über die in der Vollmacht des Geistes ergehende Evangeliumsverkündigung aus Jes 61,1f verlesen. Im Anschluß daran stellt er fest: „Heute ist diese Schriftstelle, die ihr gehört habt, erfüllt“ (σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσίν ὑμῶν, V.21).

2.2.2.2.4 Jesu Antwort an den gefangenen Täufer nimmt in Mt 11,5// Lk 7,22 eine Zitatenskombination aus Jes 29,18 und 35,5f (vgl. auch 42,18; 26,19) auf, wo es um Zeichen der Heilszeit geht.

2.2.2.2.5 Das erste Gottesknechtslied aus Jes 42,1–4.9 wird in Mt 12,17–21 vollständig zitiert und vom Evangelisten auf Jesus bezogen. Auch die Himmelsstimme bei der Taufe Jesu in Mk 1,11 par ist von Jes 42,1 geprägt. Entsprechend werden Teile des vierten Liedes über den leidenden Gottesknecht auf Jesu Passion gedeutet; so Jes 53,4–6 in 1 Petr 2,22–25 und Jes 53,7f in Apg 8,32f, dazu kommen Anspielungen auf diesen Text in der Passionsgeschichte. Auf das Motiv der universalen Sühne aus Jes 53,10–12 wird Mk 10,45 par; 14,24 par und 1 Tim 2,6 Bezug genommen.

2.2.2.3 Zitate aus anderen Prophetenbüchern kommen hinzu. Auch hier sind zunächst nur Texte zu berücksichtigen, die sich auf Jesu Person beziehen.

2.2.2.3.1 Die Betlehem-Verheißung aus Mi 5,1–3 wird im Zusammenhang der Geburtsgeschichte in Mt 2,5f zitiert; ohne ausdrückliche Erwäh-

nung steht sie aber auch hinter Lk 2,1–20. Dasselbe gilt für die Zitation von Hos 11,1 in Mt 2,15 im Blick auf die Rückkehr aus Ägypten, und von Jer 31,15 in Mt 2,18b, wo die Klage der Rachel auf den betlehemitischen Kindermord bezogen ist.

2.2.2.3.2 Hos 6,6 „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“ (ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν) wird in Mt 9,13 und 12,7 zur Rechtfertigung von Jesu Handeln unter Sündern und im Blick auf das Ährenraufen seiner Jünger am Sabbat herangezogen.

2.2.2.3.3 Der Verheißungstext aus Sach 9,9 wird im Zusammenhang der Einzugs Geschichte in Mt 21,4f ausdrücklich zitiert, bestimmt aber inhaltlich auch die Parallelstellen bei Markus und Lukas. In dem entsprechenden Text von Joh 12,15f wird im Anschluß an das Zitat festgestellt, daß die Jünger den Sachverhalt der Erfüllung dieser Weissagung erst nach Jesu Verherrlichung erkannt haben.

2.2.2.3.4 Das Wort von der Wiedererrichtung der Hütte Davids aus dem Anhang zum Amosbuch in 9,11f wird in der LXX-Fassung in Apg 15,15–17 innerhalb der lukanisch konzipierten Rede des Herrenbruders Jakobus beim Apostelkonvent im vollen Wortlaut wiedergegeben.

2.2.2.3.5 Sach 11,13 über die dreißig Silberlinge wird innerhalb der Passionsgeschichte beim Verrat des Judas in Mt 27,9 zitiert (vgl. Jer 18,2f). Sach 13,7, das Wort vom geschlagenen Hirten und der zerstreuten Herde, wird in Mk 14,27 par verwendet.

2.2.2.3.6 Nach der paulinisch-lukanischen Fassung des Kelchwortes beim Abschiedsmahl Jesu wird in 1 Kor 11,25 und Lk 22,20 die Stiftung des neuen Bundes durch Jesu Blutvergießen als Erfüllung von Jer 31,31–34 verstanden.

2.2.3 Texte aus den Psalmen

Die Psalmen sind den Schriften der Propheten relativ früh an die Seite gestellt worden, weil David, der als ihr Verfasser galt, ebenfalls als Prophet angesehen wurde, wie aus Apg 2,29f deutlich hervorgeht (προφήτης οὖν ὑπάρχων). So sind Psalmtexte mit Jesu Person in Beziehung gesetzt worden, wobei auffällt, daß die christologisch verwendeten Stellen sich vor allem auf Jesu Leiden, Auferstehung und Erhöhung beziehen.

2.2.3.1 In den der Leidensgeschichte unmittelbar vorangehenden Abschnitten wird Ps 118(117 LXX),22, das Wort vom verworfenen Baustein, im Winzergleichnis Mk 12,10f parr herangezogen. Die Stelle begegnet ferner in 1 Petr 2,7 (verbunden mit Jes 8,14; 28,16). Ps 118,25f, der Lobpreis der Wallfahrer, wird in Verbindung mit Ps 148,1 bei der Ein-

zugsgeschichte in Mk 11,9f parr und Joh 12,13 zitiert. Beim Getsemanegebet in Mk 14,34 par ist das Wort über das Betrübttsein bis zum Tod aus Ps 42(41 LXX),6 aufgenommen (vgl. 42,12; 43,5); der damit verwandte Text in Joh 12,27 zieht dagegen Ps 6,4f über das Erschütterttsein heran.

2.2.3.2 Die Leidenspsalmen 22; 31 und 69 (21; 30; 68 LXX) werden implizit und explizit in der Passionsgeschichte verwendet. Ausdrücklich geschieht das beim Motiv vom Zerteilen der Kleider aus Ps 22,19 in Mk 15,24 parr und Joh 19,24. Das Spottwort aus Ps 22,9 wird in Mt 27,43 den Hohenpriestern und Ältesten in den Mund gelegt. Der Gebetsruf „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ aus Ps 22,2 begegnet als Sterbewort Jesu in Mk 15,34 par. In Lk 23,46 ist stattdessen das Wort Ps 31,6 als Kreuzeswort aufgegriffen: „In deine Hände lege ich meinen Geist“. Weiter ist in Mk 15,23 der Hinweis auf den Rauschtrank aus Ps 69,22 berücksichtigt. Ps 69,10, das Wort vom verzehrenden Eifer um das Haus Gottes, ist als frühe Leidensvorhersage bereits in Joh 2,17 herangezogen.

2.2.3.3 Neben der Leidensgeschichte werden im Zusammenhang der Auferweckung Jesu Psalmzitate verwendet, um das Ostergeschehen in das Licht der Schrift zu rücken. Hier ist vor allem die Stelle aus Ps 16(15 LXX),8–11 über die Zuversicht, nicht der Unterwelt preisgegeben zu sein, zu erwähnen, die in Apg 2,25–28 zitiert und in 2,29–31 christologisch interpretiert wird. In abgekürzter Form wird der Text in Apg 13,35 nochmals berücksichtigt.

2.2.3.4 Eine besondere Rolle spielt im Neuen Testament Ps 110(109 LXX),1a: „Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten“ (εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου). Es ist die Kernstelle für Jesu Erhöhung. Das gilt bereits für das Davidssohngespräch in Mk 12,36 parr, sodann für das Selbstbekenntnis Jesu vor dem Hohen Rat in der Fassung von Mt 26,64a und Lk 22,69. Dazu kommen Apg 2,34f; Röm 8,34; Hebr 1,13, ferner die häufigen Anspielungen auf diesen Psalmtext. Ps 110,1a ist der alttestamentliche Text, auf den im Neuen Testament am häufigsten Bezug genommen wird. Auf Jesu Auferweckung und Erhöhung ist in Apg 13,33 und Hebr 1,5a; 5,5 auch Ps 2,7 bezogen, wo es um die Annahme als Sohn durch Gott geht (vgl. Röm 1,4). Dieser Text ist ebenfalls im Blick auf Jesu Taufe angewandt worden, wie ein Teil der handschriftlichen Überlieferung von Lk 3,22 zeigt (Mk 1,11 parr ist stattdessen an Jes 42,1 orientiert).

2.2.3.5 Eine besondere Funktion hat Ps 110,4, die Aussage über Melchisedek, in Hebr 5,6; 7,21. Im Zusammenhang mit Jesu Erhöhung geht es um seine Einsetzung zum himmlischen Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks und um seine Fürbitte. Es war für den Verfasser des He-

bräuerbriefs die Schlüsselstelle, um die Motive der Erhöhung und der Fürbitte vor Gott mit der Vorstellung vom himmlischen Hohenpriester zu verbinden. Mit dem Intercessio-Motiv von Hebr 7,25; 9,24 sind Röm 8,34c; 1 Joh 2,1 zu vergleichen.

2.2.4 Zur Relevanz der auf einen Heilbringer verweisenden Zitate

Überblickt man die zahlreichen Texte aus der Tora, den Prophetenschriften und den Psalmen, die auf Jesu Leben und Wirken bezogen worden sind, so wird deutlich, welche enorme Bedeutung die alttestamentlichen Schriften für die älteste Christusverkündigung hatten. Daß Zitate unterschiedlich häufig vorkommen, ist demgegenüber von untergeordneter Bedeutung, schon deswegen, weil es abgesehen von der ausdrücklichen Berufung auf das Alte Testament auch die stillschweigende Bezugnahme auf alttestamentliche Texte gibt, wie das besonders bei der Passionsgeschichte zu beobachten ist. Der Sachverhalt zeigt jedenfalls insgesamt, wie selbstverständlich und häufig der Rückgriff auf alttestamentliche Texte war. Allein mit Hilfe solcher biblischer Zitate konnten in der Anfangszeit grundlegende Glaubensinhalte ausgesagt und in ihrer Tragweite verdeutlicht werden. Vom Alten Testament her sind Person und Geschichte Jesu verstanden und in diesem Sinn auch verkündigt worden.

2.3 Die Verheißung der Heilsteilhabe und Heilsgemeinschaft

Aus den alttestamentlichen Schriften werden mehrere Texte herangezogen und mit der in der christlichen Gemeinde sich erfüllenden Heilswirklichkeit in Verbindung gebracht.

2.3.1 Texte aus der Tora

2.3.1.1 Die Nachkommenverheißung an Abraham aus Gen 13,15; 17,8 u.ö., die in Gal 3,16.19 allein auf Christus gedeutet ist, wird von Paulus in Röm 4,18 auf alle Glaubenden bezogen. Ebenso wird die Glaubensgerechtigkeit Abrahams aus Gen 15,6 in Röm 4,3–5.23f typologisch auf alle diejenigen angewandt, die an Christus glauben; vgl. Gal 3,6f. Dasselbe gilt für die Verheißung des Segens für die Völker aus Gen 12,3; 18,18 in Gal 3,8 bzw. die Aussage über Abraham als Vater vieler Völker aus Gen 17,5 LXX in Röm 4,17a.

2.3.1.2 Die „Decke“, die Mose nach Ex 34,33–35 auf sein Antlitz legte, liegt nach 2 Kor 3,14–17 nicht nur auf der alten Bundesurkunde, sondern gleichzeitig auf den Herzen der Glieder des alten Bundes; sie wird aber abgenommen, wo Menschen sich dem „Geist des Herrn“ zuwenden (vgl. § 5).

2.3.1.3 Der Leitsatz des Heiligkeitgesetzes „Ich bin heilig, und ihr sollt heilig sein“ aus Lev 19,2 ist in 1 Petr 1,16 zitiert und auf die christliche Gemeinde angewandt.

2.3.1.4 Die Aussage über die „Nähe“ des Gesetzeswortes in Mund und Herzen aus Dtn 30,12–14 wird in Röm 10,6–8 mit Hilfe einer tiefgreifenden Umdeutung auf die Glaubensgerechtigkeit bezogen (vgl. § 5).

2.3.2 Texte aus den Prophetenschriften

2.3.2.1 An erster Stelle ist der Text Joel 3,1–5 zu nennen, der in der Pfingstpredigt des Petrus in Apg 2,17–21 vollständig zitiert wird, dessen Schlußvers aber auch in Röm 10,13 herangezogen ist.

2.3.2.2 Das Wort aus der Berufungsgeschichte des Jesaja über das Nicht-Hören und Nicht-Verstehen Jes 6,9f, das in Mk 4,12 par und Joh 12,39f auf den Unglauben angesichts der Verkündigung Jesu angewandt ist, wird in Apg 28,26f auf die Verweigerung des Glaubens gegenüber der Botschaft der Zeugen Jesu bezogen. Ebenso wird Jes 53,1, die Aussage über die mangelnde Bereitschaft zum Hören der Botschaft in Joh 12,38 auf Jesu Wort, in Röm 10,16 aber auf die christliche Botschaft angewandt.

2.3.2.3 Das Prophetenwort vom „Stein des Anstoßes“ aus Jes 8,14 und 28,16 wird in Verbindung mit Ps 118(117 LXX),22 sowohl in Röm 9,32f als auch in 1 Petr 2,4.6.8 auf die Christusverkündigung der Gemeinde bezogen (vgl. 1 Kor 1,18–25). Beachtenswert ist dabei die in beiden Fällen vorliegende Zitatenskombination, was auf die Verwendung eines Florilegiums hinweist.

2.3.2.4 Eine große Bedeutung hat die Verheißung des neuen Bundes aus Jer 31(38 LXX),31–34. Neben der Rezeption im Kelchwort in 1 Kor 11,25 und Lk 22,20 wird dieser Prophetentext in Hebr 8,8–12 ausführlich zitiert (vgl. die teilweise Wiederholung des Zitats in 10,16f), wo die Heilsgemeinschaft des neuen Bundes dem alten Bund gegenübergestellt ist (8,7.13).

2.3.2.5 Im Zusammenhang mit den paulinischen Aussagen über die Glaubensgerechtigkeit spielt Hab 2,4 eine wichtige Rolle, wie aus Röm 1,17 und Gal 3,11 hervorgeht; auch in Hebr 10,37f ist dieser Text zitiert,

doch geht es dort vor allem um das sich keinesfalls verzögernde Erscheinen des Kommenden aus Hab 2,3 (s.u.).

2.3.3 Texte aus den Psalmen

Zahlreiche Texte aus den Psalmen werden ebenfalls verwendet, um die Heilswirklichkeit, die die christliche Gemeinde erfährt, zu umschreiben.

2.3.3.1 Das Wort von der Vergebung der Sünden aus Ps 32(31 LXX),1f wird in Röm 4,6–8 in unmittelbarer Verbindung mit der Aussage über die Rechtfertigung aus Glauben zitiert.

2.3.3.2 Daß auf der ganzen Erde die Stimme der Boten Jesu Christi gehört werden kann, wird in Röm 10,18 mit Ps 19(18 LXX),5 zum Ausdruck gebracht, wonach deren Stimme bis „an das Ende der bewohnten Welt“ (εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης) zu hören sein wird.

2.3.3.3 Daß aufgrund des endgültigen Opfertodes Jesu Christi keine Opfer mehr dargebracht werden müssen, wird in Hebr 10,5–7.9 mit der Opferkritik aus Ps 40(39 LXX),7–9 begründet (vgl. das auf Jesu Handeln bezogene Wort aus Hos 6,6 in Mt 9,13; 12,7).

2.3.3.4 Der Aufruf zum Hören der Stimme des Herrn und die gleichzeitige Warnung vor Ungehorsam aus Ps 95(94 LXX),7–11 wird in Hebr 3,7–11 vollständig zitiert und in 3,15; 4,3.5.7 wiederaufgenommen (die Psalmstelle nimmt ihrerseits Bezug auf das Murren der Israeliten in Ex 17,7).

2.3.3.5 Die Aussage über das Erlangen des Lebens aus Ps 34(33 LXX), 13–17 wird in 1 Petr 3,10–12 auf ein verantwortlich geführtes Leben aus Glauben angewandt.

2.3.4 Zur Bedeutung der gemeindebezogenen Zitate

Es ist beachtenswert, daß Aussagen über die Erfüllung von Verheißungen im Neuen Testament nicht nur im Zusammenhang mit der Person Jesu begegnen, sondern ebenso im Blick auf die Heilswirklichkeit der Gemeinde und ihre Verkündigung der Heilsbotschaft. Das ist von grundsätzlicher Bedeutung; denn es besagt, daß das mit Jesus Christus offenbar gewordene Heil in der jeweiligen Gegenwart weitergeht. Das verheißene künftige Gotteshandeln realisiert sich fortdauernd in der Welt und erfafßt die Menschen, die das Heilsangebot annehmen.

3. Die Verheißung endzeitlicher Vollendung

Die Zahl der Zitate ist hier geringer, gleichwohl spielen im Blick auf die noch ausstehenden Zukunftseignisse ebenfalls Zitate aus der Tora, den Propheten und den Psalmen eine Rolle. Hinzu kommt hier die Übernahme von Texten aus Daniel und anderen apokalyptischen Schriften.

3.1 Texte aus der Tora, den Prophetenschriften und den Psalmen

3.1.1 Das Land, das in Gen 13,15 als Erbe verheißt wird, ist für die urchristliche Tradition ein endzeitliches Heilsgut. Das gilt bereits für die Seligpreisung in Mt 5,5; es gilt ebenso für Paulus, wie aus Gal 3,29 und Röm 8,17 hervorgeht.

3.1.2 Die Aussagen in Hebr 3,7–4,11, daß mit der Inbesitznahme des Landes sich das „Eingehen in die Ruhe“ (εισερχεσθαι εις την καταπαυσιν, 3,11; 4,1 u.ö.) ereignet und die Teilhabe an der „Sabbatruhe“ (σαββατισμός, 4,9) stattfinden wird, ist mit der bereits erwähnten Aufforderung zum Hören des Gotteswortes verbunden. Es handelt sich um ein Motiv aus Gen 2,2, das ins Eschaton übertragen ist.

3.1.3 In Röm 15,7–12 weitet sich der Blick über die begonnene Heidenmission hinaus in die Zukunft des von Juden- und Heidenchristen der-einst gemeinsam angestimmten Gotteslobs, wozu Ps 118 (17 LXX), 50; Dtn 32,43 LXX, Ps 117 (116 LXX), 1 und Jes 11,10 LXX herangezogen werden.

3.1.4 Was in Röm 15,12 im Anschluß an Jes 11,10 LXX über den endzeitlichen Herrscher der Heiden gesagt wird, wird in Röm 11,26f unter Heranziehung von Jes 59,20f über den am Ende der Zeiten vom Zion kommenden Retter Israels ausgesagt.

3.1.5 Im Zusammenhang mit Jesu Tod und dem Nicht-Zerbrechen seiner Schenkel in Joh 19,37 wird zusätzlich die Stelle Sach 12,10 zitiert, wonach diejenigen, die ihn zerstoßen haben, ihn künftig (bei seiner Wiederkunft) schauen werden.

3.1.6 Daß Christus im Sinn von Ps 110 (109 LXX), 1a als Kyrios eingesetzt ist und die Herrscherfunktion über die Erde innehat, wird dann ein Ende haben, wenn nach Ps 110,1b alle Feinde ihm unter die Füße gelegt sind und er, wie Paulus in 1 Kor 15,25–28 ausführt, seine Herrschaft Gott zurückgeben wird; gleichzeitig ist an dieser Stelle auch noch das Motiv vom Legen unter die Füße aus Ps 8,7 zitiert. In jener Zeit wird sich, wie Paulus in 1 Kor 15,54f feststellt, auch die Überwindung des Todes nach dem aus Jes 25,8 und Hos 13,14 kombinierten Verheißungswort erfüllen.

3.1.7 Bei der Darstellung des endzeitlichen Zusammenbruchs der irdischen Wirklichkeit wird in Mk 13,24 par ein Text aus Jes 13,10 über den Untergang Babels herangezogen. Der anschließende Vers in Mk 13,25 parr ist von Jes 34,4 abhängig, einer Aussage über das Ende der Feinde Israels. Beide Stellen werden mit Mk 13,26 parr in den apokalyptischen Kontext der Daniel-Weissagung hineingestellt.

3.1.8 Daß die Zeit der Vollendung von Gott vorherbestimmt ist und keine Verzögerung eintritt, deshalb in Geduld erwartet werden soll, wird in Hebr 10,36–38 mit der Zitatenkombination aus Jes 26,20 LXX und Hab 2,3f zum Ausdruck gebracht.

3.2 Erwartungen aufgrund der apokalyptischen Prophetie

Bei den apokalyptischen Motiven und Wendungen ist zu beachten, daß sie nicht als Zitat eingeführt werden. Das hängt mit der bereits erwähnten Tatsache zusammen, daß die apokalyptischen Schriften einschließlich des Buches Daniel in urchristlicher Zeit nicht den Rang kanonischer Schriften besaßen. Damit war aber keineswegs ausgeschlossen, daß mehrere neutestamentliche Texte in starkem Maße von diesen Traditionen Gebrauch gemacht haben.

3.2.1 In der eschatologischen Rede Mk 13 parr werden in V.7.14.26 Motive aus Dan 2,28f; 11,31 bzw. 12,11 und 7,13f aufgegriffen. Das kann sich mit Elementen aus Prophetenschriften verbinden, die dann ebenfalls nicht als Zitate eingeführt, sondern als Mittel der Darstellung verwendet werden. Das trifft ebenso für Mt 25,31 zu, den Anfang der Rede Jesu vom Weltgericht, wo Dan 7,13f in Verbindung mit Sach 14,5 aufgegriffen ist, sowie für das Selbstbekenntnis Jesu in Mk 14,62, wo die Aussage über das Erscheinen des endzeitlichen Menschensohnes aus Dan 7,13 mit Ps 110,1a kombiniert ist. Auch Lk 23,30 mit der Formulierung aus Hos 10,8 über die zusammenstürzenden Berge gehört in diesen Zusammenhang. Schließlich ist der in (Trito-)Jes 65,17–25 angekündigte neue Himmel samt einer neuen Erde von entscheidender Bedeutung für die urchristliche Endzeiterwartung, wie das Motiv der neuen Schöpfung in 2 Kor 5,17; Gal 6,15 und Offb 21,1–22,5 zeigt.

3.2.2 Eine eigene Stellung nimmt das Buch der Johannesoffenbarung insofern ein, als es in seiner Diktion und seinem Vorstellungsmaterial ganz stark von den Danielvisionen geprägt ist und sich in seiner Sprache daran anlehnt. Aber auch zahlreiche Formulierungen aus Jesaja, Ezechiel, Sacharja und anderen alttestamentlichen Schriften sind berücksichtigt, ohne daß sie als Zitate eingeführt werden. Hinzu kommt eine Vielzahl

von Motiven und Vorstellungen aus der Tradition der apokalyptischen Prophetie des Frühjudentums.

3.3 Relevanz der auf die Endvollendung bezogenen Zitate und Traditionen

3.3.1 Bei den Aussagen über die noch ausstehenden Zukunftereignisse sind die meisten Zitate stärker als sonst mit Motiven aus der apokalyptischen Vorstellungswelt verbunden und werden von dorthier verstanden. Es gab ja im Frühjudentum eine höchst lebendige prophetische Tradition, die über die anerkannten Heiligen Schriften hinausführte und gerade im Blick auf die noch ausstehende Vollendung besondere Bedeutung für die Urchristenheit erlangte. Das bedeutet, daß mit einer das Alte und das Neue Testament verbindenden Tradition durchaus zu rechnen ist, was jedoch die Unterscheidung von Zitationen und Adaptionen nicht ausschließt.

3.3.2 Die Bezugnahme auf noch uneingelöste Verheißungen und Erwartungen ist sachlich von ebenso großer Bedeutung wie die Konstatierung der bereits begonnenen Erfüllung des kommenden Gotteshandelns. Das Problem des Verhältnisses von Heilsgegenwart und Heilszukunft ist schon mit diesen Zitaten und Traditionen, die sich auf eine noch ausstehende Zukunft beziehen, für die theologische Reflexion des Urchristentums gegeben und hat, wie an anderer Stelle zu erörtern ist, unterschiedliche Ausprägungen erfahren (vgl. §§ 2.4+2.5).

4. Zur Bedeutung der alttestamentlichen Verheißungen

4.1 Der Zusammenhang mit dem früheren Gotteshandeln

4.1.1 Das Alte Testament besitzt im Urchristentum vor allem Relevanz im Zusammenhang mit den Verheißungen kommenden Gotteshandelns, sowohl bei Aussagen über eine bereits erfolgte Verwirklichung als auch bei Aussagen über die noch ausstehende Vollendung. Diese Verheißungen haben ihre Bedeutung aber gerade darin, daß sie unlösbar mit dem bisherigen Handeln Gottes verbunden sind. Das frühere Gotteshandeln war von Anfang an auf kommendes Geschehen ausgerichtet. Das Alte Testament ist, wie vor allem *Gerhard von Rad* und *Walther Zimmerli* gezeigt haben, insgesamt offen für ein weitergehendes Gotteshandeln. Insofern weist schon das frühere Gotteshandeln implizit über sich hinaus auf ein

künftiges Wirken Gottes, das schließlich einen endgültigen Charakter hat. Das ist besonders deutlich bei dem Motiv der Schöpfung und der in Jes 65,17–25 angekündigten Neuschöpfung. Gilt dieser Bezug von Früherem und Kommendem schon für das Alte Testament selbst, so erst recht für die urchristlichen Traditionen und das Neue Testament, wenngleich es hier sehr anders verstanden wird.

4.1.2 Das Zeugnis des alten Bundes ist durch seine gleichzeitige Beziehung auf Vergangenheit und auf Zukunft gekennzeichnet; es geht um eine in der Erinnerung verankerte Hoffnung, um *memoria* und *spes* (ἀνάμνησις und ἐλπίς). Mag der Vergangenheitsbezug für die gesamte jüdische Tradition wegen des Erwählungshandelns Gottes einen eindeutigen Vorrang besitzen, so ergibt sich die Zukunftsperspektive notwendig aus dem, was bisher erfahren worden ist. Alle alttestamentlichen Verheißungen kommenden Heils sind in Verbindung mit dem früheren Gotteshandeln gegeben worden. Das gilt auch für eine Aussage wie Jes 43,18f, des Früheren um des verheißenen Neuen willen nicht mehr zu gedenken, weil es an dieser Stelle darum geht, überhaupt wieder den Blick auf etwas zu erwartendes Neues zu richten. Für das Christentum hat zweifellos die Heilsgegenwart und Heilszukunft ein stärkeres Gewicht erhalten, dennoch bleibt auch hier der Rückbezug auf früheres Gotteshandeln konstitutiv. Es geht um eine weitergehende Geschichte, die nur aus ihren Zusammenhängen richtig verstanden werden kann.

4.1.3 Früheres und kommendes Gotteshandeln stehen für das Alte Testament miteinander in heilsgeschichtlicher Kontinuität (zum Verständnis von Heilsgeschichte vgl. § 3 am Ende). Hat Gott in seinem früheren Handeln Zuwendung und Treue erwiesen, so hat er das auch für die Zukunft verheißt. Das ist ebenso in den urchristlichen Schriften vorausgesetzt, gerade auch im Blick darauf, daß Verheißungen inzwischen zu einem großen Teil schon in Erfüllung gegangen sind. Zugleich bedeutet die Zusammengehörigkeit von einstigem und jetzigem Gotteshandeln, daß die noch ausstehende Erfüllung von Verheißungen mit Zuversicht erwartet werden kann.

4.1.4 Daß das künftige Handeln Gottes im Alten Testament vielfach in einem sehr viel eingeschränkteren Sinn verstanden worden ist, als das im Neuen Testament bezeugt wird, hebt die Zusammengehörigkeit nicht auf. Wie die Gotteserkenntnis im alten Bund gewachsen ist, so auch die Heilsvorstellung, und das erst recht aufgrund bereits erfahrener Heilswirklichkeit.

4.2 Der Rückgriff auf das Schriftzeugnis

4.2.1 Die Tatsache, daß verheißenes künftiges Gotteshandeln in Erfüllung gegangen ist, hat sich im Neuen Testament vor allem darin niederschlagen, daß aus entsprechenden Stellen des Alten Testament zitiert oder unmißverständlich darauf angespielt worden ist. Konnte von den Zitaten und Anspielungen im vorliegenden Zusammenhang nur eine repräsentative Auswahl berücksichtigt werden, so läßt diese gleichwohl erkennen, in welcher Breite und Intensität Verheißungstexte herangezogen worden sind. Würde man alle Zitate berücksichtigen und die Vielzahl der Anspielungen hinzunehmen, wäre das dabei entstehende Gewebe noch wesentlich dichter.

4.2.2 Bei den berücksichtigten Textstellen ist einerseits aufgefallen, daß sie aus den verschiedensten Schriftengruppen des Alten Testaments stammen, andererseits aber, daß bei der ausdrücklichen Zitierung Tora, Prophetenschriften und Psalmen Verwendung gefunden haben. Es sind somit Verheißungstexte aus allen Teilen der damals maßgebenden Heiligen Schrift herangezogen worden. Daß daneben auch Texte aus Schriften und Traditionen, die (noch) nicht allgemein anerkannt waren, teilweise im Wortlaut verwendet, jedoch nicht ausdrücklich zitiert worden sind, ist vor allem im Zusammenhang mit der Vollendungshoffnung von Bedeutung. Hierbei spielt für die Urchristenheit die apokalyptische Gestalt der Erwartung eine wichtige Rolle, aus der zahlreiche Vorstellungen und Motive übernommen wurden.

4.2.3 Obwohl die im Urchristentum aufgegriffenen alttestamentlichen Textstellen nicht für sämtliche Überlieferungsstränge des Neuen Testaments vorausgesetzt werden können, ergibt sich aus den Belegen doch, daß Verheißungstexte in den meisten Schriften und oft in großer Zahl herangezogen worden sind. Auch dort, wo der Abstand zu den alttestamentlichen Texten gewachsen ist, ist das Alte Testament als Grundlage festgehalten. Die bisweilen geringere oder nur auf wenige alttestamentliche Bücher bezogene Zitation hängt im übrigen auch damit zusammen, daß nicht in allen urchristlichen Gemeinden vollständige Schriftrollen vorlagen, sondern vielfach mit sogenannten Testimoniensammlungen gearbeitet werden mußte, wie sie schon in vorchristlicher Zeit belegt sind. Dabei kam es dann auch zu Kombinationen von verwandten Texten aus verschiedenen Schriften, wie das besonders deutlich bei der gemeinsamen Tradition von Röm 9,33 und 1 Petr 2,6.8 erkennbar wird, wo jeweils eine Verbindung von Jes 8,14 und Jes 28,16 vorliegt (in 1 Petr 2,7 ist außerdem noch Ps 118,22 verwendet). Ähnliches gilt für Mk 1,2f, wo Mal 3,1 mit Ex 23,20 und mit Jes 40,3 verbunden und einheitlich als Jesaja-Zitat

gekennzeichnet ist. Abgesehen von der verschiedenen Zahl und Gewichtung von Zitaten bestehen jedoch im Neuen Testament keine wirklichen Unterschiede; für das gesamte urchristliche Zeugnis sind die Verheißungen des Alten Testaments von grundlegender Bedeutung.

4.2.4 Der bei der Interpretation des Neuen Testaments häufig verwendete Begriff „Schriftbeweis“ ist einer Überprüfung zu unterziehen. Einmal wird das oft als ein rein formales Verfahren verstanden, womit zu einer urchristlichen Aussage zusätzlich noch ein alttestamentlicher Text als Beleg hinzugefügt worden ist; dabei wird aber die Integration in den Argumentationszusammenhang nicht hinreichend beachtet. Sodann wird bei dieser Beurteilung der alttestamentliche Text meist einseitig auf die neutestamentliche Aussage bezogen, ohne daß er in seiner eigenen Intention hinreichend berücksichtigt wird. Schließlich soll nicht etwas rational „bewiesen“ werden, vielmehr decken die Zitate und Anspielungen den inneren Zusammenhang mit den Ankündigungen kommenden Gotteshandelns auf.

4.3 Die Erfüllung zuvor ergangener Verheißungen

Bei Zitaten wie bei der Verwendung frühjüdischer Traditionen, die im Zusammenhang mit der Erfüllung des verheißenen künftigen Gotteshandelns stehen, spielen die Verstehensvoraussetzungen und der Integrationsprozeß eine besondere Rolle.

4.3.1 Primär geht es um die Verstehensvoraussetzungen, innerhalb derer das Ereignis der Geschichte und Botschaft Jesu sowie die Existenz und der Auftrag der christlichen Gemeinde erfaßt werden konnten. Wenn Jesus den Anbruch der Gottesherrschaft verkündigte, war das nur in Verbindung mit alttestamentlichen Verheißungen zu verstehen. Ebenso ist die christologische Botschaft der Urgemeinde nur möglich gewesen unter der Voraussetzung der alttestamentlichen Vorstellungen eines von Gott beauftragten Heilsmittlers, obwohl hier unterschiedliche Modelle vorgegeben waren und es darüber hinaus zu erheblichen Modifikationen kam. Etwas Neues ist im menschlichen Leben grundsätzlich nur verständlich unter bestimmten Verstehensvoraussetzungen, auch wenn diese umgestaltet oder durchbrochen werden. In diesem Sinn haben die alttestamentlichen Schriften und die frühjüdischen Traditionen eine entscheidende Funktion für das Verstehen der Verkündigung Jesu und seiner Jünger gehabt.

4.3.2 Weist die Verwendung alttestamentlicher Zitate im Neuen Testament darauf hin, in welchem Maße und in welcher Intensität die Ge-

schichte Jesu und die Gegenwart der Glaubenden vom Alten Testament her verstanden worden sind, so gilt auf der anderen Seite, daß es keine alttestamentliche und keine frühjüdische Tradition gab, die nicht in einen neuen Kontext gestellt und damit in neuer Weise verstanden worden ist. Es geht um einen Integrationsprozeß aufgrund des Wechselverhältnisses, wobei die alttestamentlichen Texte im Lichte der Botschaft Jesu und der Botschaft der Urgemeinde erschlossen worden sind. Folgerichtig kam es daher zu einer Interpretation des Alten Testaments aufgrund der Christusoffenbarung. Das gilt nicht nur an Stellen, wo alttestamentliche Texte ausdrücklich in diesem Sinn gedeutet werden, sondern ebenso dort, wo lediglich zitiert oder ein Sachverhalt mit Motiven des Alten Testaments dargestellt wird. Dabei konnten auch zahlreiche Texte aus dem Alten Testament herangezogen werden, die ursprünglich keinen Verheißungscharakter hatten, aber ebenfalls in diesen Rahmen hineingestellt und dementsprechend gedeutet wurden. Darüber hinaus gibt es nicht wenige Texte, die im Wortlaut verändert worden sind, und es gibt ferner eine sehr bewußte und durchreflektierte *Interpretatio Christiana*, bei der die methodischen und sachlichen Probleme der urchristlichen Schriftauslegung mitbedacht worden sind (vgl. § 5).

4.4 Der bleibende Verheißungscharakter

Von hoher Bedeutung ist der bleibende Verheißungscharakter, woran das alttestamentliche Zeugnis von Gottes künftigem Handeln nachdrücklich erinnert. Auch im Zusammenhang mit der anbrechenden Heilsverwirklichung bleibt der Charakter der Zusage und Verheißung erhalten und darf keinesfalls ausgeklammert werden. So dient gerade diese Komponente des Alten Testaments dazu, die Dimension des bleibenden Angewiesenseins auf Zuspruch und Verheißung in der christlichen Theologie bewußt zu machen.

4.4.1 Für die alttestamentliche Tradition ist der Verheißungscharakter im Sinn der noch offenen Zusage künftigen Beistands und Heils durchweg konstitutiv. Dabei zielten die Verheißungen ursprünglich auf eine innergeschichtliche Erfüllung. Das gilt auch noch dort, wo sich die Vorstellung einer endgültigen Heilsverwirklichung anbahnte, wie das bei der in Jes 11,1–10 bezeugten Verbindung der messianischen Hoffnung mit der Erwartung der Wiederkehr des Paradieses vorliegt. In exilisch-nachexilischer Zeit bildete sich dann eine Hoffnung heraus, die innerweltlich nicht realisierbar ist. Kennzeichnend dafür ist die apokalyptische Tradition. So entstand neben der Erwartung einer innergeschichtlichen Verwirklichung

des Heils die Erwartung einer Totalerneuerung, die im Frühjudentum der Zeit Jesu offensichtlich dominierte. Das bedeutete zugleich, daß die Verheißungen der bereits anerkannten Schriften des Alten Testaments unter der Voraussetzung des apokalyptischen Denkens adaptiert worden sind. Weiterhin war jedenfalls eine Verheißungsstruktur maßgebend, die das Heil als rein zukünftig ansah.

4.4.2 In Jesu Botschaft und der urchristlichen Verkündigung geht es dagegen um den bereits in der Gegenwart sich ereignenden Anbruch des Heils, wenngleich noch nicht um dessen Vollendung. Neben der Adaption frühjüdisch-apokalyptischer Denkmodelle kam es zu einem Transformationsprozeß, bei dem die Eschatologie in einem erheblichen Maße neu konzipiert wurde. Das Heil ist nicht mehr rein zukünftig, behält jedoch eine unverkennbare Zukunftsdimension. So verbinden sich im Neuen Testament die Aussagen über die bereits geschehene Erfüllung von Verheißungen mit Aussagen über das noch ausstehende Vollendungsgeschehen, unabhängig davon, wie die Relation im Einzelfall bestimmt wird. Dieser Sachverhalt bedeutet, daß bei der Rezeption der alttestamentlichen Aussagen über das künftige Gotteshandeln die Verheißungen einen Doppelaspekt angenommen haben: Sie verweisen auf die Heilsgegenwart und gleichzeitig auf die noch offene Zukunft, zwei Aspekte, die sich gegenseitig ergänzen.

4.4.3 Dieser für das Neue Testament kennzeichnende Doppelaspekt bedeutet nun aber im Blick auf die schon erfüllten Verheißungen, daß sie den Charakter der Zusage, die im Glauben angenommen sein will, bewahren. Die Erfüllung steht nicht nur unter dem Vorzeichen der noch offenen Vollendung, sie steht ebenso unter dem Vorzeichen der Verborgenheit. Es handelt sich um den Anbruch des Endgültigen in der Gestalt des Vorläufigen. Das hebt die Tatsache nicht auf, daß es in der Gegenwart um Heil im eigentlichen Sinn geht, aber dieses wird erfahren in dem vorweggenommenen Aufleuchten des Heils in der Zweideutigkeit der Welt. Heilsgegenwart wie Heilszukunft behalten eine Dimension, die das gegenwärtige Erfahren und Erfassen übersteigt. Gerade darin beruht der bleibende Verheißungscharakter.

4.4.4 Bei aller Eigenständigkeit der christlichen Hoffnung steht diese dennoch in enger Verbindung mit der jüdischen Zukunftserwartung, soweit es um die von Gott bewirkte Heilsvollendung geht. Im Blick auf das Alte Testament gibt es somit nicht nur eine Gemeinsamkeit mit den Juden hinsichtlich des Glaubens an den einen Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt, der in der Geschichte und im Leben der Menschen wirkt, sondern auch in Bezug auf die Verwirklichung endzeitlichen Heils. Ist christlicher Glaube überzeugt von dem bereits angebrochenen Heilshandeln Gottes,

weswegen das zukünftige Heil als Vollendung der gegenwärtigen Heilserfahrung verstanden wird, so steht für Juden das verheißene Heil noch aus. In dieser Hinsicht besteht für sie wie für uns Christen eine gemeinsame Zukunfts- bzw. Vollendungshoffnung, die im Zeugnis des Alten Testaments ihren Grund hat.

5. Abschließende Überlegungen

Die hohe Bedeutung der alttestamentlichen Verheißungstradition für das Neue Testament kann nicht übersehen werden. So stellt sich die Frage, was das für eine christliche Theologie grundsätzlich bedeutet.

5.1 Die Offenbarungsgeschichte Gottes in Jesus Christus beruht auf einer weit zurückreichenden Erwählungs- und Verheißungsgeschichte. Diese Vorgeschichte des sich verwirklichenden endgültigen Heils ist nur in bleibendem Rückbezug auf das Alte Testament erfassbar. Das lassen die vielen Zitate und Anspielungen im Neuen Testament erkennen. Diesen Sachverhalt bewußt zu machen, ist eine ständige Aufgabe der Verkündigung und Theologie.

5.2 Hat die im Neuen Testament bezeugte Heilswirklichkeit ihre Voraussetzung und Verwurzelung in den Erwartungen des Alten Testaments, so ist sie damit nicht einfach identisch. Aufgrund der Erkenntnis des angebrochenen Heils kommt es zu einem Verstehen alttestamentlicher Verheißungen, das deren Horizont überschreitet und neue Perspektiven eröffnet. Das gilt nicht nur für die bereits in Erfüllung gegangenen Verheißungen, sondern ebenso für die noch unerfüllten Vorhersagen, sofern diese jetzt in Verbindung mit dem angebrochenen Heilsgeschehen verstanden werden. Während es in alttestamentlich-jüdischer Tradition um die Erwartung eines rein zukünftigen Heiles geht, geht es für die im Neuen Testament bezeugte christliche Hoffnung um die Vollendung des bereits angebrochenen Heils.

5.3 Christliche Theologie ist insofern im doppelten Sinn durch Verheißung geprägt: Es geht um die vorausgehende und es geht um die weiterhin in die Zukunft weisende Dimension der Verheißung. Wie die *memoria* des früheren Gotteshandelns bleibende Bedeutung hat (vgl. § 3), so im besonderen die *memoria* der bereits in Erfüllung gegangenen Verheißungen, durch die bereits Kommendes präsent wird und auf Vollendung verweist. Verheißung ist insofern von konstitutiver Bedeutung. Die von Verheißung bestimmte und durch beginnende Erfüllung geprägte Gegenwart ist von einem vorausgehenden Gotteshandeln und einem abschließenden Gotteshandeln umschlossen.

5.4 Die Verheißungsdimension hat nicht nur unter heilsgeschichtlicher Perspektive Bedeutung, sondern auch im Bezug auf die christliche Existenz. Der Mensch ist grundsätzlich abhängig von der Vergangenheit, von der er herkommt, und den Erwartungen, auf die er zugeht. Entsprechend ist auch der Mensch in biblischer Sicht von einer Vergangenheits- und einer Zukunftskomponente bestimmt. Dabei geht es aber nicht nur um die individuelle oder kollektive Herkunft und Erwartung, vielmehr ist der Glaubende eingebunden in das Offenbarungshandeln Gottes, das entscheidend von erfüllter und vorausweisender Verheißung getragen ist.

5.5 Nur im Zusammenhang mit dem Alten Testament wird diese Verheißungsdimension voll erfaßbar. Wo das vergessen ist, wie häufig in der Geschichte der Christenheit, geht christlichem Existenzverständnis seine Einbindung in die umfassende Offenbarungsgeschichte Gottes und damit die heilsgeschichtliche Verankerung verloren. So gilt es, gerade aufgrund des Zeugnisses des Neuen Testaments diese Basis in vollem Umfang zurückzugewinnen. Ohne das Alte Testament – sowohl in seinem Eigenzeugnis wie in seiner christlichen Rezeption – ist verantwortungsvolle christliche Theologie nicht möglich.

§ 5 Die Interpretatio Christiana des Alten Testaments

Im Zusammenhang mit dem früheren und dem künftigen Gotteshandeln war bereits von der christlichen Interpretation des Alten Testaments die Rede. Nun ist nach den Voraussetzungen, den Methoden und Prinzipien, den Konsequenzen sowie nach der Bedeutung der *Interpretatio Christiana* zu fragen.

1. Grundsätzliches

1.1 Das „Erforschen“ der Schrift

1.1.1 Das „Erforschen“ der Schrift war im Judentum der Zeit Jesu und im ältesten Christentum eine Selbstverständlichkeit. Man denke nur an die pharisäischen Schriftgelehrten oder an den Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran (Hauptbegriff war hier $\Psi\Gamma\Gamma$). Für das Urchristentum ist die Schriftforschung eine unabdingbare Notwendigkeit gewesen, da ja die Christusoffenbarung im Zusammenhang mit der „Bibel der Urchristenheit“ erfaßt werden mußte. In Joh 5,39 ist ausdrücklich vom „Erforschen der Schriften“ (ἐραυνᾶν τὰς γραφάς) die Rede und auf deren Verheißungscharakter hingewiesen. Dies war ein Grundsatz aller urchristlichen Schriftforschung und Schriftauslegung, wie die Verwendung des Alten Testaments in den einzelnen Teilen des Neuen Testaments zeigt.

1.1.2 Nach urchristlicher Überzeugung steht fest, daß das Alte Testament als Zeugnis des früheren und des künftigen Gotteshandelns eine unmittelbare Bedeutung für das angebrochene Heil hat. Gott hat sich durch sein Schöpfungshandeln und in der Geschichte Israels bezeugt, und er hat sein bevorstehendes Heilshandeln angekündigt, das sich jetzt verwirklicht. Er selbst hat geredet „von Urzeit an durch den Mund seiner heiligen Propheten“ (Lk 1,70 = Apg 3,21). „Vielfach und auf vielerlei Weise“ (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως) hat er nach Hebr 1,1 durch die Propheten zu den Vätern gesprochen und jetzt „zu uns durch den Sohn“ (ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ). Besonders signifikant ist die Formulierung in

Röm 1,2 über das „Evangelium Gottes, welches er im voraus verheißen hat durch seine Propheten in heiligen Schriften“ (ὁ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις). Die Verheißungsworte des Alten Testaments sind Gottes eigenes Wort, das sich nun erfüllt. Was im Einzelfall „durch den Propheten gesagt ist“ (τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου) oder was „die Schrift sagt“ (ἡ γραφὴ λέγει), ist Gottes vorausweisende Zusage kommenden Heils. Die Propheten haben angekündigt, was für sie selbst noch nicht in Erfüllung gegangen ist (1 Petr 1,10–12). In späten neutestamentlichen Schriften wird dieses Zeugnis des Alten Testaments als „von Gottes Geist gewirkt“ verstanden (θεόπνευστος, 2 Tim 3,16; vgl. 2 Petr 1,19–21).

1.1.3 Weil die Schriften mit ihren Verheißungen Gottes eigenes Wort sind, werden die Zusagen in Erfüllung gehen: „Es wird erfüllt werden alles, was geschrieben ist durch die Propheten“ (τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν, Lk 18,31b). In diesen Zusammenhang gehört auch das vielfach gebrauchte δεῖ, das nichts mit Schicksalsglaube wie in griechischer Tradition, sondern mit Gottes im Alten Testament bezeugtem Heilswillen zu tun hat. So heißt es z.B. in Lk 24,44: „Es muß erfüllt werden alles, was geschrieben steht in dem Gesetz des Mose und den Propheten und den Psalmen über mich“ (δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ). Unter dieser Voraussetzung ist auch die generelle Formulierung in Mk 14,49 „damit die Schriften erfüllt werden“ (ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί) zu verstehen, und dasselbe gilt für die Reflexionszitate des Matthäusevangeliums. Daß die Schrift erfüllt werden muß, ist ein Grundsatz, den auch das Judentum kennt; für das Urchristentum ergab sich aber eine neue Sicht, weil das endzeitliche Erfüllungsgeschehen bereits begonnen hat und dementsprechend die Ereignisse im Lichte des göttlichen Heilswillens verstanden werden konnten. Die Stelle aus Lk 24,44 weist darauf hin, daß Verheißungen ebenso in der Tora wie in den Prophetenschriften und Psalmen zu finden sind. Das ist auch für Paulus eine wichtige Voraussetzung; seine Unterscheidung von „Verheißung“ und „Gesetz“ ist kein formales, sondern ein inhaltliches Kriterium und bezieht sich auf alle Teile des Alten Testaments.

1.2 Das Verständnis von Ostern her

1.2.1 In Joh 2,22 steht am Ende der Erzählung von der Tempelaustreibung der Satz: „Als er nun von den Toten auferweckt war, erinnerten sich seine Jünger, daß er dieses gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift

und dem Wort, welches Jesus gesagt hatte“ (ὅτε οὖν ἠγγέροθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς). Dabei bezieht sich die „Schrift“ auf das in 2,17 zitierte, Jesu Tod ankündigende Wort aus Ps 69,10, während Jesu „Wort“ das seine Auferstehung vorhersagende Logion von der Zerstörung und Wiedererrichtung des Tempels aus 2,19 betrifft. In Joh 12,16 heißt es analog im Rückblick auf die Geschichte vom Einzug Jesu in Jerusalem und den zitierten Texten aus Ps 118,25f und Sach 9,9: „Dies erkannten seine Jünger zuerst nicht, aber als Jesus verherrlicht war, da erinnerten sie sich, daß dies über ihn geschrieben war und daß man dies mit ihm getan hatte“ (ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ' ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ). In beiden Fällen geht es darum, daß christliche Schrifterkenntnis und ein schriftbezogener Christusglaube erst aufgrund der Auferweckung bzw. der Verherrlichung Jesu möglich geworden ist, also im Ostergeschehen begründet ist.

1.2.2 Was an diesen beiden Stellen des Johannesevangeliums thematisiert ist, gilt generell für das Urchristentum: Jesu Wirken und das anbrechende Heil werden unter der Voraussetzung des Ostergeschehens mit dem Alten Testament in Beziehung gesetzt. Sosehr durch Jesu eigene Verkündigung und sein Wirken entscheidende Aspekte der alttestamentlichen Verheißungstradition aufgegriffen worden sind und auch für die Jünger Jesu eine Rolle gespielt haben dürften, eine eindeutige christologische Deutung seines Auftretens und seines Geschickes im Zusammenhang mit der alttestamentlichen Heilsankündigung ist erst nach Ostern erfolgt. Das Alte Testament wurde nun konsequent im Horizont des Offenbarungshandelns Gottes in Christus gelesen und ausgelegt.

1.2.3 Für die Urchristenheit hat Jesu gesamte irdische Geschichte im Ostergeschehen ihren Höhepunkt erreicht. Von seiner Auferweckung her fällt daher Licht auf sein Wirken und auf seine Person. Mit ihm ist das im Alten Testament als künftiges Gotteshandeln angekündigte endzeitliche Heilsgeschehen in Gang gekommen. Die Rezeption des Alten Testaments von Ostern her bedeutet deshalb, daß es um ein Verstehen geht, das in der Person Jesu und seiner Bestätigung durch den Vater begründet ist.

1.3 Geistgewirkte Auslegung

In unmittelbarem Zusammenhang mit der österlichen Erkenntnis steht das geistgewirkte Verständnis. Durch den Heiligen Geist wird den Gläubigen erkennbar, was an Heilswirklichkeit mit der Person Jesu angebro-

chen ist. Das wird an einigen Stellen des Neuen Testaments deutlich zum Ausdruck gebracht.

1.3.1 Ein Schlüsseltext über die geistgewirkte Schrifterkenntnis findet sich bei Paulus in 2 Kor 3,14–17. Es ist jene Stelle, an der zum erstenmal von der Heiligen Schrift, speziell der Tora, als der *παλαιὰ διαθήκη* gesprochen wird, wobei es sich gleichzeitig um den „alten Bund“ und um die „alte Bundesordnung“ handelt, weswegen von deren „Verlesung“ die Rede ist (*ἀνάγνωσις τῆς παλαιᾶς διαθήκης*). Durch das Wirken des Geistes wird die Schrift erschlossen im Blick auf die durch Christus in ihrer wahren Bedeutung erkennbar gewordene alte Bundesordnung.

1.3.1.1 Paulus nimmt dabei das Motiv aus Ex 34,29–35 auf, wonach Mose eine „Hülle“ vor sein Angesicht gelegt hat, wenn er aus dem Heiligtum kam (V.33–35, dort der hebräische Begriff *מַסְמָר*; es handelt sich eigentlich um eine Maske, Septuaginta und Paulus übersetzen das Wort mit *κάλυμμα*). Diese „Hülle“ bzw. „Decke“ liegt nach 2 Kor 3,14b.15 „bis zum heutigen Tage“ über der alten Bundesordnung und ihrer Verlesung, und sie liegt entsprechend über den ungläubigen Herzen der Glieder des alten Bundes. Aufgedeckt werden kann sie erst und nur durch Christus (*ἐν Χριστῷ καταργεῖται*, 3,14b).

1.3.1.2 Paulus gibt dieser Aussage von 3,14b.15 in V.16 noch eine wichtige Zuspitzung. Er zitiert Ex 34,34: „Sooft sich jemand zum Herrn hinwendet, wird die Decke abgenommen“ (*ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα*, nicht wörtlich nach LXX). Das gilt für jeden Glaubenden, der sich dem „Herrn“ zuwendet, wodurch jene „Decke“ von der alten Bundesordnung abgenommen wird. Der „Kyrios“ des Zitats ist für ihn allerdings nicht wie sonst in der Regel der erhöhte Christus, sondern der Geist, weswegen er in V.17 hinzufügt: „Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn [!] ist, da ist Freiheit“ (*ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία*). Er gibt auf diese Weise dem Zitat eine pneumatologische Ausrichtung, sofern der erhöhte Kyrios sich im Geist manifestiert und durch den lebendigmachenden Geist wirkt.

1.3.1.3 Was diesen Text besonders auszeichnet, ist der Gedanke, daß durch den „Geist des Herrn“ die alte Bundesordnung nicht aufgehoben wird, sondern in ihrer wahren Bedeutung erkannt werden kann. Obwohl Paulus kurz zuvor in 2 Kor 3,6 vom „neuen Bund“ (*καινὴ διαθήκη*) gesagt hat, daß dieser nicht im Buchstaben, sondern im Geist begründet ist, weil „der Buchstabe tötet, der Geist aber lebendig macht“ (*τὸ δὲ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ*), geht es ihm hier entscheidend darum, daß bei der abgenommenen Decke die alte Bundesordnung in ihrem Zusammenhang mit dem neuen Bund erkannt wird. Es geht um

die eine Schrift, die jetzt in ihrem eigentlichen Sinn verstanden werden kann, daher nicht mehr als „Buchstabe“ begegnet, sondern vom „Geist“ erhellt und verlebendigt ist.

1.3.2 Der vierte Evangelist stellt den geistgewirkten Verstehens- und Auslegungsprozeß in Zusammenhang mit dem vielfältigen Zeugnis für das anbrechende Heil und speziell mit dem Wirken des Parakleten.

1.3.2.1 Nach Joh 5,31–40 gibt es ein mehrfaches, aber übereinstimmendes Zeugnis für das anbrechende Heil. Jesu eigenes Wort und Zeugnis wäre nicht gültig, wenn es nicht dieses mehrfache Zeugnis gäbe (5,31). Es ist der Vater selbst, der als Zeuge über ihn aussagt (5,32.37), und es sind damit zugleich die Schriften des Alten Bundes, die Zeugnis über ihn ablegen (5,39). Dazu kommt das Zeugnis Johannes des Täufers (5,33–35, vgl. 1,6–8.15.29–34; 3,27–30), ferner das Zeugnis der Werke Jesu, die der Vater ihm aufgetragen hat und die ihrerseits Zeugnis für seine Sendung sind (5,36, vgl. 8,13–18; 10,25).

1.3.2.2 Diese Reihe des von Gott selbst, von den Heiligen Schriften, von Johannes dem Täufer und den Werken Jesu abgelegten Zeugnisses kulminiert im Zeugnis des Geistes. Zu dessen vielfältigen Funktionen gehört das im dritten Parakletspruch Joh 15,26 genannte Zeugnisablegen für Jesus: „Wenn der Beistand kommt, den ich euch sende vom Vater her, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, so wird jener Zeugnis ablegen über mich“ (ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ); dieses Zeugnis des Geistes begründet nach dem unmittelbar anschließenden Vers 15,27 auch das Zeugnis der Jünger. Es ist der Geist, der die Jünger „alles lehrt“ und an Jesu eigene Worte „erinnert“ (14,26), der sie zugleich „in alle Wahrheit führt“ und ihnen „ankündigt, was kommen wird“ (16,13). In die Verheißung von 14,26, daß der Geist die Jünger „alles lehren wird“ (ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα), ist die christologische Erkenntnis der Schrift eingeschlossen, von der in 5,39 grundsätzlich die Rede ist.

1.3.3 Als dritter Text ist noch 1 Petr 1,10–12 zu berücksichtigen: „Nach diesem Heil haben die Propheten gesucht und geforscht, und sie haben über die Gnade prophezeit, die für euch bestimmt ist. Sie haben nachgeforscht, auf welche Zeit und welche Umstände „der in ihnen wirkende Geist Christi“ (τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ) hindeute, der die Leiden Christi und die darauf folgende Herrlichkeit im voraus bezeugt hat. Den Propheten wurde offenbart, „daß sie damit nicht sich selbst, sondern euch dienten; und jetzt ist euch dies alles von denen verkündigt worden, die euch in der Kraft des vom Himmel gesandten Heiligen Geistes das Evangelium gebracht haben“ (διὰ τῶν εὐαγγελισσαμένων ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ’ οὐρανοῦ). Hier erschließt der Geist nicht nur in der Gegenwart die Schrift, es ist zugleich der Geist des präexistenten

Christus, der einst schon in verborgener Weise auf das kommende Heil hingewiesen hat (vgl. 1 Kor 10,4). Die Bedeutung der alttestamentlichen Verheißung liegt in ihrem Bezug auf die zukünftige Offenbarung der Gnade und der jetzt ergehenden geistgewirkten Heilsverkündigung. Daher ist das Suchen und Forschen der Propheten vorläufig geblieben, obwohl es derselbe Geist Christi gewesen ist, der unter den Propheten gewirkt hat und nun vom Himmel her der Evangeliumsverkündigung Kraft gibt.

1.3.4 Daß die Interpretation der Schrift unter der Voraussetzung des Geisteswirkens erfolgt, ist an diesen Stellen klar zum Ausdruck gebracht. Es war die Überzeugung der Urchristenheit insgesamt, daß nur unter der Leitung des Geistes eine rechte Erkenntnis der Schrift im Zusammenhang mit dem angebrochenen Heilsgeschehen möglich ist. Die im Lichte der Geschichte und Auferweckung Jesu Christi durchgeführte Deutung der Schrift ist auch dort im Vertrauen auf den Heiligen Geist erfolgt, wo das nicht ausdrücklich thematisiert ist.

2. Die Methoden der urchristlichen Schriftauslegung

2.1 Verheißung und Erfüllung

Bei dem im Urchristentum sehr häufig verwendeten hermeneutischen Modell von Verheißung und Erfüllung geht es um die Deutung der Gegenwartssituation als Heilszeit bzw. als beginnende Heilszeit. Die Verheißungen des Alten Testaments werden als Vorankündigungen des jetzt oder alsbald geschehenden Gotteshandelns verstanden.

2.1.1 Zum Begriff „Verheißung“

2.1.1.1 Wir unterscheiden im Deutschen zwischen „Verheißung“ und „Weissagung“. Die Begriffe überlappen sich und sind im allgemeinen Sprachgebrauch schwer voneinander abzugrenzen. Eine gewisse Unterscheidung läßt sich nur so gewinnen, daß mit „Verheißung“ eine im voraus ergehende Zusage, mit „Weissagung“ eine bestimmte inhaltliche Vorhersage bezeichnet wird. Im Neuen Testament handelt es sich um ein und denselben griechischen Begriff, nämlich ἐπαγγελία, so daß nur zu fragen ist, welches deutsche Übersetzungswort geeigneter ist. Das Wort „Verheißung“, lateinisch *promissio*, ist insofern zutreffender, weil hier der personale Bezug deutlich wird und nicht die inhaltliche Komponente einseitig im Vordergrund steht.

2.1.1.2 Im Zusammenhang des Neuen Testaments verdient die Tatsache besondere Beachtung, daß es sich bei *ἐπαγγελία* und dem Verbum *ἐπαγγέλλεσθαι* um Termini handelt, die im hebräischen Alten Testament und der Septuaginta kein sprachliches Äquivalent haben. Wohl ist die damit bezeichnete Sache im Alten Testament vorgegeben, und nicht zufällig wird der griechische Begriff, der die Elemente der Ankündigung und des Versprechens enthält, von hierher verstanden. Ob und wie weit das schon im hellenistischen Judentum erfolgte, ist bezüglich dieses Begriffes aufgrund der schmalen verfügbaren Textbasis schwer zu sagen. In jedem Fall liegt im Neuen Testament eine klar ausgeformte Terminologie vor. In den Evangelien kommt sie außer Lk 24,49 allerdings nicht vor (Mk 14,11 begegnet das Verbum im profanen Sinn von „versprechen“), so wenig dort die Sache fehlt. Der Begriff begegnet vor allem bei Paulus und im Hebräerbrief, aber auch in der Apostelgeschichte und vereinzelt in den katholischen Briefen (vgl. Konkordanz). Besonders charakteristisch für den Wortgebrauch sind Röm 4,13f.16f.20; Gal 3,14–18; Hebr 10,36 sowie „im voraus verheißен“ (*προεπαγγέλλεσθαι*) in Röm 1,2. Als Korrelat im Sinn von „erfüllen, erfüllt werden“ begegnet vor allem *πληρῶν, πληρωθῆναι*.

2.1.1.3 Einen programmatischen Charakter für das urchristliche Verständnis und für die häufige Verwendung des Schemas von Verheißung und Erfüllung hat die bereits erwähnte Stelle Lk 24,44: „Es muß erfüllt werden alles, was geschrieben steht im Gesetz des Mose und den Propheten und den Psalmen über mich“ (*δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ*). Entsprechend spricht Paulus in Röm 1,1b.2 vom „Evangelium Gottes, das er im voraus verheißен hat durch seine Propheten in heiligen Schriften“ (*εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις*).

2.1.2 Ausdrückliche Hinweise auf Verheißungen

Unabhängig von der Verwendung des Begriffs *ἐπαγγελία* ist im Neuen Testament das Schema Verheißung und Erfüllung überall dort vorausgesetzt, wo auf Vorhersagen der Schrift im Zusammenhang mit bestimmten Ereignissen Bezug genommen wird. Dabei tauchen mehrere charakteristische Anwendungsformen auf.

2.1.2.1 In zahlreichen Fällen wird auf das „Geschriebensein“ hingewiesen, sei es mit dem bloßen *γέγραπται* („es steht geschrieben“), mit der Wendung *ἡ γραφή λέγει* („die Schrift sagt“) oder analogen Formulierungen, was mit oder ohne Stellenangabe geschieht.

2.1.2.2 Dazu kommen Texte, in denen ausdrücklich das „Erfülltsein“ von Schriftstellen hervorgehoben wird. Das geschieht häufig mit der Wendung „damit erfüllt werde“ (ἵνα πληρωθῆ). Besonders ausgeführt ist dieses Motiv der Schrifte Erfüllung in den sogenannten Reflexionszitate bei Matthäus mit der charakteristischen Formel „damit erfüllt werde das vom Herrn durch den Propheten ... Gesagte“ (ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου ...); so Mt 1,22 und mit geringfügigen Abwandlungen an zahlreichen weiteren Stellen des Evangeliums (vgl. 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 16,54.56).

2.1.2.3 Daneben gibt es generelle Verweise auf das Alte Testament, bei denen keine Schriftstelle zitiert wird. Charakteristisch dafür ist die von Paulus zitierte Glaubensformel in 1 Kor 15,3b-5 mit dem doppelten κατὰ τὰς γραφάς, „gemäß den Schriften“, im Blick auf Jesu Sühnetod und seine Auferweckung am dritten Tag. Dasselbe gilt für Mk 14,49, wo im Zusammenhang mit Jesu Gefangennahme ganz allgemein gesagt wird: ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, „damit die Schriften erfüllt werden“. Auch das bereits erwähnte, mehrfach vorkommende δεῖ, „es muß geschehen“, verweist ohne nähere Stellenangabe auf den Zusammenhang mit einer Verheißung im Sinn eines von Gott vorherbestimmten und vorhergesagten Geschehens.

2.1.3 Erfüllte Verheißungen

2.1.3.1 Die Auffassung von der erfüllten Verheißung besitzt eine fundamentale Bedeutung innerhalb des Neuen Testaments. Es geht entscheidend darum, daß das im Alten Testament von Gott zugesagte endgültige Heil sich zu verwirklichen beginnt. Im vorangegangenen Paragraphen ist gezeigt worden, wieviele Texte aus der Tora, den vorderen und den hinteren Propheten und aus den Psalmen als Verheißungstexte aufgegriffen worden sind. Dabei wurden auch Aussagen berücksichtigt, die ursprünglich keinen Verheißungscharakter hatten.

2.1.3.2 Wesentlich ist dabei, daß mit Jesu Person und Geschichte die Verwirklichung des Heils einsetzt und die alttestamentlichen Vorhersagen konkrete Gestalt annehmen. Dieser zentrale Gedanke wird in den Schriften des Neuen Testaments durchweg vorausgesetzt und ist unabhängig davon, ob die Zahl der alttestamentlichen Zitate größer ist, wie das bei Matthäus gegenüber Markus zu beobachten ist, oder im Hebräerbrief gegenüber den deuteropaulinischen und den katholischen Briefen, wo nur vereinzelt auf Verheißungen Bezug genommen wird. Selbst bei Paulus ist die Berücksichtigung der Verheißungstradition und der alttestamentli-

chen Zitate nicht überall gleich intensiv. Am Grundverständnis ändert sich nichts: Die erfüllte Verheißung ist ein entscheidendes Bindeglied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament.

2.2 Typologische Deutung

Neben dem hermeneutischen Modell von Verheißung und Erfüllung spielt die Typologie eine wichtige Rolle im Neuen Testament. Während es bei der Verheißung um ein worthaftes Geschehen geht, ist die Typologie an Personen, Ereignissen und Institutionen orientiert.

2.2.1 Zur Typologie als Auslegungsmethode

2.2.1.1 In seinem wichtigen Aufsatz „Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode“ formuliert *Rudolf Bultmann*: „Unter Typologie als hermeneutischer Methode versteht man die seit dem Neuen Testament in der Kirche geübte Auslegung des Alten Testaments, die in Personen, Ereignissen oder Einrichtungen, von denen dieses berichtet, *Vorabbildungen*, *Vorausdarstellungen* entsprechender Personen, Ereignisse oder Einrichtungen der mit dem Kommen Jesu Christi angebrochenen Heilszeit findet“ (Exegetica S. 369). Er unterscheidet diese Methode sowohl vom Weissagungsbeweis als auch von anderen Verwendungen alttestamentlicher Texte.

2.2.1.2 Die Typologie setzt nach *Bultmann* ursprünglich die Anschauung von der Wiederkehr des Gleichen voraus, also den Grundgedanken der regelmäßigen zyklischen Wiederholung, nicht den der Vollendung. Sie begegnet aber auch in einem linearen Denken als Entsprechung der (zunächst mythisch verstandenen) Urzeit und der Endzeit im Sinne des Paradieses und der Wiedererrichtung des Paradieses. Diese Erwartung erfuhr im jüdischen Denken eine Vergeschichtlichung, sofern die Anfangszeit von Adam über Mose bis David in Beziehung gesetzt worden ist zu einer innergeschichtlich zu verwirklichenden Endzeit, vor allem in Gestalt der messianischen Heilszeit. Neben diese traditionelle israelitische Eschatologie trat in der Apokalyptik eine Auffassung, die nicht mit einer definitiven Restitution, sondern mit einer Totalerneuerung rechnete. Hierbei ging es dann um den Gedanken der Neuschöpfung.

2.2.1.3 Beachtenswert ist die Terminologie. Der Begriff τύπος, ursprünglich gebraucht für den durch einen Schlag (τύπτειν = „schlagen“) gewonnenen „Eindruck“ auf Wachs, Holz oder Metall im Sinn eines

erkennbaren Mals oder Zeichens, wurde zur Bezeichnung sowohl für das „Beispiel, Vorbild“ (so z.B. Phil 3,17; 1 Tim 4,12; auch Röm 6,17) als auch für das „Urbild“. Die Begriffe τύπος, ἀντίτυπος und τυπικῶς („Urbild“, „Gegenbild“, „urbildlich, gegenbildlich“) kommen im Neuen Testament mehrfach in spezifisch hermeneutischer Verwendung vor. Im Sinn einer ausdrücklichen typologischen Zuordnung ist dem vorausweisenden τύπος der spätere ἀντίτυπος gegenübergestellt, wobei sich τυπικῶς auf die Betrachtungsweise bezieht. Im Neuen Testament ist der „Typus“ das geschichtliche Urbild, der „Antitypos“ das endzeitliche Gegenbild. Das Gegenbild muß nicht notwendig in einem antithetischen Sinn dem Typus gegenübergestellt sein, es kann sich auch um Entsprechung und Steigerung handeln. Zu τύπος vgl. Röm 5,14; 1 Kor 10,6; Hebr 8,5, zu ἀντίτυπος Hebr 9,24; 1 Petr 3,21; τυπικῶς begegnet in 1 Kor 10,11.

2.2.2 Die urchristliche Verwendung der Typologie

Im Urchristentum wurde die Typologie bewußt aufgegriffen und angewandt, wie allein schon die Terminologie zeigt. Es begegnen allerdings auch Typologien, ohne daß die dafür charakteristische Begrifflichkeit auftaucht. Die Anwendung ist gegenüber dem frühjüdischen Gebrauch insofern modifiziert, als hier nicht die als Friedensreich verwirklichte Messiaszeit oder die Totalerneuerung der Welt Antitypos zur Frühzeit bzw. zur Schöpfung ist, sondern das mit der Geschichte Jesu Christi sich verwirklichende Heilshandeln Gottes.

2.2.2.1 Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht die paulinische Aussage in 1 Kor 10,11: ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν. Es ist ein schwierig zu übersetzender Satz, sowohl wegen τυπικῶς als auch wegen des Plurals τὰ τέλη τῶν αἰώνων. Bezieht sich das eine auf die typologische Funktion der früheren Ereignisse, so der Plural „die End(zeit)en der Äonen“ auf die bereits angebrochene, aber noch unabgeschlossene Heilszeit. Am besten übersetzt man: „Dies ist jenen auf urbildliche Weise widerfahren, ist aber zu unserer Ermahnung geschrieben, auf die das beginnende Ende der Zeiten gekommen ist“. Damit ist klar zum Ausdruck gebracht, daß das endzeitliche Heilsgeschehen Bezugspunkt für den Rückblick auf ein früheres Geschehen ist. Von dieser Voraussetzung her sind die einzelnen Typologien zu verstehen. Die wichtigsten seien hier genannt.

2.2.2.2 Die Adam-Christus-Typologie begegnet explizit bei Paulus in Röm 5,(12f)14–21 und 1 Kor 15,21f.44b–49. Adam ist nach Röm 5,14

τύπος τοῦ μέλλοντος, „Bild des Kommenden“. Dabei geht es um Adam und Christus als Repräsentanten der alten und der neuen Menschheit. Diese Typologie liegt implizit auch dem bis auf Adam zurückgeführten Stammbaum Jesu in Lk 3,23–38 zugrunde. Was die beiden Texte unterscheidet, ist die verschiedene Bewertung des Typos. Während Paulus Adam als Sünder und Christus als den Gerechtmachenden antithetisch gegenüberstellt, handelt es sich bei Lukas um eine Entsprechung von erstem und endzeitlichem Adam, was im Sinne der Überhöhung zu verstehen ist.

2.2.2.3 Auch das Motiv der neuen Schöpfung, das in 2 Kor 5,17; Gal 6,15; Offb 21,5 begegnet, gehört in den Zusammenhang der Typologie. In 1 Petr 3,20f sind Sintflut und Taufe einander typologisch zugeordnet: Wie Noach mit den Seinen einst „durch Wasser hindurch gerettet wurden“ (διεσωθήσαν δι’ ὕδατος), so jetzt alle, die sich taufen lassen: „wie auch euch jetzt die Taufe als Gegenbild rettet“ (ὁ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα)

2.2.2.4 Auf Person und Geschichte Abrahams wird im Rahmen von Typologien mehrfach Bezug genommen. Das gilt für sein Verhältnis zu Melchisedek in Hebr 7,1–10, wo Melchisedek, dem Abraham den Zehnten entrichtet, als Typos für den hohenpriesterlich handelnden Christus eingeführt wird. Die Hagar-Sara-Typologie in Gal 4,21–31 dient dazu, die Nachkommenschaft Abrahams als Kinder der Freien zu kennzeichnen. Nach Röm 4,3–25 ist Abraham Urbild der Glaubenden; der typologische Charakter dieser Stelle wird in 4,23f mit einer Wendung zum Ausdruck gebracht, die mit der Zentralstelle 1 Kor 10,11 eng verwandt ist („nicht allein um seinetwillen steht geschrieben ..., sondern auch um unseretwillen ...“). Im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise wird Abraham dagegen in Gal 3,6–18 gesehen (s.u.).

2.2.2.5 Häufig wird auch die Mosezeit typologisch gedeutet. Das gilt für die Zuordnung der Schlachtung des Passalammes zum Tod Christi in 1 Kor 5,7 und Joh 19,14.36. Das gilt ebenso für das Motiv des wandern- den Gottesvolkes in der Wüste in Hebr 3,7–4,13. Und es gilt vor allem für die Mannaspeisung und die Felsentränkung in Verbindung mit dem Durchzug durch das Rote Meer in 1 Kor 10,1–4 (fortgesetzt mit dem Murren der Wüstengeneration V.5–13). Die Mannaspeisung, die Paulus hier im Sinne einer positiven Entsprechung dem Herrenmahl auf der Grundlage von verborgenem und offenbarem Gotteshandeln zuordnet, wird in Joh 6,31–35.49–51a dagegen antithetisch der Christusoffenbarung gegenübergestellt. In 2 Kor 3,4–4,6 stehen das Amt des Mose und das apostolische Amt des Paulus typologisch miteinander in Beziehung. Entsprechend ist in der Stephanusrede Apg 7,2–53 Mose in seiner Funktion als

„Anführer“ und „Befreier/Erlöser“ (ἄρχων und λυτρωτής, 7,35), der Typus für Christus als endzeitlichen Erlöser.

2.2.2.6 Eine doppelte Form der Typologie begegnet im Hebräerbrief, sofern dort die Entsprechung von himmlischer und irdischer Wirklichkeit mit einer Vorausdarstellung kommenden Geschehens und dessen Verwirklichung verbunden wird.

2.2.2.6.1 In Hebr 7,1–10,18 ist die Stiftshütte mit ihrem irdischen Gottesdienst (nur) ein Abbild für das wahre himmlische Heiligtum und den himmlischen Gottesdienst, der jetzt gefeiert werden kann, nachdem Christus als wahrer Hoherpriester in das himmlische Heiligtum eingegangen ist. Unter Bezugnahme auf Ex 25,40 ist die Stiftshütte nach Hebr 8,5 von Mose gebaut worden „nach dem Urbild“, das ihm „auf dem Berg gezeigt worden ist“ (κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει). Ebenso werden das irdische und das himmlische Jerusalem in Gal 4,25f; Hebr 12,22f gegenübergestellt. Hier geht es also nicht um früheres und gegenwärtiges bzw. zukünftiges Geschehen, sondern um die gleichzeitig (noch) vorhandene irdische und himmlische Wirklichkeit.

2.2.2.6.2 Ist der irdische Kult des alten Bundes nur ein Abbild des himmlischen Gottesdienstes, so ist er nach Hebr 7,1–10,18 zugleich eine typologische Vorausdarstellung der endgültigen Kulthandlung, die durch Jesu Christi Tod und seinen Eingang in das himmlische Heiligtum vollzogen ist. Darum kann es durch das levitische Priestertum auch keine „Vollendung“ (τελείωσις) geben, es muß vielmehr ein anderer Priester nach der Ordnung Melchisedeks eingesetzt werden (Hebr 7,11). Kult und Gesetz des Alten Testaments sind daher nichts anderes als eine „Abschattung“ (σκιά) der wahren und künftigen Wirklichkeit (8,5; 10,1).

2.2.3 Die Intention der typologischen Deutung im Urchristentum

Die Typologie begegnet an zahlreichen Stellen des Neuen Testaments in charakteristischer Ausprägung. Es handelt sich um eine Interpretationsweise, die höchst aussagekräftig ist. Auch wenn sie im Urchristentum nicht durchweg Verwendung gefunden hat, besitzt sie für urchristliches Denken eine erhebliche Relevanz.

2.2.3.1 Die Typologien im Neuen Testament gehen, soweit sie geschichtsbezogen sind, grundsätzlich davon aus, daß zwischen der bisherigen Geschichte und der Gegenwart eine Wende eingetreten ist, die unumkehrbar ist. Mit dem Kommen Jesu ist die endzeitliche Wirklichkeit bereits in Erscheinung getreten. Die Geschichte der Menschheit steht fortan unter einem anderen Vorzeichen. Sie kann nicht mehr allein im Lichte des

Ursprungs und des Früheren gesehen und beurteilt werden, sondern nur unter dem Aspekt des Neuen und Bleibenden, das allerdings auf das Ehemalige zurückbezogen bleibt. Das gilt analog für die typologische Zuordnung der irdischen zur himmlischen Wirklichkeit.

2.2.3.2 Die Typologien unterscheiden sich nun aber darin, wie Typos und Antitypos einander zugeordnet sind. Dabei hat der Typos zwar in jedem Fall den Charakter einer Vorausdarstellung gegenüber dem Antitypos, kann aber unterschiedlich bewertet werden. Es kann um eine Aufhebung oder um eine Überbietung bzw. einen bisher verborgenen Zusammenhang gehen.

2.2.3.2.1 Wo Typos und Antitypos antithetisch gegenübergestellt sind, geht es um die Neuheit des gegenwärtigen Geschehens, das dem Bisherigen entgegensteht. Der Typos weist über sich hinaus, so daß er selbst im doppelten Sinn als „aufgehoben“ verstanden wird, was besagt, daß das Einstige seine bisherige Bedeutung verloren hat. Das gilt in Röm 5,12(-21) für Adam als Sünder, der auf Christus als Gerechten und Gerechtmachenden ausgerichtet ist. Entsprechend ist in Joh 6,30-35 die Mannaspeisung eine Vorausdarstellung gewesen, die gegenüber dem Brot des Lebens sich als überholt erweist. Auch die Erzählung vom Abfall der Israeliten in 1 Kor 10,5-10 ist hier einzuordnen. In diesem Sinne sind auch das Wort von dem „nicht mit Händen gemachtem Tempel“ in Mk 14,58 und die Aussage des Paulus in 1 Kor 3,16 zu verstehen: „Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“.

2.2.3.2.2 In anderen Texten wird der Typos durch den Antitypos überboten, wie das beispielsweise bei dem Motiv der Neuschöpfung der Fall ist. Dasselbe gilt dort, wo sich eine bloß schattenhafte Vorwegnahme ereignet hat. Dieses Überbietungsmotiv ist auch an Stellen vorzusetzen, wo es auf den ersten Blick um eine sachliche Gleichstellung von Typos und Antitypos geht, wie das in 1 Kor 10,1-4 der Fall ist: Schon die Israeliten haben an dem rettenden Geschehen einer Taufe und an heilstiftender Speise und heilstiftendem Trank teilbekommen, aber was einst nur verborgen geschehen ist, ist jetzt offenbar. Dabei ist die Vorstellung vom Wirken des Präexistenten aufgegriffen, dessen einstiges Wirken in der Geschichte Israels erst von der Gegenwart her erkannt wird.

2.2.3.3 Kann der Unterschied von Einst und Jetzt bei der Typologie verschieden akzentuiert werden, so ist für das Urchristentum die Gewißheit entscheidend, daß es einen Neuanfang innerhalb der Geschichte gegeben hat. Die Typologie will den Blick dafür schärfen, daß etwas fundamental Neues in dieser Welt angebrochen ist, eine innerweltliche Realisierung des Endgültigen, worauf Menschen sich verlassen und stützen können.

2.3 Heilsgeschichtliche Betrachtungsweise

Entfaltet wird der heilsgeschichtliche Zusammenhang dort, wo die Heilsverwirklichung in einen übergreifenden Zusammenhang mit ihrer Vorgeschichte gebracht wird. Insofern werden hier Intentionen weitergeführt, die bei der Zuordnung von Verheißung und Erfüllung und bei der Typologie eine Rolle spielen.

2.3.1 Unterschiedliche Modelle

Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise ist im Zusammenhang mit den Ausführungen über das frühere Gotteshandeln bereits erwähnt worden, soweit von aufeinanderfolgenden Geschichtsepochen die Rede ist, die einmünden in die durch Jesus Christus eröffnete Heilszeit (vgl. § 3). Dafür ist vor allem auf die dreimal vierzehn Generationen in Mt 1,1–16.17 hinzuweisen. Aber auch die Aussage in Hebr 1,1.2a, Gott habe einst durch die Propheten zu den Vätern gesprochen, „am letzten dieser Tage (ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων) sprach er zu uns durch den Sohn“ berücksichtigt ansatzweise eine heilsgeschichtliche Zuordnung.

2.3.1.1 Paulus hat zweimal in einer sehr interessanten Weise die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise angewandt.

2.3.1.1.1 In Gal 3,6–26 geht es ihm darum, die Priorität der Verheißung vor dem Gesetz aufzuzeigen, weswegen er zwischen der Zeit der Verheißung, der Zeit des Gesetzes und der Zeit der Erfüllung unterscheidet (3,6–14.15–24.25–29). Das wird von ihm dadurch unterstrichen, daß die Verheißung Gottes eigenes Wort ist, die Gesetzgebung durch Engel vermittelt wurde (3,19) und die Erfüllung durch die Sendung des Sohnes Gottes erfolgte (3,24; 4,4f). Dabei ist das Verheißungswort an Abraham die Grundverheißung, die allen prophetischen Verheißungen voransteht. Neben dem Zusammenhang des Geschehens handelt es sich um eine bewußte Periodisierung, bei der es um die Unterscheidbarkeit und die sachliche Kennzeichnung der verschiedenen Geschichtsepochen geht. Die Periodisierung betrifft nun aber nicht ein einfaches Nacheinander; denn die Verheißung gilt auch in der Zeit des Gesetzes, und ebenso überlappen sich die Zeit des Gesetzes und die Zeit der Erfüllung, was in Gal 4,21–31 mit Hilfe einer Typologie erläutert wird.

2.3.1.1.2 In Röm 9–11 geht es um die Erwählung Israels, die dem Christusgeschehen vorangeht, die aber neben diesem Gültigkeit behält, da Gottes Zusage nicht hinfällig geworden ist (9,6). Von hier aus richtet sich der Blick dann auf die Geschichte zwischen der Christusoffenbarung

und dem Ende aller Zeit. Es ist eine Periode, in der sich zunächst nur ein Rest aus Israel dem Glauben zuwendet (11,1–10), so daß das Evangelium den heidnischen Völkern verkündigt werden kann. Wenn aber die „Vielzahl der Heiden“ (πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, 11,25) Zugang zum Heil gefunden haben wird, dann soll auch „ganz Israel gerettet werden“ (πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, 11,26a)

2.3.1.2 Lukas hat das heilsgeschichtliche Interpretationsmodell ebenfalls angewandt. Auch für ihn ist die Zeit der Erfüllung ausschlaggebend. Aber er unterscheidet dabei im Blick auf die vorchristliche Zeit nicht wie Paulus zwischen Verheißung und Gesetz. Beides kennzeichnet gemeinsam die frühere Zeit. So erstrecken sich nach Lk 16,16 „das Gesetz und die Propheten bis Johannes; von da an wird das Evangelium der Gottesherrschaft verkündigt“ (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου, ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται). Heilsgeschichtlich gesehen ist hier die vorchristliche Zeit seit der Erwählung Abrahams eine einheitliche Epoche (vgl. die Stephanusrede in Apg 7). Entsprechend beginnt mit Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft die Zeit der Heilsproklamation, die die Zeit der Kirche und die universale Verkündigung des Evangeliums mitumfaßt. Eine besonders ausgegrenzte Zeit Jesu gibt es nach Lk 16,16 nicht. Wohl aber ist zwischen der Zeit des Evangeliums und der Zeit der Vollendung unterschieden, wie die eschatologischen Reden in Lk 17,20–35 und 21,1–36 erkennen lassen.

2.3.1.3 Nochmals anders wird die heilsgeschichtliche Sicht in der Johannesoffenbarung angewandt. Geht es bei Paulus und Lukas vor allem um eine Verbindung der alttestamentlichen Geschichte mit dem in Jesus Christus offenbar gewordenen Heil, wobei Erwählung, Verheißung und Gesetz die vorchristliche Zeit kennzeichnen, so wird hier die Geschichte von der Schöpfung her entworfen, so daß von vornherein die Völkerwelt mit im Blickfeld steht. Das Schwergewicht der Betrachtung liegt aber nicht auf der Vorgeschichte des Heils, sondern auf der seit Tod, Auferweckung und Inthronisation Jesu Christi sich vollziehenden Geschichte, die ebenso eine Zeit des Heils wie eine Zeit des Unheils ist. Diese Geschichte vollzieht sich in verschiedenen Phasen, bis sie endgültig zum Abschluß kommt. Mit der Herrschaftseinsetzung Christi (Offb 4+5) beginnt die Epoche der sich steigernden endzeitlichen Drangsal (Visionszyklen 6,1–19,10), in der es für die Glaubenden gegenwärtiges Heil, zugleich aber die Notwendigkeit einer Bewährung des Glaubens gibt (1,5b.6; Sendschreiben Offb 2+3, dazu kommen die Ausblicke auf das im Himmel verwirklichte Heil 7,1–17; 14,1–5; 19,1–8). Daran schließt sich dann die Zeit des Gerichts und die Vollendung des Heiles an (19,11–22,5).

2.3.2 Herkunft und Absicht heilsgeschichtlicher Betrachtung

Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise mit ihrer Unterscheidung von sachlich verschieden geprägten Epochen hat unverkennbar ihren Ursprung in der jüdischen Apokalyptik. Sie besitzt durchweg die Tendenz zu einer universalgeschichtlichen Sicht. Im Unterschied zu frühjüdischen Traditionen ist für die christliche Überzeugung entscheidend, daß die heilsgeschichtliche Wende innerhalb der Geschichte eintritt, nicht erst an deren Ende. Daher sind auch die Geschichtsepochen anders als im Frühjudentum qualifiziert. Daß die heilsgeschichtliche Konzeption sehr unterschiedlich durchgeführt werden konnte, zeigt das Nebeneinander von Paulus, Lukas und der Johannesoffenbarung. In allen drei Fällen geht es aber darum, die Voraussetzungen des Heils und dessen weitergehende Geschichte darzustellen, um damit einen umfassenden Geschehenszusammenhang bewußt zu machen

2.4 Weitere Interpretationsverfahren

Es gibt noch weitere Interpretationsverfahren, die im Neuen Testament verwendet worden sind. Sie haben aber nicht dasselbe Gewicht wie das Modell von Verheißung und Erfüllung, die Typologie oder die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise.

2.4.1 Die Allegorese

Die Allegorese spielt im Vergleich zur Tradition des hellenistischen Judentums (vgl. etwa *Aristeasbrief* und *Philo*) im Neuen Testament nur eine untergeordnete Rolle. Immerhin fehlt sie nicht ganz, besitzt aber jeweils nur eine Hilfsfunktion. Im Unterschied zur „Allegorie“, die von vornherein einen übertragenen Sinn intendiert, ist die „Allegorese“ eine nachträgliche Um- oder Neudeutung eines vorgegebenen Textes. Bei der urchristlichen Verwendung begegnen lediglich einzelne allegorische Motive und etliche allegorisierende Tendenzen.

2.4.1.1 Im Rahmen des Textes von Gal 4,22–31 wird in V.24 ausdrücklich formuliert: „das ist allegorisch gesagt“ (*ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*). Dies bezieht sich auf die Gleichsetzung des Berges Sinai mit Hagar, die zur Knechtschaft bestimmt ist, sowie die Gleichsetzung Hagars mit dem gegenwärtigen irdischen Jerusalem. Entscheidend ist in diesem Textabschnitt allerdings nicht die Allegorese, sondern die typologische Gegen-

überstellung des irdischen und des himmlischen Jerusalem im Sinn der Gemeinschaft des alten und des neuen Bundes.

2.4.1.2 Eine weiteres allegorisches Motiv liegt bei der Interpretation eines alttestamentlichen Textes in 1 Kor 10,4 vor, wo im Blick auf den „nachfolgenden geistlichen Felsen“ gesagt wird: „der Fels aber war Christus“ (ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός). Auch in 10,1–4 geht es um eine typologische Textauslegung, die durch ein allegorisches Motiv ergänzt ist, womit auf das Wirken des präexistenten Christus im alten Gottesvolk hingewiesen wird.

2.4.1.3 Außerhalb der Interpretation alttestamentlicher Texte finden sich allegorisierende Tendenzen und Elemente in der Deutung von Gleichnissen; so in dem Sämannsgleichnis Mk 4,3–9.14–20 parr und in dem Gleichnis vom Unkraut im Acker Mt 13,24–30.36–43. Der Übergang von der Verwendung einzelner allegorischer Motive zu einer allegorisierenden Interpretation ist hier fließend. Während es sich bei Mk 4,14–20 um die Deutung des ursprünglich nicht allegorisch verstandenen Jesugleichnisses 4,3–9 handelt, ist der aus nachösterlicher Zeit stammende Text Mt 13,24–30 vermutlich als Allegorie konzipiert worden und stand von vornherein im Zusammenhang mit seiner Deutung. Auch andere Gleichniserzählungen werden mit Hilfe allegorischer Motive ausgelegt, so z.B. das Gleichnis von den zehn Jungfrauen Mt 25,1–13 oder die Lukasfassung des Gleichnisses von den anvertrauten Pfunden Lk 19,11–27.

2.4.2 Die paradigmatische Verwendung

Schließlich ist noch die paradigmatische Verwendung von Texten des Alten Testaments zu erwähnen. Sie begegnet nicht sehr häufig, hat aber an einigen Stellen gleichwohl Gewicht.

2.4.2.1 Ein wichtiges Beispiel ist die „Wolke der Zeugen“ in Hebr 11 (vgl. 12,1: νέφος μαρτύρων). Hier geht es um eine ganze Kette von alttestamentlichen Paradigmen für einen Glauben, der auf das Nicht-Sichtbare und Erhoffte vertraut, daher unabhängig vom Bekenntnis zu Jesus Christus schon im Alten Testament vielfältig bezeugt ist.

2.4.2.2 Aus dem Neuen Testament ist für eine paradigmatische Verwendung alttestamentlicher Texte noch der Jakobusbrief zu erwähnen. Bei dem Hinweis auf die Leidensbereitschaft der Propheten und Hiobs in 5,10f wird hier ausdrücklich der Begriff „Vorbild“ verwendet (ὑπόδειγμα, vgl. auch Hebr 4,11). Beachtenswert ist auch, daß in Jak 2,20–24 von Abraham beispielhaft geredet wird, und zwar im Blick auf die Zusammengehörigkeit von Glauben und Werken (anders die typologische Be-

zunahme auf Abraham bei Paulus in Röm 4 oder die heilsgeschichtliche in Gal 3).

2.4.3 Die Relevanz dieser Verfahren

Allegorese und paradigmatische Verwendung des Alten Testaments zeigen, daß es neben den zuvor besprochenen Modellen noch weitere Möglichkeiten gab, das Alte Testament in den Zusammenhang mit dem in Jesus Christus verwirklichten Heil zu stellen. Das sachliche Gewicht dieser Verwendungsweisen ist zwar geringer, macht aber gleichwohl deutlich, daß in unterschiedlichster Weise das Alte Testament rezipiert und interpretiert worden ist.

2.5 Die gemeinsame Intention der Auslegungsmethoden

Die einzelnen Interpretationsverfahren gehen von der Glaubenserkenntnis aus, daß das im Alten Testament bezeugte Geschehen über sich hinausweist und daß das Gotteshandeln in Jesus Christus als beginnende Erfüllung des Heilshandelns Gottes zu verstehen ist. Während das frühere Gotteshandeln Voraussetzung und Grundlage bleibt, wird das im Alten Testament sich angekündigende künftige Gotteshandeln in einen neuen Deutungszusammenhang gerückt. Das geschieht auf verschiedene Weise mit den besprochenen Auslegungsmethoden. Bei unterschiedlicher Funktion haben sie eine gemeinsame Grundtendenz und stehen alle im Dienste der urchristlichen *Interpretatio Christiana* des Alten Testaments.

3. Das Verständnis alttestamentlicher Texte im Neuen Testament

Wurden zunächst die urchristliche Sichtweise und die unterschiedlichen Methoden der Auslegung besprochen, so ist jetzt auf das Problem der Anwendung und Deutung einzugehen. Dabei gibt es Textstellen, die in ihrem ursprünglichen Sinn und Wortlaut aufgegriffen werden konnten. Daneben stehen andere Texte, die zum Teil fast unmerklich, aber doch gravierend umgedeutet worden sind. Schließlich begegnen Texte, die einen der ursprünglichen Verwendung geradezu entgegengesetzten Sinn erhalten haben.

3.1 Die unterschiedliche Verwendung von Zitaten

Formal ist festzustellen, daß nur relativ selten größere Textabschnitte aus dem Alten Testament übernommen werden. In der Regel sind es Einzelverse. Sie werden auch dort, wo sie sinngemäß wiedergegeben sind, im Vergleich zum Urtext keineswegs immer ganz wörtlich aufgegriffen; das hängt nicht bloß mit unterschiedlichen Übersetzungen zusammen, sondern auch mit einer relativen Freiheit im Umgang mit dem Wortlaut der Texte. Beachtenswert ist noch, daß häufig Zitatenskombinationen vorkommen (vgl. Mk 1,2f; 10,6f; 13,24; Mt 11,5; 21,13; Joh 12,38.40f; Röm 11,8–10.26f u.ö., ferner die gemeinsam in Mt 11,17 par [Q] und Mk 1,2 oder in Röm 9,33//1 Petr 2,6 vorliegenden Zitatensverbindungen).

3.1.1 Auslegung durch Kontextbezug

Bei den alttestamentlichen Zitaten, die in ihrem ursprünglichen Sinn übernommen sind, aber durch den Kontext einen neuen Bezug und damit eine spezifische Deutung erfahren haben, handelt es sich um eine Adaptation im Blick auf die neue Situation.

3.1.1.1 Besonders charakteristisch dafür ist Lk 4,21, wo nach der Verlesung von Jes 61,1f festgestellt wird: „Heute ist die Schriftstelle, die ihr gehört habt, erfüllt“ (σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν). Ganz wörtlich heißt es: „erfüllt in euren Ohren“, was zum Ausdruck bringt, daß die Teilnehmer an diesem Gottesdienst sowohl die Schriftstelle als auch die Botschaft von ihrer Erfüllung vernommen haben. Dasselbe gilt für 2 Kor 6,2a.b, wo zu dem Zitat aus Jes 49,8 über die Zeit der Gnade und den Tag der Rettung hinzugefügt wird: „Siehe, jetzt ist die Zeit der Gnade, siehe, jetzt ist der Tag des Heils“ (ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας). Zu dieser Kategorie gehören zahlreiche weitere Stellen, auch wenn dabei der Gegenwartsbezug nicht in gleicher Weise hervorgehoben wird. Es sei nur verwiesen auf 1 Petr 2,21–24, wo Jes 53,4–6.9.12 auf Jesu Leiden bezogen ist. Die Texte sind hier in ihrer ursprünglichen Bedeutung aufgegriffen und werden als erfüllt angesehen.

3.1.1.2 Eine weitere Gruppe von Texten verwendet die Zitate ebenfalls im vorgegebenen Wortlaut, rückt sie aber in einen anderen Zusammenhang. So nimmt Paulus die an Abraham ergangene Nachkommenverheißung aus Gen 18,18; 22,17f in Röm 4,13.16 auf, um sie auf die an Christus Glaubenden im Sinn einer erweiterten Nachkommenschaft zu

beziehen, statt bloß auf die leiblichen Nachkommen: Sie gilt „jedem Nachkommen, nicht allein dem aus dem Gesetz, sondern auch dem, der (lebt) in Entsprechung zu dem Glauben Abrahams“ (... παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, 4,16). Versteht Paulus hier „Nachkomme“ (σπέρμα) wie im Alten Testament kollektiv, so deutet er dieses Wort in Gal 3,16 stattdessen auf einen Einzigen, nämlich Christus: „Nicht sagt er: den Nachkommen wie zu vielen, sondern (bezogen) auf einen, ... welcher ist Christus“ (οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός... ὅς ἐστιν Χριστός).

3.1.1.3 Eine charakteristisch ekklesiologische Interpretation begegnet in der Aussage über das erwählte königliche Volk und dessen Priesterdienst in 1 Petr 2,9; Offb 1,5b; 5,10. Hier sind mehrere alttestamentliche Motive, die aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissen sind, aufgenommen und auf die christliche Gemeinde übertragen. Ähnlich wird in Eph 5,31f der Text aus Gen 2,24 über das Eins-Werden von Mann und Frau mit Hilfe einer Allegorese auf Christus und die Kirche bezogen.

3.1.1.4 Beachtenswert sind in diesem Zusammenhang auch alttestamentliche Zitate, die in verschiedenem Kontext erscheinen. Ein interessantes Beispiel dafür ist die Verwendung der Aussage Jes 6,9f über die verhärteten Herzen und Ohren. Der Text begegnet in Mk 4,12 par; Joh 12,40 und Apg 28,26. Während er in Apg 28,26f vollständig nach LXX wiedergegeben ist und auf die Situation der Evangeliumsverkündigung angewandt wird, ist er an den vier anderen Stellen auf Jesu eigenes Wirken bezogen. Hier liegen auch unterschiedliche Zitatformen vor. In Joh 12,40 ist der Text auf den entscheidenden Vers Jes 6,10 beschränkt, wo die Verhärtung der Herzen und das Nichterkennen mit der Unmöglichkeit der Umkehr verbunden ist (nicht nach LXX zitiert, mit einem ἔνα-Satz in V.40b). Komplizierter ist der Befund in Mk 4,12// Mt 13,13–15//Lk 8,10b. Der Text von Jes 6,9f begegnet in Mk 4,12 in einer stark verkürzten Form (in Gestalt eines ἔνα-Satzes), enthält aber ebenfalls das Motiv der nicht mehr möglichen Umkehr: „damit sie nicht umkehren und ihnen vergeben werde“ (μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῆ αὐτοῖς, V.12c). In Lk 8,10b ist der Markustext nochmals verkürzt, vor allem ist hier das Motiv der Unmöglichkeit der Umkehr weggelassen. Matthäus gibt die Stelle in 13,13 in Anlehnung an Markus frei und zunächst ohne das Umkehrmotiv wieder, wobei er allerdings anstelle eines Finalsatzes (ἔνα) einen Begründungssatz bietet (ὅτι); dann zitiert er vollständig Jes 6,9f nach der LXX. Die Gleichnisrede steht hier also nicht unter dem Vorzeichen, daß „die Draußen“ unverständig bleiben, sondern weil sie unverständig sind, erfüllt sich das Jesajawort (vgl. Bd. I §§ 29+30).

3.1.1.5 Hinzu kommen neutestamentliche Paralleltex-te, die nicht dieselben Zitate anwenden. Ein charakteristisches Beispiel für dieses Verfahren ist die Erzählung von der Tempelaustreibung. In Mk 11,17 liegt eine Zitatenkombination aus Jes 56,7 und Jer 7,11 über das zur Räuberhöhle gemachte Haus des Vaters vor, die in Mt 21,13 und Lk 19,46 zwar übernommen, aber um das Motiv des Bethauses „für alle Völker“ verkürzt ist. Demgegenüber enthält Joh 2,17 das Zitat aus Ps 69,10 über den „Eifer um dein Haus, der mich verschlingen wird“; es liegt also hier eine christologische Anwendung des Zitates vor.

3.1.2 Die Neudeutung der Kyriosbezeichnung

Weitreichende Folgen hatte die Neudeutung der Gottesbezeichnung „Herr“ (κύριος), die auf Jesus übertragen wurde, was zur Folge hatte, daß alttestamentliche Texte im christologischen Sinn verstanden und übernommen werden konnten.

3.1.2.1 Schon im palästinischen Bereich des vorchristlichen Judentums hatte sich „Herr“ (יְהוָה) als Ersatzwort für den Namen Jahwe durchgesetzt, entsprechend auch im hellenistischen Judentum, so daß schließlich in der Septuaginta konsequent κύριος verwendet wird (ob das von Anfang an geschah, ist strittig, kam aber sicher nicht erst mit der christlichen Verwendung auf). Die Bezeichnung „Kyrios“ war damit aus einer appellativen Prädikation zu einem (Ersatz-)Namen für Gott geworden.

3.1.2.2 Ein anderer aramäischer Begriff für „Herr“ (ܐܪܝܐ) ist in der Regel im zwischenmenschlichen Sinn gebraucht worden und wurde offensichtlich schon in vorösterlicher Zeit neben „Meister“ (ܪܒܝ) auf Jesus bezogen. So setzte sich im palästinischen Sprachraum der frühen nachösterlichen Gemeinde die Bezeichnung „unser Herr“ für den wiedererwarteten Jesus durch, wie der Gebetsruf „Maranatha“, „unser Herr, komm“, zeigt (μαράνα θά, 1 Kor 16,22; zum imperativischen Verständnis vgl. Offb 22,20).

3.1.2.3 Eine Angleichung an die Gottesbezeichnung ergab sich erst im Bereich der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde, wo für Jesus auch das Wort κύριος verwendet wurde, zunächst wohl in der im Neuen Testament noch mehrfach vorliegenden Form „unser Herr“ (ὁ κύριος ἡμῶν). Als bald kam es aber daneben zum Gebrauch der absoluten Form, wie das Bekenntnis „Herr ist Jesus“ (κύριος Ἰησοῦς) erkennen läßt. Damit war die Voraussetzung gegeben, daß alttestamentliche Aussagen über Gott als κύριος auf Jesus übertragen werden konnten, was erhebliche Konsequenzen für die urchristliche Verkündigung und Theologie hatte.

3.1.2.4 Die in dem Hymnus Phil 2,9–11 geschilderte förmliche Übertragung dieses Namens auf den erhöhten Jesus durch Gott ist demgegenüber sekundär, auch wenn es sich um einen relativ alten Text handelt. Damit wurde die Applikation des Kyrios-Namens auf Jesus theologisch begründet. Hinzu kam die häufige Zitation von Ps 110,1, bei der ja im Unterschied zum Urtext in der griechischen Übersetzung eine doppelte Verwendung von κύριος vorliegt (dazu § 8). Für die christologische Adaption von Gottesaussagen war damit eine Basis geschaffen.

3.1.2.5 Die Übertragung der Kyrios-Prädikation von Gott auf Jesus Christus begegnet an vielen Stellen des Neuen Testaments und signalisiert eine tiefgreifende inhaltliche Transformation zentraler alttestamentlicher Textaussagen. Dies hat zur Folge, daß es zu einem doppelten Gebrauch von κύριος für Gott und für Christus gekommen ist.

3.1.3 Veränderungen des Wortlauts alttestamentlicher Texte

Es gibt eine Reihe von alttestamentlichen Texten, die im Wortlaut verändert worden sind. Bisweilen liegt sogar eine geradezu gewaltsame Umdeutung vor. Auch wenn die Zahl der Stellen nicht allzu groß ist, spielt dieser Sachverhalt in der Gesamtbeurteilung eine wichtige Rolle.

3.1.3.1 Unter der Voraussetzung der Übertragung der Kyriosbezeichnung auf Jesus konnten zahlreiche alttestamentliche Texte auf Jesus angewandt werden, wobei bisweilen nur eine geringfügige Änderung notwendig war. Kennzeichnend dafür ist die christologische Umdeutung der Textkombination aus Mal 3,1 (Ex 23,20) mit Jes 40,3 in Mk 1,2f. Wurde schon die Aussage über den Gott vorangehenden Boten in V.2b auf Jesus Christus bezogen (vgl. Mt 10,11 par), so auch der Rufer in der Wüste in V.3, der den „Weg des Herrn“ (ὁδὸς κυρίου) bereiten soll: „Stimme eines Rufers in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, macht seine Straßen gerade“ (φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ). Der Rufer bereitet nicht den Weg für Gott, sondern für Jesus, auf den κύριος an dieser Stelle bezogen ist. Daher wird am Ende des Zitats bei der Aufforderung zum Ebenen der Straßen nicht mehr von den Straßen „unseres Gottes“ (LXX: τοῦ θεοῦ ἡμῶν), sondern vom Ebenen „seiner“ Straßen gesprochen (womit αὐτοῦ auf das christologisch verstandene κυρίου zurückbezogen ist). Gegenüber der als Jesaja-Wort gekennzeichneten Zitatkombination aus Mal 3,1 (Ex 23,20) und Jes 40,3 in Mk 1,2f beschränken sich die Parallelstellen in Mt 3,3 und Lk 3,4–6 einschließlich Joh 1,23 auf den christologisch veränderten Jesaja-Text (bei Lukas mit dem vollständigen Zitat von Jes 40,3–5).

3.1.3.2 Eine erhebliche Umdeutung zeigt die bereits erwähnte Stelle 2 Kor 3,16f (vgl. 1.3). Hier wird die Aussage Ex 34,34a so verstanden, daß die Hinwendung zum „Kyrios“ nicht Gott betrifft, sondern die Hinwendung zum Geist als dem „Geist Christi“ (πνεῦμα Χριστοῦ). Dazu wird nun der Wortlaut so verändert, daß es nicht mehr um Mose geht, vielmehr gilt der Text für jeden, der sich dem Geist zuwendet; außerdem wird aus der aktiven Aussage, nach der Mose seinerseits die Maske abnahm (in LXX wird das Verbum περιηρεῖτο medial gebraucht), eine passive, wonach die Decke abgenommen wird (περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα).

3.1.3.3 Weitreichende Veränderungen betreffen auch Texte über das Gesetz. Zweifellos hat schon Jesus Weichen für eine Neuinterpretation der Tora gestellt, die vom Urchristentum weitergeführt wurde. Entscheidend ist im vorliegenden Zusammenhang nicht die Frage des Gesetzesverständnisses (dazu vgl. § 12), sondern der Umgang mit Texten, die sich auf die Tora beziehen.

3.1.3.3.1 Auffällig ist, daß bei der Zitation von Torageboten Ergänzungen oder Verkürzungen vorgenommen worden sind. So ist in Mt 5,43 innerhalb der Antithesen der Bergpredigt das Gebot der Nächstenliebe aus Lev 19,18 durch die Wendung „und deinen Feind hassen“ ergänzt, die im ganzen Alten Testament keinen Anhalt hat (Parallelen gibt es nur in Qumranschriften). Unter den gelegentlich herangezogenen Dekaloggeboten ist bemerkenswert, daß in Röm 7,7 der konkrete Bezug auf Gegenstände des Begehrens weggelassen ist (vgl. Ex 20,17; Dtn 5,21), wodurch das „du sollst nicht begehren“ (οὐκ ἐπιθυμήσεις) einen prinzipiellen Charakter gewinnt.

3.1.3.3.2 Besondere Beachtung verdient im Blick auf das Gesetz Röm 10,6–8: „Die Gerechtigkeit aus Glauben spricht so: *Sag nicht in deinem Herzen: Wer wird in den Himmel hinaufsteigen*, das hieße Christus herabholen, oder: *Wer wird in den Abgrund hinabsteigen*, das hieße Christus aus den Toten heraufführen; sondern was sagt sie? *Nah ist dir das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen*, nämlich das Wort des Glaubens, das wir verkündigen“. Abgesehen von der erheblichen Verkürzung des zitierten Textes aus Dtn 30,11–14 und den interpretierenden Zusätzen ist ausschlaggebend, daß hier eine Aussage über das Gesetz zu einer Aussage über die Glaubensgerechtigkeit gemacht ist. Das ist eine Umdeutung des Textes, die geradezu usurpatorischen Charakter hat. Damit will Paulus aber den inneren Zusammenhang zwischen der Intention des Gesetzes und der Glaubensgerechtigkeit hervorheben, wonach das über das Gesetz Gesagte erst durch die Christusbotschaft verwirklicht wird; allerdings geschieht das durch einen massiven Eingriff in den Bestand und die Intention der alttestamentlichen Textstelle.

3.1.3-4 Derartige Interpretationen, die uns gegenüber dem Selbstzeugnis des Alten Testaments als unangemessen erscheinen, stehen in Verbindung mit der Überzeugung, daß der Sinn der Heiligen Schrift Israels in neuer Weise erschlossen ist und auf diese Weise sachgemäß expliziert werden kann. Die ganze Schrift wird konsequent vom Christusereignis her gelesen, verstanden und gedeutet.

3.2 Zum Methodenproblem

Angesichts der im Neuen Testament vorliegenden Interpretationsverfahren stellt sich die Frage, wie sich dies zum heutigen Verständnis der Textauslegung verhält.

3.2.1 Unter dem Gesichtspunkt des Methodischen ist leicht zu sagen, daß wir das von der Urgemeinde praktizierte Verfahren nicht mehr anwenden können, zumindest dort nicht, wo es um Umdeutung und Veränderung der alttestamentlichen Texte geht. Durch die historisch-kritische Methode sind wir davor bewahrt, christliche Erkenntnisse einfach in der Weise in das Alte Testament hineinzulesen, wie das neben der Urchristenheit auch für die Alte Kirche, das Mittelalter und noch für die Reformationszeit selbstverständlich war. Dennoch ist zu bedenken, daß unser methodischer Zugangs zwar unerlässlich, aber gleichwohl einseitig ist, daß daher das Interpretationsverfahren des Neuen Testaments und der nachfolgenden Jahrhunderte nicht einfach als irrelevant anzusehen ist. Es gilt, die Intention dieses Verfahrens in anderer Weise aufzugreifen.

3.2.2 Im Neuen Testament ist zweifellos zu unterscheiden zwischen einer Interpretation, die durch den Kontext ein neues Verständnis schafft, vor allem wenn es um die Erfüllung von Verheißungen geht, und einer massiven Umdeutung oder Umformulierung. Dennoch sind das nur graduelle Unterschiede, sofern es in allen Fällen um eine unmittelbare Inanspruchnahme und Deutung des Alten Testaments geht. Für unseren heutigen Zugang zu den Texten ist es jedoch unaufgebbar, die Eigenständigkeit einer jeden Textaussage zu respektieren, was bedeutet, daß alttestamentliche und neutestamentliche Aussagen nicht einfach deckungsgleich sind oder unreflektiert zur Deckung gebracht werden dürfen. Vor jeder Erörterung der Zusammengehörigkeit von Aussagen beider Testamente muß zunächst ihre Distanz berücksichtigt werden.

3.2.3 Das hebt nun aber die Frage nach der inneren Beziehung und dem Aufeinander-Ausgerichtetsein nicht auf. Es geht ja um eine Rezeption, die nicht zufällig und willkürlich ist, sondern ihren Grund in entscheidenden Elementen der vorgegebenen alttestamentlichen Tradition selbst

hat. Insofern ist es notwendig, die zitierten Texte sowohl in ihrer ursprünglichen Intention als auch in ihrer inneren Gemeinsamkeit mit dem urchristlichen Zeugnis zu erfassen. Dabei sind Anlaß und Absicht der Übernahme zu klären. Es geht ja um Glaubensaussagen, die ihrerseits nach der Verwurzelung im bisherigen Gotteshandeln fragen und von der beginnenden Verwirklichung des verheißenen kommenden Gotteshandelns überzeugt sind. Der Rückgriff auf das Alte Testament ist daher ebenso konstitutiv wie die Bezeugung des neu Erfahrenen und Erkannten. Das gilt implizit auch dort, wo wenig oder gar nicht zitiert wird.

3.2.4 Unsere heutige Methodik muß sich in jedem Fall dem Problem stellen, das mit der Art der Rezeption alttestamentlicher Aussagen im Neuen Testament gegeben ist. Nach wie vor stehen wir ja vor der Aufgabe, eindeutig zu sagen, wie ein christliches Verständnis des Alten Testaments aussehen soll. Eine Auffassung, die bloß von der grundsätzlichen Offenheit des Alten Testaments für weitergehendes Gotteshandeln ausgeht, ohne daß alttestamentliche Texte selbst dabei berücksichtigt werden, entspricht nicht dem Verfahren der neutestamentlichen Schriftauslegung. Ein selektives Verfahren, das lediglich einzelne Textstellen herausgreift, bei denen die Differenz nicht so gravierend in Erscheinung tritt, ist ebenfalls unangemessen. Es stellt sich im Gegenteil die Aufgabe, auch alttestamentliche Texte zu erfassen, die im Neuen Testament nicht berücksichtigt sind. In dieser Hinsicht haben Alte Kirche und Mittelalter mit Recht eine breit durchgeführte Interpretation vorgenommen. Auch wenn ihre Methodik nicht akzeptabel ist und das unreflektierte Hineinlesen christlicher Glaubensüberzeugungen in die Texte des Alten Testaments keinesfalls unser Bestreben sein kann, dürfen wir uns nicht mit Beobachtungen zu Unterschied und Distanz begnügen.

3.2.5 Im Rahmen einer historisch-kritischen Interpretation der alttestamentlichen wie der neutestamentlichen Texte muß die Konvergenz und innere Verbindung der aufeinander bezogenen Aussagen sichtbar und für das gegenwartsbezogene Verständnis der Bibel fruchtbar gemacht werden. Die Exegese hat von einem anderen, differenzierteren Zugang zu den Texten auszugehen, muß aber die Intention der urchristlichen Aussagen aufgreifen. Die neutestamentlichen Deutungsverfahren haben eine bleibende Funktion, sofern sie an konkreten Texten die Zusammengehörigkeit mit dem alttestamentlichen Zeugnis aufweisen. Insofern ist gerade an diesen Textbeispielen zu zeigen, wie bei eigenständiger Betrachtung der Vorlage gleichwohl eine Verbindung besteht, die durch die Neu- oder Uminterpretation verdeutlicht werden soll.

4. Zur Relevanz der neutestamentlichen Schriftauslegung

Bei der urchristlichen Verwendung des Alten Testaments mit den zum Teil massiven Uminterpretationen stellt sich über das methodische Problem hinaus die Frage, was dies für den christlichen Glauben heute bedeutet.

4.1 Die Intention der Interpretatio Christiana

Das Neue Testament geht davon aus, daß erst vom Christusgeschehen her das Alte Testament im Vollsinn verstanden wird, weil erst damit die Perspektive des kommenden Gotteshandelns klare inhaltliche Konturen erhalten hat. Insofern ist mit 2 Kor 3,14–17 die „Decke“ von der alten Bundesordnung weggenommen und ein vom Geist geleitetes Verständnis möglich geworden.

4.1.1 Was das Neue Testament mit seiner *Interpretatio Christiana* des Alten Testaments beabsichtigt, ist eine Gesamtschau des Alten Testaments unter dem Vorzeichen des im Neuen Testament bezeugten Offenbarungsgeschehens. Das Schöpfungshandeln Gottes, sein geschichtliches Handeln mit Israel, die Tora und das prophetische Zeugnis sollen in den Kontext der Christusoffenbarung einbezogen werden. Das Alte Testament bleibt das Grundbekenntnis des Glaubens an den einen Gott, es bleibt das Zeugnis von dem früheren Gotteshandeln, und es deckt die Situation des Menschen und der Welt *coram Deo* auf. Als Zeugnis des kommenden Gotteshandelns ist es Ausdruck einer Erwartungshaltung, die um das letzte Ziel des göttlichen Wirkens weiß. In den Teilen des Alten Testaments, die eine geringere eschatologische Ausrichtung haben oder bei denen diese sogar fehlt, ist in jedem Fall von der Nähe Gottes und dem gegebenenfalls verborgenen Wirken Gottes gesprochen (vgl. etwa Ps 23; 139; Hiob). Indem alttestamentliche Texte im urchristlichen Zeugnis in ein anderes Koordinatensystem eingeordnet worden sind, haben sich nun durchweg neue Perspektiven ergeben, unabhängig davon, ob der vorgegebene Text beibehalten oder verändert wurde. Die verschiedenen Interpretationsweisen sind gleichwohl Ausdruck ein und desselben Grundanliegens.

4.1.2 Die urchristliche Deutung des Alten Testaments hat beachtenswerte Vorstufen in der Verheißungstradition selbst. Die alttestamentlichen Texte, die nebeneinander bereits eine sehr verschiedenartige Erwartung artikulieren, lassen erkennen, daß Verheißungen, die ursprünglich die unmittelbar bevorstehende Zeit betrafen, in einen sehr viel weiteren

geschichtlichen bzw. eschatologischen Horizont gerückt worden sind, was im Neuen Testament weitergeführt wurde.

4.1.2.1 Bei den Heilsankündigungen aus den prophetischen Büchern des Alten Testaments läßt sich vielfach ein inneralttestamentlicher Auslegungsprozeß erkennen, der über das anfängliche Verständnis deutlich hinausweist. Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist der tritojesajanische Abschnitt Jes 61,1f. Es ist ein Text, der ebenso wie Jes 52,13–53,12 auf die deuterojesajanischen Gottesknechtslieder in 42,1–4 und 49,1–6 zurückbezogen ist. Wie der Verfasser von 52,13–53,12 an die prophetische Gestalt Deuterojesajas denkt, so sieht der Verfasser von Jes 61,1f sich selbst oder einen kommenden Propheten in der Nachfolge jenes Gottesknechtes. Die Bevollmächtigung durch den Geist und der Auftrag, den Armen das Evangelium zu bringen, soll jedenfalls im Auftrag Gottes erneut wahrgenommen werden. Nach Lk 4,16–21 wird von Jesus gesagt, daß dieses im Sinne einer Verheißung verstandene Wort „heute erfüllt“ ist (vgl. auch Mt 11,5f par). Dem Text wird also seine ursprüngliche Aussageabsicht durchaus belassen, aber es wird eine neue Dimension mit einbezogen. Das gilt auch für die Art und Weise, wie innergeschichtliche Heilserwartungen in der Apokalyptik in den universalen Rahmen einer Welterneuerung eingeordnet worden sind. So kommen vielfach zusätzliche Elemente, die ein Text enthält, bereits in vorchristlicher Zeit zur Entfaltung. Dem schließen sich dann neue Aspekte durch die christliche Glaubenserkenntnis an.

4.1.2.2 Die vom Neuen Testament her sich ergebende Sicht bewirkt in zahlreichen Fällen natürlich auch tiefgreifende Transformationen, die nicht ohne weiteres in Text und Tradition vorgegeben sind. Auch in diesem Fall ist aber die urchristliche Sicht im Sinn einer weitergehenden Texterschließung zu verstehen. Eine latente Relation zum ursprünglichen Text ist in jedem Fall vorausgesetzt. Bei diesem Verständnis ist selbst eine so weitreichende Um- und Neuinterpretation wie die des Textes von Dtn 30,12.14 in Röm 10,6–8 zu beurteilen, sofern sich die heilstiftende Intention des Gesetzes nach urchristlicher Auffassung in der Christusbotschaft und der Glaubensgerechtigkeit erfüllt. Dasselbe gilt für die Auslegung von Jes 7,14 in Mt 1,22f, bei der allerdings die Septuaginta eine Brücke darstellt, die „junge Frau“ (ἡ ἄρσην) mit „Jungfrau“ (παρθένης) wiedergegeben hat. Gerade dort, wo im Neuen Testament „Überinterpretationen“ vorliegen, ist also auf den inneren Zusammenhang besonders zu achten. Die Umdeutung erhebt im alttestamentlichen Text eine implizite Aussage, die aufgespürt sein will.

4.1.3 Im Rahmen unseres historisch geprägten Denkens fällt uns das Lesen des Neuen Testaments vom Alten her relativ leicht, sofern wir nach

der Eigenständigkeit des Alten Testaments und der Verwurzelung des Christentums in der alttestamentlich-jüdischen Tradition fragen. Auf diesem Wege haben wir inzwischen gelernt, nicht nur die direkten und indirekten alttestamentlichen Zitate zu berücksichtigen, sondern den vom hebräischen Denken und Glauben ausgehenden Charakter des Neuen Testaments zu beachten. Umgekehrt fällt uns der Nachvollzug der urchristlichen Deutung des Alten Testaments schwerer, gerade weil wir uns der Methodenproblematik bewußt sind. Immerhin gibt es auch in der modernen Rezeptionsästhetik Modelle, die dabei helfen können.

4.1.3.1 Einmal ist auf das in neuerer Zeit häufig beachtete Modell der „Relecture“ zu verweisen. Da ein vorgegebener Text stets auf die Rezeptionsfähigkeit des Lesers angewiesen ist, kommt es bei einer erheblich veränderten Situation und den dadurch bedingten anderen Verstehensvoraussetzungen zu einer Deutung, die den Text integriert, aber zugleich in der Weise adaptiert, daß er inhaltlich neue Motive erhält und gegebenenfalls andere abstößt, ohne auf die konstitutiven Elemente zu verzichten.

4.1.3.2 Sodann kann die sogenannte „mehrdimensionale Schriftauslegung“ einen Weg zeigen. Texte enthalten in der Regel mehrere Komponenten, die in verschiedene Richtung weisen, daher auch in unterschiedlicher Weise aufgenommen werden können. Dieses Verfahren ist nicht neu. In der altkirchlichen und der mittelalterlichen Exegese ist es mit dem Modell des mehrfachen, meist vierfachen Schriftsinnes angewandt worden. Der bekannte Leitsatz lautete: *littera gesta docet; quid credas, allegoria; moralis, quid agas; quid speres (quo tendas), anagogia*, „Der Buchstabe lehrt, was geschehen ist, die Allegorie, was du glaubst, die moralische Auslegung, was du zu tun hast, die anagogische Auslegung, was du hoffst (wonach du strebst)“. Die Kritik an diesem Auslegungsmodell betrifft die oft sehr schematische Durchführung und vor allem die teilweise sehr willkürlichen Interpretationen, die mit Hilfe dieses Schemas gewonnen worden sind. Die Grundintention ist aber durchaus zutreffend, wenn man dem Text nicht etwas aufzwingt, was er selbst gar nicht zum Ausdruck bringen will, sondern nach verschiedenen Bedeutungskomponenten fragt, die in ihm vorhanden oder angelegt sind.

4.1.3.3 Entscheidend ist die Frage nach dem „Erkenntnisgewinn“. Textinterpretationen, ob durch Einbeziehung in einen bestimmten Kontext oder durch Umformulierung, sind getragen von der Überzeugung, daß neue Erkenntnisse auch ein neues Verständnis ermöglichen, ja geradezu notwendig machen. Es geht daher nicht nur um eine andere Perspektive durch Situationsveränderung, auch nicht bloß um die Eruiierung bestimmter Komponenten in einem Text, sondern es geht um einen fortschreitenden Erkenntnisprozeß, der ja auch im Alten Testament selbst festzustellen

ist. Der Erkenntnisgewinn steht gleichwohl in unlösbarer Verbindung mit dem vorausgehenden Offenbarungsgeschehen und dem darin gründenden Glauben.

4.1.4 Maßstab für ein die *Interpretatio Christiana* aufnehmendes Auslegungsverfahren ist also sowohl der alttestamentliche Text in seiner ursprünglichen Aussageabsicht als auch, mit oder ohne Zwischenglieder, dessen Rezeption in einem neutestamentlichen Text, der dieses Zitat neu deutet. Wir haben das Alte wie das Neue Testament mit den uns heute vertrauten Methoden zu untersuchen, haben aber nicht allein den Befund darzustellen, sondern bei der Rezeption des Alten Testaments die theologische Grundintention zu übernehmen, die in den urchristlichen Aussagen zum Tragen kommt.

4.2 Die Bedeutung für die Zusammengehörigkeit der Testamente

Wird die *Interpretatio Christiana* ernst genommen, so ist sie ein spezifischer Ausdruck für die Zusammengehörigkeit der Testamente. Darin liegt eine wesentliche Bedeutung für die christliche Theologie. Es gilt, das Neue Testament vom Alten, und das Alte Testament vom Neuen her zu lesen. Es handelt sich um zwei je selbständige Zugänge, die nicht einfach ineinander aufgehen, aber sich gegenseitig bedingen.

4.2.1 Altes und Neues Testament stellen für unseren Glauben eine Einheit dar. Die neutestamentliche Botschaft ist eine Fortschreibung des alttestamentlichen Zeugnisses, und die alttestamentlichen Traditionen sind integraler Bestandteil christlicher Theologie. Die hier vorliegende Wechselbeziehung ist konstitutiv für ein Glaubensverständnis, das von Gott als Schöpfer und Erhalter herkommt, sich über die Zeiten der Geschichte Gottes mit den Menschen bis zur Vollendung erstreckt, zugleich aber um die angebrochene Heilsverwirklichung weiß. Der vom Alten Testament vorgegebene umfassende Rahmen des Denkens wird im Neuen Testament vorausgesetzt und in spezieller Weise auf die Heilsgegenwart bezogen.

4.2.2 Für die christliche Theologie stellt sich auch dort, wo keine neutestamentliche Interpretation alttestamentlicher Texte vorliegt, die Aufgabe, das Alte Testament insgesamt in seiner Relation zur Christusoffenbarung zu begreifen. Es genügt deshalb nicht, nur das *Vetus Testamentum in Novo receptum* zu berücksichtigen (gegen *Hübner*), vielmehr geht es um das Alte Testament in seinen verschiedenen Teilen. Das *Vetus Testamentum per se* behält seine Stellung vor und neben dem *Novum Testamentum*, aber nicht abgelöst, sondern im Licht der Christusverkün-

digung. Darum ist nach der Bedeutung alttestamentlicher Texte im Horizont des Neuen Testaments zu forschen. Es geht darum, daß die alttestamentlichen Texte, um einen Ausdruck von *Schalom Ben-Chorin* zu verwenden, eine „paradigmatische Transparenz“ im Blick auf das Neue Testament erhalten, und daß umgekehrt das Christusgeschehen in seiner wechselseitigen Zusammengehörigkeit mit dem vorangegangenen Handeln Gottes erfaßt wird. Das Gesagte hat Konsequenzen für den Umgang mit dem Alten Testament, sofern stets das Gesamtproblem des wechselseitigen Verhältnisses im Auge behalten werden muß.

4.2.3 Die *Interpretatio Christiana* des Alten Testaments ist Ausdruck der Bindung an das vorausgegangene Zeugnis der Offenbarung Gottes. Sie steht in unlösbarer Beziehung zu dem christlichen Glauben und insofern zu dem *Specificum Christianum*. Es gehört zu den Aufgaben einer christlichen Theologie, nach einem Verständnis des ganzen Alten Testaments zu suchen, wie das die altkirchliche oder die reformatorische Exegese unter ihren hermeneutischen Voraussetzungen getan hat. Erst wenn das Alte Testament insgesamt in seiner Eigenintention und in der aus christlicher Erkenntnis gewonnenen Perspektive gesehen und beides aufeinander bezogen wird, ist die fundamentaltheologische Aufgabe wahrgenommen, sowohl die Einheit beider Testamente als auch ihr Wechselverhältnis zu bestimmen. Der Intention nach ist dies im Neuen Testament vorgegeben. In der gegenwärtigen Exegese und Theologie wird jedoch immer noch viel zu einseitig nach der Eigenbedeutung des Alten Testaments oder des Neuen Testaments gefragt, weil wir die in urchristlicher Zeit oder in der Auslegungsgeschichte der Kirche angewandten Methoden nicht mehr übernehmen können und sich überzeugende neue Wege für eine konsequente *Interpretatio Christiana* des Alten Testaments erst langsam anbahnen.

5. Abschließende Überlegungen

5.1. Die Aufgabe der *Interpretatio Christiana* in der Gegenwart

5.1.1 Neuzeitliche christliche Theologie ist angesichts der Probleme der exegetischen Methoden, die im Urchristentum angewandt wurden, vielfach geneigt, von einer *Interpretatio Christiana* des Alten Testaments abzusehen und dieses ausschließlich in seiner vorchristlichen Bedeutung zu berücksichtigen. Damit verzichtet sie aber nicht nur auf ein genuin neutestamentliches Motiv, sondern auf eine zentrale Aufgabe einer auf das gesamtbiblische Zeugnis ausgerichteten Theologie.

5.1.2 Um aussagen zu können, was die Offenbarung Gottes in der Schöpfung und der Geschichte der Welt für den Glauben bedeutet, bedarf es einer umfassenden Sicht, die alttestamentliche und neutestamentliche Texte nicht nur nebeneinanderstellt, sondern in ihrer inneren Einheit zu verstehen sucht. Das aber bedeutet, daß die alttestamentlichen Zeugnisse bei aller Eigenständigkeit bewußt in christlicher Perspektive gesehen werden müssen, wenn der umfassende Anspruch der christlichen Botschaft ernst genommen wird. Das mag in vielen Fällen die Absicht sein, aber es geschieht oft ohne eine methodisch klare Reflexion über die *Interpretatio Christiana*. Christlicher Glaube hat sein entscheidendes Kennzeichen gerade darin, daß das Alte Testament in das eigene Glaubenszeugnis integriert ist. Deshalb ist auch von wesentlicher Bedeutung, sich den Prozeß der Integration bewußt zu machen.

5.2 Bedeutet die Interpretatio Christiana Ablösung vom Judentum?

Bei diesen Erwägungen stellt sich die Frage, ob sich nicht gerade mit der *Interpretatio Christiana* eine Ablösung vom Judentum vollzogen hat und weiter aufrecht erhalten wird.

5.2.1 Die christliche Sicht des Alten Testaments ist verankert in der Botschaft Jesu und dem urchristlichen Zeugnis. Christlicher Glaube konnte von Anfang an nicht anders verstanden werden als im Zusammenhang mit dem Glauben Israels. Auch wenn das in der späteren Geschichte der Kirche oft vergessen worden ist, kann davon nicht abgesehen werden. Der Rückbezug auf das Alte Testament und dessen Interpretation von der Offenbarung des endzeitlichen Heils her hat eine konstitutive Bedeutung. Insofern gehört die *Interpretatio Christiana* des alttestamentlichen Zeugnisses zum christlichen Glaubens- und Selbstverständnis und ist in diesem Sinne unverzichtbar.

5.2.2 Entscheidend ist dabei allerdings, daß die *Interpretatio Christiana* als eine besondere Sicht des Alten Testaments verstanden wird, die dessen ursprüngliche Bedeutung nicht aufhebt. Das bedeutet, daß nicht nur der vorchristliche Charakter des Alten Testaments ernst genommen werden muß, sondern ebenso dessen Relevanz und Funktion für die jüdische Glaubensgemeinschaft. Insofern geht es trotz des fundamentalen Unterschieds, der in der Anerkennung oder Nichtanerkennung Jesu als des Heilbringers besteht, um eine gemeinsame Wurzel, die uns verbindet und die unsere Zusammengehörigkeit nicht aufhebt. Bei unterschiedlicher Perspektive handelt es sich für Juden wie für uns Christen um den Glauben an den einen Gott, der Schöpfer der Welt ist, um den Glauben an Gott

als den Herrn der Geschichte und um die Erwartung des vollendeten Heils. Das darf nicht überdeckt werden. Juden und Christen stehen nicht nebeneinander wie die blinde Synagoge und die heilsichtige triumphierende Kirche, sondern sie gehen beide suchend und hoffend der Heilszukunft entgegen. Solange wir unterwegs sind, gilt es, die eigene Identität zu wahren, die des anderen zu respektieren und in den gemeinsamen Grundlagen verbunden zu bleiben.

Teil II

Das Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus

§ 6 Der sich offenbarende Gott

Grundsätzliches über das Gottesverständnis wurde bereits in § 2 besprochen. Im Zusammenhang mit der Behandlung des Alten Testaments als Zeugnis des früheren und des kommenden Gotteshandelns in den §§ 3+4 war auch schon von Offenbarung die Rede. Sowohl beim Schöpferhandeln Gottes als auch bei seinem Handeln in der Geschichte Israels und der Verheißung künftigen Heils- und Gerichtshandelns handelt es sich um Offenbarungsgeschehen. Offenbarung betrifft alles, was mit der erkennbaren Weltzuwendung Gottes in Zusammenhang steht. Zentrales Thema des Neuen Testaments ist nun das Offenbarungshandeln in Jesus Christus.

1. Vorüberlegungen

1.1 Die grundlegende Bedeutung der Offenbarung hängt damit zusammen, daß Gott nach biblischer Tradition nicht spekulativ zu erschließen ist, sondern nur dadurch erfaßt werden kann, daß und soweit er sich selbst zu erkennen gibt. Gottes Wirklichkeit ist verborgen und wird für uns Menschen nur in seiner Zuwendung erfahrbar. Sein Wirken, soweit es für uns zu erkennen ist, trägt daher insgesamt Offenbarungscharakter. Die menschliche Erkenntnis Gottes und seines Offenbarungshandelns bleibt allerdings nach 1 Kor 13,9–12 begrenzt: Wir erkennen jetzt „stückweise“ (ἐκ μέρους), erst in der Zukunft werden wir „von Angesicht zu Angesicht“ (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον) schauen können. Zwar offenbart sich Gott als der eine und wahre Gott, wir erfahren seine Zuwendung und Gnade, aber wir können seine Gottheit und seinen Willen letztlich nicht ergründen. So sagt Paulus in Röm 11,33: „Oh, welche Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege!“ (ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ· ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ, vgl. V.34–36). Zum biblischen Gottesverständnis gehört daher ebenso das Wissen um seine verborgene Wirklichkeit wie die Erkenntnis seines Sich-Offenbarens.

1.2 Gottes Verborgenheit hängt mit seiner Jenseitigkeit zusammen, die ihrerseits Ausdruck für seine prinzipielle Unterschiedenheit von der Welt ist. Als Schöpfer der Welt steht er allem Geschaffenen gegenüber. Im Blick auf die Jenseitigkeit und Verborgenheit Gottes ist es nur folgerichtig, wenn in Joh 1,18a gesagt wird: „Niemand hat Gott je gesehen“ (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, wiederaufgenommen in 5,37; 6,46). Unabhängig davon, wieweit dieser Gedanke der Verborgenheit Gottes im Neuen Testament konsequent reflektiert und nachweisbar ist, kann er überall vorausgesetzt werden, auch wenn er nicht mit gleicher Klarheit zum Ausdruck gebracht ist wie im Johannesevangelium. Für das Alte Testament gilt dies nicht ohne weiteres. An Stellen, die vereinzelt von einem Sichtbarwerden Gottes sprechen, wie das vor allem in der Urgeschichte, aber auch noch in der Erzvätergeschichte der Fall ist (vgl. Gen 3,8; 17,1; 28,13), handelt es sich um ein Offenbarungsgeschehen in dem Sinne, daß der Mensch Gott unmittelbar begegnen und ihn dabei erkennen kann. Insgesamt ist im Alten Testament jedoch eine zunehmende Betonung der Transzendenz Gottes zu beobachten. Sehr bezeichnend ist dafür der Text Ex 33,18–23, wonach Mose zwar die Herrlichkeit Gottes, aber nicht sein Angesicht schauen darf.

1.3 Gottes Jenseitigkeit und Unsichtbarkeit haben ihr spezifisches Korrelat im Offenbarungshandeln, was besagt, daß Gott sich bei seinem Gegenüber zur Welt keineswegs unbezeugt läßt. Bezeichnend dafür ist im Alten Testament die Epiphanietradition; es geht um Erscheinungen, die die Nähe Gottes manifestieren, aber ihn selbst nicht erblicken lassen, wie das etwa in der Erzählung von der Berufung des Jesaja in Jes 6,1–13 ausgeführt wird. An vielen Stellen ist davon die Rede, daß die Stimme Gottes vernommen wird, wofür nur Jer 1,1f.4 als Beispiel genannt sei. Insgesamt gilt, daß es bei einer Offenbarung in je verschiedener Weise um die Erkenntnis der Nähe und des Handelns Gottes geht, nicht aber um die Unmittelbarkeit seiner vollen göttlichen Wirklichkeit. Da es keinen fließenden Übergang von göttlicher und irdischer Wirklichkeit gibt, wie das in griechisch-hellenistischer Tradition vorausgesetzt wird, ist der Offenbarungsgedanke für biblisches Denken konstitutiv.

1.4 Im Neuen Testament stoßen wir auf eine Modifikation des vorgegebenen alttestamentlichen Offenbarungsverständnisses, sofern hier das offenbarende Handeln Gottes unlösbar mit der Person Jesu Christi verbunden ist. Offenbarung erfolgt nicht nur durch Jesus Christus, sondern vollzieht sich in seiner Person. Insofern liegt eine christologische Modifikation des Offenbarungsverständnisses vor, nach deren Eigenart und Relevanz gefragt werden muß.

1.5 Grundsätzlich gilt, daß es beim Offenbarungsgeschehen nicht um eine Mitteilung übernatürlichen Wissens geht, sondern um ein Erkenn-

barwerden der Zuwendung Gottes und seines Wirkens. Soweit dabei bestimmte Vorstellungen von der himmlischen Welt mitverwendet werden – in der frühjüdischen Apokalyptik waren sie sehr verbreitet, im Neuen Testament sind sie stark reduziert – hat das eine interpretatorische Funktion; es soll die Andersartigkeit des Offenbarungsgeschehens gegenüber allem Irdischen verdeutlicht werden. Entscheidend ist dabei, daß es Gott selbst ist, der sich offenbart und durch sein Handeln kundtut.

1.6 Die folgende Besprechung des Begriffs und Verständnisses der Offenbarung hat im Blick auf die daran anschließenden Erörterungen einen vorbereitenden Charakter. Zahlreiche Einzelaspekte müssen wiederaufgenommen und ausführlich besprochen werden. Andererseits hat die Frage nach der Offenbarung eine übergreifende Funktion und macht sichtbar, daß alle Einzeldarstellungen sachlich eng miteinander zusammenhängen.

2. Begriff und Verständnis der Offenbarung

„Offenbarung“ ist ein Interpretationsbegriff, der die Art und Weise der Zuwendung Gottes mit einem kennzeichnenden Terminus zu erfassen sucht. Der Offenbarungsbegriff wird ebenso im Alten wie im Neuen Testament verwendet. Obwohl er nicht überall begegnet, wo es um ein Offenbarungsgeschehen geht, ist damit ein Sachverhalt umschrieben, der für die Bibel wesentlich ist.

2.1 Zur Terminologie

Weder im Alten noch im Neuen Testament stoßen wir im Blick auf die Offenbarungsterminologie auf einen ausschließlich theologisch verwendeten Begriff. Es geht jeweils um einen Ausdruck, der auch im profanen Bereich gebraucht wird und ganz allgemein „aufdecken“ und „enthüllen“ bezeichnet, daneben aber eine spezifische Bedeutung im Blick auf Gottes Handeln besitzt.

2.1.1 Das gilt für גלה I (גלה II bezeichnet „weggehen“ bzw. „weggeführt werden“, vgl. die Ausdrücke גלית, גלית). Neben dem Ab- oder Aufdecken eines Gegenstandes verweist das Wort auf das „Öffnen“ von Sinnesorganen (Auge, Ohr) sowie das „Erschließen“ von Verborgenen. Sehr bezeichnend dafür ist die Bileam-Erzählung, wo es Num 24,4 heißt: „Hingesunken und enthüllten Auges“ habe Bileam die Gesichte des Allmächtigen geschaut. Entsprechend kann in Jes 40,5 gesagt werden, daß

die Herrlichkeit Jahwes „offenbar“ wird, oder nach Jes 56,1 und Ps 98,2 seine Gerechtigkeit. Besonders aufschlußreich ist Dtn 29,28: „Das Verborgene (סֵתֵרִים) steht bei Jahwe; was aber offenbar ist (סִגְלוֹת), gilt uns und unseren Kindern für immer“. An solchen Stellen hat der Begriff einen eindeutig theologischen Gehalt. Dieses Motiv des Offenbarwerdens von Verborgenen, und zwar durch das Handeln Gottes, ist auch ein Grundthema der frühjüdischen Apokalyptik; in Qumran spielt dieser Gedanke ebenfalls eine wichtige Rolle

2.1.2 Schon die Septuaginta hat פָּלַג I überwiegend mit ἀποκαλύπτειν übersetzt, was die Bedeutung „aufdecken“ oder „abnehmen“ hat, z.B. einer Decke (κάλυμμα). Es handelt sich ebenfalls um ein profanes Wort, das dann in Entsprechung zu dem hebräischen Verbum auch im theologischen Sinn gebraucht wird und mit „offenbaren“ wiederzugeben ist. In Zusammenhang damit steht das Substantiv ἀποκάλυψις, „Offenbarung“. Daneben begegnet in der Septuaginta auch ἐπιφαίνειν, „aufleuchten“ (mit Derivaten), nur selten φανεροῦν, „bekanntmachen“. Dieser Sprachgebrauch des hellenistischen Judentums ist vom Urchristentum übernommen worden.

2.1.3 Im Neuen Testament begegnen für das Offenbarungsgeschehen mehrere Begriffe, die weitgehend synonym gebraucht werden. Wie in Dtn 29,28 geht es dabei um ein enthüllendes Handeln Gottes, ein Handeln, das in Erscheinung tritt und etwas Verborgenes erschließt.

2.1.3.1 Häufig verwendet werden das Verbum ἀποκαλύπτειν und das zugehörige Substantiv ἀποκάλυψις. Dazu kommen gleichbedeutend φανεροῦν und φανέρωσις, die ihrerseits auch wieder eine profane Grundbedeutung haben, wie aus der Sentenz Mk 4,22 hervorgeht: „Nichts ist verborgen, das nicht bekannt werden soll“ (οὐ γὰρ ἐστὶν τι κρυπτόν ἐὰν μὴ ἕνα φανερωθῆ). Ferner begegnen φαίνειν, ἐπιφαίνειν und ἐπιφάνεια als Bezeichnungen für die „Eiphanie“. Auch γνωρίζειν und δηλοῦν im Sinn von „zu erkennen geben, offenbaren“ werden gebraucht, ebenso σημαίνειν, „kundtun“, und φωτίζειν, „erleuchten“. In den Visionen der Johannesoffenbarung wird außerdem von δεικνύειν, „zeigen“, gesprochen (1,1; 4,1 u.ö.). Auch ὀπτασία, „Schau“, kommt gelegentlich vor (z.B. 2 Kor 12,1).

2.1.3.2 Beachtenswert ist die Streuung der Begriffe. Offenbarungsterminologie wird in den Synoptikern nur vereinzelt verwendet (vgl. ἀποκαλύπτειν/ἀποκάλυψις in Mt 11,25.27//Lk 10,21f; Mt 16,17; Lk 2,32; 17,30; φαίνειν/ἐπιφαίνειν in Mt 1,20; 2,13.19; Lk 1,79). Die Begriffe ἀποκαλύπτειν und ἀποκάλυψις begegnen vor allem bei Paulus und im 1 Petrusbrief sowie in Offb 1,1. Die Worte φανεροῦν und φανέρωσις werden bei Paulus, den Deuteropaulinen, im Johannesevangelium und im

1 Johannesbrief verwendet; φαίνεῖν wird selten gebraucht (vgl. Mt 1,20), ἐπιφαίνεῖν und ἐπιφάνεια tauchen mehrfach in den Pastoralbriefen auf (vgl. 1 Tim 6,14; 2 Tim 1,10; 4,1.8; Tit 2,11.13; 3,4). Die Passivform ὁφθῆναι begegnet bei Erscheinungen himmlischer Gestalten (so Mk 9,4; Lk 1,11 u.ö.) oder des Auferstandenen (z.B. 1 Kor 15,5–7; Lk 24,34).

2.1.4 Mit einem Offenbarungsgeschehen korrespondiert auf Seiten des Menschen das Hören und das Schauen. Nicht zufällig findet sich im Neuen Testament mehrfach das Wort: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“ (ὅς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω, Mk 4,9 parr; Offb 2,7 u.ö.). Das Schauen (βλέπειν, ὁρᾶν) bezieht sich auf Epiphanieerlebnisse oder visionäre Widerfahrnisse (z.B. Lk 10,23 par; Offb 1,11). Im Johannesevangelium wird auch im Blick auf den Menschgewordenen vom „Schauen seiner Herrlichkeit“ gesprochen (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, 1,14). Im besonderen betrifft das Schauen als „Schauen von Angesicht zu Angesicht“ die Vollendungsoffenbarung (1 Kor 13,12; 2 Kor 5,7; Offb 22,4).

2.1.5 Hinsichtlich der Offenbarungsvermittlung ist wie im Alten Testament neben Gottes eigenem Reden und Handeln von beauftragten Boten die Rede. Das sind vor allem Propheten, aber auch Engel, die von Gott entsandt sind (vgl. z.B. Lk 1,26f; Offb 1,2). Eine besonderer Rolle spielt im Neuen Testament die Offenbarung in und durch Jesus Christus. Offenbarungsvermittlung gibt es sodann durch den Heiligen Geist, der nach urchristlichem Verständnis in allen Glaubenden, insbesondere aber in charismatisch begabten Gemeindegliedern, wirkt. Neben Wortoffenbarungen (Offb 2+3) spielen gelegentlich auch Traumoffenbarungen (vgl. Mt 1,20; 2,12f.19) oder Visionen eine Rolle (z.B. Apg 16,9f; Offb 1,12–20; 4,1–22,5).

2.2 Grundsätzliches zum Offenbarungsverständnis

Im Neuen Testament gibt es zwar eine vielfältige Offenbarungsterminologie und zahlreiche Aussagen über ein bestimmtes Offenbarungsgeschehen, aber nur selten wird die Offenbarung zu einem eigenen Thema gemacht.

2.2.1 Für das christologisch geprägte Offenbarungsverständnis ist die Stelle Mt 11,25–27//Lk 10,21f von hoher Bedeutung. Im Anschluß an Jesu Lobpreis, daß seine Botschaft vor Weisen und Verständigen verborgen bleibt, aber von Gott den Unmündigen offenbar gemacht ist (Mt 11,25f par), folgt eine Aussage über die Vollmachtsübertragung durch den Vater und das Logion über Jesu Offenbarungsvollzug (11,27 par): „Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden, und niemand er-

kennt den Sohn außer der Vater, und niemand erkennt den Vater außer der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will“ (πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι). Daß der Sohn Offenbarer ist, hat seinen Grund in der Vollmachtsübertragung durch den Vater. Sein Offenbarungshandeln beruht auf dem wechselseitigen „Erkennen“, das Ausdruck der unablässigen personalen Verbindung ist. So vollzieht sich durch den Sohn das Offenbarungshandeln des Vaters.

2.2.2 Im Blick auf die Eigenart des Offenbarungsgeschehens ist ein Textkomplex aufschlußreich, der auf eine offensichtlich schon vorpaulinische Tradition zurückgeht und vom Offenbarwerden des „Geheimnisses Gottes“ handelt. Im Anschluß an *Nils Alstrup Dahl* wird von dem „Revelationsschema“ gesprochen. Zugrunde liegt der Gedanke, daß Gottes bisher verborgene heilstiftende Zuwendung jetzt offenbar geworden ist, aber gleichwohl einen Geheimnischarakter behält, daher auch nur im Glauben erkannt werden kann.

2.2.2.1 Der älteste Beleg findet sich bei Paulus. Innerhalb seiner Ausführungen über das „Wort vom Kreuz“ in 1 Kor 1,18–2,5 bezeichnet er seine Botschaft, bei der er nichts anderes kennen will als „Jesus Christus und diesen als Gekreuzigten“ als „Geheimnis Gottes“ (μυστήριον τοῦ θεοῦ, 2,1f; so die bessere Lesart). Er erläutert das im anschließenden Abschnitt 2,6–10. Es handelt sich bei dieser Botschaft um eine „Weisheit unter den Vollkommenen“ (2,6), nämlich um die „in einem Geheimnis verborgene Weisheit“ (σοφία ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένη, 2,7). Während sie den Repräsentanten des Kosmos verschlossen bleibt (2,8f), hat sie Gott „uns offenbart durch den Geist“ (ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος, 2,10a). Der Geist aber „erforscht alles, auch die Tiefen Gottes“ (τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βᾶθη τοῦ θεοῦ, 2,10b), nämlich seine bisher verborgenen Ratschlüsse zur Verwirklichung des Heils. Das wird dann in 2,11–16 noch weiter ausgeführt mit dem Hinweis darauf, daß nicht der natürliche Mensch, sondern nur der vom Geist Gottes Erfasste den „Sinn des Herrn“ (νοῦς κυρίου) erkennen kann (2,16). Für Paulus steht somit das Christusgeschehen und dessen Verkündigung als „Mysterium“ unter dem doppelten Vorzeichen des Offenbarwordenseins und eines bleibenden Verborgenseins, sofern es nicht im Glauben angenommen wird.

2.2.2.2 Ganz ähnlich heißt es in Kol 1,26f, daß das „seit Äonen und Generationen verborgene Geheimnis jetzt offenbar gemacht wurde“, und zwar „seinen Heiligen (τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ), denen Gott den Reichtum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses kundtun wollte“. Dabei ist speziell von

der Offenbarung des Geheimnisses „unter den Heiden“ (ἐν τοῖς ἔθνεσιν) die Rede, „welches ist Christus in euch, die Hoffnung auf Herrlichkeit“ (ὁ ἔστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης). Während Paulus in 1 Kor 2,1.6–10 das Geheimnis auf die glaubenstiftende Verkündigung der Kreuzbotschaft bezieht, ist im deuteropaulinischen Kolosserbrief der Blick auf die weltweite Glaubensgemeinschaft gerichtet, die Christus erfahren hat, samt der darin begründeten Hoffnung (vgl. Kol 3,1–4).

2.2.2.3 Im Epheserbrief ist die Tradition von der Offenbarung des Heilsgeheimnisses an mehreren Stellen aufgegriffen. Eph 1,9f verbindet die Kundgabe des göttlichen Geheimnisses mit dem „Heilsplan der (Heraufführung der) Fülle der Zeiten“ (οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν), in der „in Christus alles unter einem Haupt vereinigt“ sein wird (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ), sowohl was im Himmel als auch was auf Erden ist. In Eph 3,3–6 geht es dann um die Offenbarung des bisher verborgenen und jetzt „seinen heiligen Aposteln und Propheten“ (τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις) durch den Geist offenbarten Geheimnisses, nämlich daß die „Heiden“ (ἔθνη) durch die Verkündigung des Evangeliums „Miterben und Mit-zum-Leib-Gehörende und Mitteilhaber an der Verheißung in Christus Jesus“ sind (συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμετόχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Unter dieser Voraussetzung ist in Eph 3,9f von der Erleuchtung durch den einst in Gott dem Schöpfer verborgenen „Heilsplan des Geheimnisses“ (οἰκονομία τοῦ μυστηρίου) gesprochen, damit jetzt „durch die Kirche“ allen kosmischen Mächten und Gewalten die „vielgestaltige Weisheit Gottes“ kundgetan werde (ἵνα γνωρισθῇ νῦν...διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ). Darum erwartet der Apostel in Eph 6,19 die Fürbitte der Gemeinde, damit er „in Freimut das Geheimnis des Evangeliums kundtun“ kann (ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου). Die Offenbarung des Heilsgeheimnisses ist in diesem Brief also in den Zusammenhang des göttlichen Heilsplans gestellt, wobei der besondere Dienst der Apostel, die Zeugenfunktion der Kirche und das Ziel der Vereinigung aller Geschöpfe unter Christus als Haupt hervorgehoben werden.

2.2.2.4 In der nachgetragenen Schlußdoxologie Röm 16,25–27 ist noch einmal die Tradition vom einst verborgenen und nun offenbar gemachten Geheimnis aufgegriffen. Hier wird von der Evangeliumsverkündigung „gemäß der Offenbarung des seit ewigen Zeiten verschwiegenen Geheimnisses“ gesprochen (κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνους αἰωνίους σεσιγημένου). Hinzugefügt wird, daß dieses „jetzt offenbart und durch prophetische Schriften...allen Heiden kundgemacht“ sei (φανερωθέντος νῦν διὰ τε γραφῶν προφητικῶν ... εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος).

Neben der Aussage über das bisher „still“ bzw. „verschwiegen gebliebene“ Geheimnis (σεσιγημένος ist abgeleitet von σιγή!), das jetzt offenbart und kundgetan ist, geht es hier überraschenderweise auch um ein Kundgemachtsein in „prophetischen Schriften“. Damit können an dieser Stelle nur die inzwischen vorhandenen Heiligen Schriften des Urchristentums gemeint sein, die ihrerseits nach V.25 Grundlage der weitergehenden Verkündigung sind.

2.2.2.5 Aus diesem mehrfach variierten Revelationsschema lassen sich Folgerungen ziehen, die für das christliche Offenbarungsverständnis grundsätzlich gelten:

- Offenbarung des (endgültigen) Heils beruht im Ratschluß Gottes, der seit Uranfang besteht, aber bisher noch nicht kundgetan worden ist.
- Offenbarung hat den Charakter eines offenbar gewordenen Geheimnisses, was besagt, daß es erkannt werden kann, dabei aber gleichwohl seinen Geheimnischarakter nicht verliert.
- Wegen dieses erkennbar werdenden Geheimnischarakters korrespondiert Offenbarung grundsätzlich mit dem Glauben als vertrauender Annahme der Zuwendung Gottes. Offenbarung kann nur glaubend erkannt werden.

2.2.3 Da die Offenbarung ihr notwendiges Korrelat im Glauben hat, wird vielfach auch in negativer Weise von der Verweigerung einer Annahme der Zuwendung Gottes gesprochen. Dieses Verhalten hat seinen Grund in der Verfaßtheit des Menschen als Geschöpf, der seine Existenz frei zu verantworten hat. Er muß aber stets auf Gottes Offenbarung antworten. So wird in den Evangelien immer wieder berichtet, daß Jesu Botschaft und Wirken zwar große Anhängerschaft fanden, daß zugleich aber auch viele Menschen ihn ablehnten und zu seinen Gegnern wurden. Entsprechend schreibt Paulus in 2 Kor 2,16, das Evangelium sei den einen „ein Geruch des Lebens zum Leben“ (ὄσμη ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν), den anderen aber „ein Geruch des Todes zum Tode“ (ὄσμη ἐκ θανάτου εἰς θάνατον). Unter dieser Voraussetzung steht dann auch die Thematik des „Gerichtes Gottes“ (κρίμα/κρίσις τοῦ θεοῦ, auch ὀργή θεοῦ, dazu vgl. § 25).

2.3 Offenbarung und Gotteserkenntnis

Offenbarung bedeutet, daß Gott sich zu erkennen gibt. Der Mensch, der sich vertrauend der Zuwendung Gottes öffnet, gewinnt dadurch seinerseits Erkenntnis Gottes. Offenbarung und Gotteserkenntnis gehören ebenso zusammen wie Offenbarung und Glaube.

2.3.1 Der biblische Erkenntnisbegriff bezieht sich nicht nur auf das bewußte Kennenlernen, die Aneignung von Wissen und das Verstehen objektiver Gegebenheiten wie in der griechischen Sprachtradition, sondern er umfaßt noch ganz andere Arten des Begreifens und darüber hinaus eine wechselseitige personale Beziehung. Das wird am deutlichsten daran, daß auch eine sexuelle Gemeinschaft als ein „Erkennen“ bezeichnet werden kann (Gen 4,1 u.ö.; vgl. Mt 1,25; Lk 1,34). Der personale Bezug, der im zwischenmenschlichen Bereich hervortritt, wird ebenso auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bezogen.

2.3.1.1 Das hebräische Wort יָדָע und seine Derivate kommen in vielfältiger Bedeutung im Alten Testament vor. Neben alltäglichen Formen des Kennens und Erkennens spielt der Begriff vor allem in der Gottesbeziehung eine Rolle. Die יְהוָה יָדָע , die „Erkenntnis Jahwes“, im Sinn wahrer Gotteserkenntnis ist gebunden an das Offenbarungshandeln Gottes. Die Zuwendung Gottes zu den Menschen ist Voraussetzung für die Erkenntnis Gottes. Es gibt keine Erkenntnisfähigkeit, die dem Menschen von sich aus zukäme; Offenbarung und Gotteserkenntnis bedingen sich gegenseitig.

2.3.1.2 Das Neue Testament schließt an diesen Sprachgebrauch an. Der hier verwendete Begriff $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ – verstärkt, aber weitgehend gleichbedeutend $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ – beinhaltet ebenso „kennen“ wie „erkennen“; dementsprechend ist $\gamma\nu\omega\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ sowohl „bekannt“ als auch „erkannt, erkennbar“. Das zugehörige Substantiv $\gamma\nu\omega\iota\varsigma$ bezieht sich dann in der Regel auf die „Erkenntnis“, sowohl den Erkenntnisvorgang als auch den Erkenntnisinhalt. Bisweilen kann $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ auch mit $\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$, „wissen“, wechseln. Diese Terminologie spielt im Blick auf die Erkenntnis der Offenbarung Gottes eine zentrale Rolle.

2.3.2 Gotteserkenntnis ist ein lebendiger Prozeß, der sich unter vielerlei Bedingungen und in unterschiedlichen Situationen vollzieht. Es handelt sich nicht um ein ein-für-allemal festliegendes Wissen über Gott, sondern um eine immer neue Vergewisserung, die jeweils auch neue Aspekte der Erkenntnis einbezieht.

2.3.2.1 Im Blick auf das Alte Testament gilt, daß im Laufe der Geschichte des Volkes Israel eine Gotteserkenntnis gewonnen worden ist, die trotz aller Anfechtungen sich bewährt hat und an der durch viele Krisen hindurch festgehalten wurde. Darüber hinaus ist festzustellen, daß die Gotteserkenntnis gewachsen ist. War Jahwe zunächst der Erretter Israels und wurde als Gott dieses Volkes verehrt, so wurde schrittweise seine universale Macht erkannt. Aus der henotheistischen Gottesverehrung wurde die monotheistische. Der Schöpfungs- und Allmachtsgedanke ergab sich folgerichtig aus dieser Erkenntnis.

2.3.2.2 Im Neuen Testament wird das Bekenntnis zu dem einen Gott und damit die grundlegende Gotteserkenntnis des alten Bundes vorausgesetzt. Vor allem geht es nun aber um die Erkenntnis, die durch Gottes Handeln in Jesus Christus erschlossen ist. Es ist ein Offenbarungsgeschehen, wodurch das erwartete Heil Gestalt annimmt. Die neutestamentliche Gotteserkenntnis impliziert insofern eine neue Glaubensgewißheit im Blick auf das Heilshandeln Gottes. Die Erkenntnis des endzeitlich handelnden Gottes ist entscheidender Inhalt der Botschaft Jesu und in gleicher Weise Inhalt des Evangeliums von Jesus Christus.

2.3.3 Sehr bezeichnend ist, daß die Wechselseitigkeit der Erkenntnis Gottes und Jesu (Mt 11,27 par) auch auf die Glaubenden übertragen werden kann. Schon dort, wo von Gott gesagt wird, daß er die Menschen „kennt“, ist mehr zum Ausdruck gebracht, als daß er weiß, was sie sind und treiben. Daß er „die Seinen kennt“, verweist auf seine Fürsorge und seinen Beistand; daß Menschen „Gott kennen“, bedeutet Anerkennung. Sehr bezeichnend ist dafür der paulinische Sprachgebrauch, daß der Mensch Gott „erkennt“, weil er von Gott „erkannt ist“ (1 Kor 8,3; 13,12; Gal 4,9). Das steht in unmittelbarer Beziehung zum Offenbarungsverständnis.

3. Die verschiedenen Dimensionen der Offenbarung

Abgesehen von einem profanen Verständnis (so auch im Deutschen, wenn z.B. von „Offenbarungseid“ die Rede ist), sind bei dem theologischen Wortgebrauch mehrere Verwendungsarten des Offenbarungsbegriffs zu unterscheiden. Eine im religiösen Sinn verstandene Offenbarung besitzt verschiedene Dimensionen: Es gibt eine indirekte und eine direkte Offenbarung, eine vergangene, eine gegenwärtige und eine erwartete zukünftige Offenbarung, eine partielle und eine endgültige Offenbarung. Bezieht sich die indirekte Offenbarung vor allem auf die Schöpfung und Erhaltung und auf die Geschichte der Welt, so die direkte Offenbarung auf die Erwählung Israels und die Führung dieses Volkes in der Geschichte, wobei das Offenbarungswort, sowohl als Zuspruch wie als Anspruch, eine richtungweisende Bedeutung hat. Handelt es sich im Blick auf den alten Bund um eine speziell auf Israel bezogene Offenbarung, so bei der Offenbarung in der Person Jesu Christi um eine universale, die allen Menschen gilt.

3.1 Offenbarung in Schöpfung und Weltgeschichte

3.1.1 Gottes Erschaffung der Welt ist ein Aus-Sich-Heraustreten Gottes und in diesem Sinn ein Offenbarungsgeschehen. Dasselbe gilt für sein die Welt erhaltendes Handeln. In beiden Fällen offenbart sich Gott in indirekter Weise.

3.1.1.1 Im Alten Testament wird vielfach auf das Schöpferhandeln Gottes hingewiesen, so außer Gen 2 in zahlreichen Psalmen (z.B. Ps 19,1–7; 24,1f; 104) und in der Weisheitsliteratur (Prov 8,22–31; Hi 38). Besonders interessant ist, daß der priesterschriftliche Schöpfungsbericht Gen 1 dieses Schöpfungshandeln mit dem schöpferischen Wort Gottes verbindet, also einer Form der direkten Offenbarung, die denen gilt, die den einen Gott als Schöpfer preisen. Das steht in enger Verbindung mit der am Schöpferhandeln Gottes orientierten Verkündigung Deuterocesajas.

3.1.1.2 Wo im Neuen Testament vom Handeln des Schöpfers gesprochen wird (z.B. Mt 5,45 par; Offb 4,11), ist das in der Regel im Sinn einer indirekten Offenbarung verstanden. Auf das schöpferische Wort Gottes wird dagegen in 2 Kor 4,6 Bezug genommen und dasselbe in Korrelation zu dem neuschaffenden Wort Gottes gestellt. So auch in Offb 21,5, wo es in einem Gotteswort heißt: „Siehe, ich mache alles neu“ (ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα). In einer spezifischen Weise wird in Joh 1,1–3 von der Schöpfung durch das „Wort“ gesprochen, wobei das „Wort“ hier der präexistente Logos ist, der bei Gott ist und göttliche Funktion wahrnimmt.

3.1.1.3 Dasselbe gilt dort, wo von einem die Welt erhaltenden Handeln, einer *creatio continua* die Rede ist. Das ist im Neuen Testament in Kol 1,17 und Hebr 1,3b der Fall, jeweils auf den präexistenten Schöpfungsmittler bezogen.

3.1.2 Wie das Handeln Gottes in der Schöpfung, so ist auch das, was Altes und Neues Testament über das Wirken Gottes in der Geschichte der Welt sagen, ein indirektes Gotteshandeln.

3.1.2.1 Im Alten Testament betrifft das die Aussagen über die Völkerwelt, insbesondere in den Völkersprüchen der Propheten. Entsprechendes gilt auch für das Handeln Gottes durch den Perserkönig Kyros in Jes 45,1–4, wenngleich das in Form eines direkten Wortes an Kyros stilisiert ist. Hinzuweisen ist auch auf die alle Völker betreffenden Visionen des Danielbuches oder der frühjüdischen Apokalypsen.

3.1.2.2 Im Neuen Testament sind vor allem die Aussagen des Paulus über das Walten des Zornes Gottes in Röm 1,18–3,20 zu beachten, die sich auf die Zeit der Sünde beziehen, die dem Erlösungshandeln Gottes vorangeht. Hier ist ausdrücklich die Rede von einem „Offenbarwerden des Zornes Gottes vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Unge-

rechtigkeit der Menschen“ (ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων). Es wird aber als Offenbarungsgeschehen von den Betroffenen nicht erkannt bzw. anerkannt, was auch in Joh 1,5 zum Ausdruck gebracht ist, wo es heißt, daß das die Schöpfung erhellende Licht in der Finsternis „leuchtet“ (Präsens!), aber von der Finsternis nicht angenommen worden ist (τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία οὐ κατέλαβεν).

3.1.2.3 Mit Blick auf die Ereignisse zwischen Ostern und Parusie ist das geschichtliche Handeln Gottes in der Welt in der Johannesoffenbarung thematisiert. Von Gott gilt grundsätzlich: „Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott, der Herr, der da ist, der da war und der da kommt, der Allmächtige“ (ἐγὼ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ...ὦν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ, 1,8). Aber das Handeln in der Welt hat er dem von ihm inthronisierten Lamm übergeben, wie in den Visionen 6,1–19,10 dargestellt wird. Auch hier handelt es sich um ein Offenbarungsgeschehen, das als solches nur von den Glaubenden erkannt wird. Die Gottlosen sind trotz aller Widerfahrnisse nicht zur Umkehr bereit (Offb 9,20f; 16,9.11).

3.2 Offenbarung in der Geschichte Israels

3.2.1 In der Geschichte Israels geht es um ein durch Erwählung, Weisung und Verheißung bestimmtes Handeln Gottes und damit um eine direkte Offenbarung. Dabei spielt das Wort Gottes eine entscheidende Rolle. Direkte Offenbarung ist in jedem Fall werthafte Offenbarung.

3.2.1.1 Unter dieser Voraussetzung gibt es im Alten Testament vergangene, aber weiterhin maßgebende Offenbarung, wie die Erwählung der Väter und die Kundgabe des Willens Gottes am Sinai; es gibt die durch vollmächtige Zeugen vermittelte gegenwartsbezogene Offenbarung, und es gibt die von Propheten verkündigte zukunftsorientierte Offenbarung. Dabei ergeht das Wort Gottes in Gestalt der unmittelbaren Anrede (z.B. an Abraham oder Mose), in Gestalt der durch Mose vermittelten Weisung (תְּנִינָה vom Sinai), in Gestalt der durch Propheten verkündigten Gerichtsbotschaft oder in Gestalt der von ihnen proklamierten Heilsverheißung.

3.2.1.2 Entscheidend ist, daß das Wort Gottes als erwählendes, forderndes und rettendes Wort das geschichtliche Leben des Volkes Israel insgesamt prägt. Ereignisse und Widerfahrnisse werden durch vollmächtige Verkündigung in den Offenbarungskontext eingegliedert und gedeutet. Die Geschichte Israels wird in ihrer Wechselbeziehung zum Offenba-

runghandeln Gottes verstanden. Das gilt ebenso wie für die konstituierenden Taten Gottes auch für die jeweilige Gegenwart und darüber hinaus für die von Gott verheißene Zukunft. Trotz aller Rückbindung an das grundlegende Offenbarungsgeschehen in Erwählung und Gesetzgebung erfolgt Offenbarung je neu als Weggeleit durch die Zeit, sie erschließt Gegenwartiges und Kommendes.

3.2.2 Im Neuen Testament wird auf die Offenbarung Gottes in der Geschichte des alten Bundes vielfach Bezug genommen (vgl. § 3). Eine besondere Rolle spielen dabei die Erzväter, vor allem Abraham, sodann Mose, David und Salomo. Auch für die Urchristenheit haben die Propheten nicht nur Bedeutung als Träger der Verheißung, sondern sie sind ebenso Zeugen für das Offenbarungshandeln Gottes in der Geschichte, wengleich ihre besondere Bedeutung in der Vorhersage des kommenden Heils beruht. So kann rückblickend über ihre Funktion in 1 Petr 1,10.12 gesagt werden: „Nach diesem Heil haben die Propheten gesucht und geforscht...Ihnen ist offenbart worden, daß sie nicht sich selbst, sondern euch dienten mit dem, was euch jetzt durch die Boten des Evangeliums verkündigt worden ist in der Kraft des vom Himmel gesandten Heiligen Geistes“ (περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηράνθησαν προφῆται ... οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς ὑμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά, ἀ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισσαμένων ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἀγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ).

3.2.3 In besonderer Weise wird die Offenbarung Gottes in der Geschichte Israels in Röm 9–11 reflektiert. Das mit der Erwählung ergangene direkte Offenbarungshandeln, das Gültigkeit behält und in die Zukunft verweist, verbindet sich mit einem indirekten Offenbarungsgeschehen in Gestalt der zeitweisen Verstockung Israels, die der Heilsoffenbarung unter den Heiden zugute kommt (dazu § 21).

3.3 Offenbarung in Person und Geschichte Jesu

3.3.1 Für das Neue Testament haben die verschiedenen Formen der Offenbarung Gottes, von denen das Alte Testament Zeugnis ablegt, einen begründenden, einen situationsbezogenen und einen vorausweisenden Charakter. Demgegenüber hat die eschatologische Offenbarung in der Person Jesu Christi einen endgültigen, wengleich noch keinen abschließenden Charakter.

3.3.1.1 Hebr 1,1f formuliert: „Vielfach und auf vielerlei Weise (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως) hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten, in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen im

Sohn“ (ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ). Die Offenbarung ist somit nicht mehr Offenbarung durch ein vielfältig ergehendes Wort Gottes, sei es an Abraham, an Mose oder die Propheten, sondern eine Offenbarung, die „ein-für-allemal“ (ἐφάπαξ, Hebr 10,10) in Person, Geschichte und Botschaft Jesu Christi gründet. Die Offenbarung, von der das Neue Testament Zeugnis ablegt, unterscheidet sich demnach von der früheren einmal dadurch, daß sie Offenbarung in der Person Jesu Christi ist, und sodann, daß sie eine Offenbarung ist, die die Vollendung vorwegnimmt und zur Vollendung hinführt. Die Zukunftsausrichtung gewinnt dabei eine entscheidende Bedeutung gegenüber der bisher im Vordergrund stehenden Vergangenheitsorientierung.

3.3.1.2 Die Gewißheit, daß Jesu Erscheinen auf Erden das Offenbarwerden des endgültigen göttlichen Heils bedeutet, ist in den urchristlichen Bekenntnisformeln ebenso vorausgesetzt wie in den synoptischen Traditionen oder im Johannesevangelium, wo in 1,14 von der Offenbarung der göttlichen Gnade und Wahrheit im menschgewordenen Logos gesprochen ist. In diesem Sinn werden Jesu Botschaft und seine Geschichte einschließlich seines Sterbens und seiner Auferweckung festgehalten. Ist sein Tod Ausdruck der unbegrenzten Liebe und Zuwendung Gottes zu den Menschen, so ist seine Auferweckung Eröffnung der Heilzukunft. Nicht zufällig werden daher gerade die Auferstehungserscheinungen als Offenbarungsgeschehen dargestellt, wie vor allem der Terminus ὡφθη, „er erschien“, erkennen läßt (vgl. nur Lk 24,34; 1 Kor 15,4f).

3.3.1.3 Das Gesagte gilt für das Neue Testament in einem noch umfassenderen Sinn. Wo immer im Neuen Testament von der Offenbarung Gottes die Rede ist, ist diese explizit oder implizit christologisch mitbestimmt. Das kommt vor allem dort zum Ausdruck, wo es um ein Handeln des Präexistenten bei der Schöpfung oder in der Geschichte geht (vgl. § 8). Das besagt, daß Gottes Offenbarung als Zuwendung zu den Menschen von der Schöpfung bis zu seinem eschatologischen Heilshandeln mit der Person Jesu zu tun hat und daher als indirekte oder als direkte Offenbarung einen werthaftern Charakter besitzt. Ist das Handeln in der Schöpfung eine indirekte Offenbarung und das Handeln in Israel eine direkte, auf spezieller Erwählung beruhende Offenbarung, so beginnt mit der Sendung Jesu Christi in die Welt die Offenbarung, die personal, endgültig und universal ist.

3.3.2 Offenbarung ist ein Geschehen unter den Bedingungen der Geschichte. In der Vollendung bedarf es keiner Offenbarung mehr, dort tritt das Schauen von Angesicht zu Angesicht an deren Stelle (1 Kor 13,12; 2 Kor 5,7). Da nun das Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus zwar eine Vorwegnahme der Vollendung, aber nicht mit dieser identisch

ist, steht die Heilsverwirklichung in der Spannung von Endgültigkeit und Unabgeschlossenheit. Was sich grundsätzlich im Nebeneinander von Offenbarsein und Verborgensein aufgrund der Annahme bzw. der Verweigerung auf Seiten des Menschen zeigt, betrifft analog die Offenbarungserkenntnis: Es geht um eine Erkenntnis, die das Endgültige innerhalb des Vorläufigen erblickt, die unter dem Schleier des Vergänglichen das Bleibende wahrnimmt. Insofern ist die definitive Offenbarung Gottes in seinem Sohn eine zwar erkennbare, aber doch noch verborgene Heilszuwendung.

3.3.2.1 Auf der einen Seite wird daher auf Epiphanietraditionen zurückgegriffen. Es soll auf diese Weise bezeugt werden, daß unbeschadet der Tatsache, daß sich Jesu Geschichte als irdische Geschichte ereignet, der Offenbarungscharakter ausschlaggebend ist. Das ist am stärksten in der Erzählung von Jesu Verklärung in Mk 9,2–8 parr zum Ausdruck gebracht: Jesus erstrahlt vor den Augen seiner Jünger in seiner himmlischen Herrlichkeit. Es gilt aber ebenso für die Darstellung der Taufe Jesu, insbesondere in Mt 3,16f und Joh 1,32–34, oder für die Umgestaltung des Berichtes über Jesu Gefangennahme in Joh 18,1–9. In analogem Sinn verwendet Paulus in 2 Kor 2,14 das Motiv vom göttlichen Triumphzug: „Gott sei Dank, der uns allezeit im Triumphzug in Christus mitführt und durch uns den Geruch seiner Erkenntnis offenbart an jedem Ort“ (τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι’ ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ).

3.3.2.2 Auf der anderen Seite gilt aber, daß es ein bleibend verborgenes Geschehen ist. Deshalb ist im Markusevangelium das „Geheimnis der Gottesherrschaft“ (μυστήριον τῆς βασιλείας) so stark betont, das sich allein den Jüngern erschließt (Mk 4,11), oder es wird in der johanneischen Konzeption hervorgehoben, daß es eben nur die Glaubenden sind, die die offenbar werdende „Herrlichkeit“ (δόξα) erblicken (Joh 2,11). Entsprechend bringt die besprochene Tradition vom einst verborgenen, jetzt offenbar gewordenen „Geheimnis Gottes“ (μυστήριον θεοῦ) zum Ausdruck, daß es nur für die Glaubenden erkennbar ist. In anderer Weise hat Paulus mit seiner Kreuzestheologie, die noch genauer zu besprechen ist (vgl. § 13), deutlich gemacht, daß Glaube und Glaubenserkenntnis stets *sub contrario* durchgehalten sein wollen. Auch die Glaubenden sind insofern mit der Verborgenheit konfrontiert, was zu Anfechtung und Zweifel führen kann.

3.4 Offenbarung durch das Wirken des Geistes

3.4.1 Die fundamentale Bedeutung und bleibende Gültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesu Person und Geschichte schließt das weitergehende Heilsgeschehen mit ein. In der Zeit zwischen Ostern und Parusie geht die mit Jesu Wirken einsetzende Offenbarung weiter. Durch die vom Geist getragene Verkündigung des Evangeliums vollzieht sich aktuell vermittelte Offenbarung des Heils (Lk 24,46–49; Röm 1,16f; 3,21ff). Im Sinn der Pfingstpredigt des Petrus sollen aufgrund der Erfüllung der Geistverheißung von Joel 3,1–5 nicht nur alle Glaubenden vom Geist erfüllt, sondern auch zu prophetischer Rede befähigt werden (Apg 2,16–21,32f). Entscheidend ist die bei der Taufe verliehene Geistesgabe (Apg 2,38). Dazu kommen die besonderen geistgewirkten Offenbarungen. So erzählt die Apostelgeschichte von konkreten Weisungen, die der Heilige Geist erteilt hat, etwa beim Übergang des Paulus von Kleinasien nach Europa (Apg 16,9f). In diesen Zusammenhang gehören sodann die charismatischen Erkenntnisse und Offenbarungen (1 Kor 14,26), insbesondere die prophetische Kundgabe eines noch zukünftigen „Geheimnisses“ (*μυστήριον*, 1 Kor 15,51; Röm 11,25f). Schließlich gibt es spezifische Aufträge für Propheten, wie sich das am deutlichsten in der Johannesoffenbarung niedergeschlagen hat (vgl. Offb 1,1f; 19,10).

3.4.2 Im Rückblick wie im Vorblick sind verschiedene Erfahrungsweisen mit dem geistgewirkten Offenbarungshandeln verbunden. So gibt es die immer neue Erkenntnis der vergangenen Offenbarung, die bleibend gültig ist (Jesu Botschaft und Geschichte), es gibt gegenwärtige geistgewirkte Offenbarung (Charismen) und es gibt eine zukunftsorientierte Offenbarung (1 Kor 15 oder Johannesoffenbarung). Es handelt sich dabei aber nach urchristlicher Überzeugung in allen Fällen um die Erfahrung und Erkenntnis ein und desselben Offenbarungsgeschehens, das die endgültige Heilsverwirklichung erschließt, auch wenn diese sich in einem geschichtlichen Prozeß ereignet und dabei Heilsgewalt und Heilszukunft unterschieden bleiben.

3.5 Zukünftige Offenbarung

3.5.1 Im Rahmen der spätalttestamentlichen und frühjüdischen Erwartung war endzeitliche Offenbarung ein eindeutiger Sachverhalt: Es handelte sich um ein zukünftiges Geschehen, durch das dereinst endgültiges Heil verwirklicht wird, sei es durch das irdische Messiasreich oder durch das Jüngste Gericht und die Erneuerung der Welt. Die Zukünftigkeit war

dabei unabhängig von der kürzeren oder längeren Zeitdauer bis zur Verwirklichung des erwarteten endzeitlichen Heils. Auch bei der Erwartung einer unmittelbar bevorstehenden Endoffenbarung, wie sie Johannes der Täufer proklamiert hat, geht es um ein noch zukünftiges Geschehen. Diese Auffassung von endzeitlicher Offenbarung konnte dort nicht unmodifiziert beibehalten werden, wo es entscheidend darum ging, daß mit Jesu Kommen in der noch bestehenden, von Sünde gezeichneten Welt das Neue und Endgültige in verborgener Weise bereits anbricht. Damit stellte sich aber auch die Frage nach dem Charakter des abschließenden Offenbarungsgeschehens.

3.5.2 Die Modifikation der Endzeiterwartung ist ein zentrales Phänomen in der urchristlichen Tradition. Sie hat ihr Kennzeichen in der Spannung von Gegenwart und Zukunft des Heils. Diese Spannung von gegenwärtigem und zukünftigem Heilsgeschehen ist von Anfang an konstitutiv. Sie besteht bereits für die Verkündigung Jesu. Für ihn war ja entscheidend, daß das endzeitliche Heil mit seinem Auftreten in der Gegenwart Wirklichkeit wird. Wie vor allem die sogenannten Wachstumsgleichnisse zeigen, wird dabei zwischen dem Anbruch und der Vollendung der Gottesherrschaft unterschieden (Mk 4,3–9.26–29.30–32 parr). Die gesamte urchristliche Eschatologie ist, wenn auch in je besonderer Weise akzentuiert und ausgeführt, von diesem Thema der Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit der eschatologischen Offenbarung Gottes geprägt.

3.5.3 Die für den urchristlichen Glauben zentrale Tatsache, daß endzeitliches Heil bereits angebrochen ist, hebt die Zukunftsdimension nicht auf. Die Vollendung des Heils bringt das bereits in Gang befindliche eschatologische Offenbarungsgeschehen zum Abschluß. Neben dem Glauben spielt daher die Hoffnung eine entscheidende Rolle (vgl. § 24). Im Zusammenhang mit der frühjüdischen, vor allem der apokalyptischen Tradition stellte sich vor allem die Frage, was an künftigen Offenbarungseignissen noch zu erwarten sei. Das konzentrierte sich auf drei Themen: die Erwartung der Wiederkunft Christi, die Auferweckung der Toten und das Jüngste Gericht (dazu vgl. § 25).

3.5.4 Entscheidend für das Neue Testament ist, daß das Christusereignis, die weitergehende Offenbarung und die Vollendung trotz ihres geschichtlich bedingten Ablaufcharakters als Einheit verstanden und durch die Zukunftsorientierung bestimmt sind. Wichtig ist dabei, daß die antizipatorische oder proleptische Struktur des bereits angebrochenen Offenbarungsgeschehens keinen defizienten Modus der endgültigen Heilswendung Gottes darstellt, sondern daß es hierbei im Vollsinn um die endgültige Offenbarung geht. Die gegenwärtige Heilsoffenbarung steht zwar unter der Voraussetzung der irdischen Existenzbedingungen und der

begrenzten menschlichen Erkenntnismöglichkeit, aber nicht unter dem Vorzeichen einer nur eingeschränkten Heilsteilhabe. Das wird sowohl bei Paulus als auch im Johannesevangelium mit Nachdruck hervorgehoben, wie der gegenwärtige Zuspruch der Rechtfertigung oder die schon jetzt gewährte Teilhabe am ewigen Leben zeigen. Darin gründet ja auch die für den Glauben kennzeichnende Heilsgewißheit.

4. Neutestamentliche Theologie als Theologie der Offenbarung

Verkündigung und Theologie des Neuen Testaments gründen im Offenbarungsgeschehen. Da es grundsätzlich um das Sich-Offenbaren Gottes geht, hat eine neutestamentliche Theologie den Charakter einer Theologie der Offenbarung. Das Offenbarungshandeln Gottes ist daher auch Leitprinzip der vorliegenden Darstellung.

4.1 Offenbarung in ihrem fundamentalen Bezug auf Gott

Offenbarung steht in einem fundamentalen Bezug auf Gott, sie ist letztlich Selbstoffenbarung Gottes. Das wird häufig wegen der Dominanz der Christologie, teilweise auch der Pneumatologie, übersehen. Christologie und Pneumatologie sind aber dem Offenbarungshandeln Gottes zugeordnet, sie sind insofern ein je spezifischer Modus der Theologie.

4.1.1 Die Offenbarung Gottes trägt verschiedene Gestalt und hat unterschiedliche Erscheinungsformen, vom Schöpfungshandeln angefangen über die Zeit der Verheißung und des alten Bundes, die Geschichte Jesu, die Zeit des weitergehenden Heils bis zur Vollendung. Es geht stets um ein Heraustreten Gottes aus sich selbst, ob im Handeln, ob im Wort, ob in der Person Jesu Christi oder im Wirken des Heiligen Geistes. Es ist der eine Gott, der sich der Welt und den Menschen zuwendet.

4.1.2 Da dies auch für die christologischen und pneumatologischen Aussagen gilt, ergibt sich bisweilen eine gewisse Unausgeglichenheit in der Redeweise, die aber bezeichnend ist für die darin zum Ausdruck kommende Intention. So ist z.B. von dem Schöpferhandeln Gottes und an anderer Stelle von der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi die Rede (Röm 11,36; 1 Kor 8,6); entsprechend wird von der Hingabe Jesu durch Gott oder von Jesu Selbsthingabe gesprochen (vgl. Röm 8,32 mit Gal 1,4), häufig stehen unausgeglichen auch Aussagen über den „Geist Gottes“ oder den „Geist Christi“ nebeneinander (πνεῦμα θεοῦ/πνεῦμα Χριστοῦ, vgl. Röm 8,9a.b). Gerade das Nebeneinander solcher Formulierungen

zeigt aber, daß das Offenbarungsgeschehen in allen seinen Gestalten auf Gott selbst zurückgeht.

4.2 Die christologische Komponente im Offenbarungsverständnis

4.2.1 Unbeschadet der Tatsache, daß Offenbarung grundsätzlich als Offenbarung Gottes zu verstehen ist, kommt es im Zusammenhang mit dem Ausbau der Christologie zu Modifikationen. Das Handeln Gottes erscheint zunehmend als ein an Jesus Christus delegiertes Handeln. Was im Rahmen der Christologie noch genauer zu erörtern ist, soll hier in seiner Bedeutung für das Offenbarungsverständnis kurz berücksichtigt werden.

4.2.1.1 Jesu irdisches Wirken wird in der ältesten Tradition grundlegend als „Sendung“ Gottes verstanden und insofern als Bevollmächtigung durch Gott und als Stellvertretung Gottes. Obwohl die Sendung als lebenslängliche Beauftragung verstanden wird, ereignet sich die Stellvertretung Gottes jeweils in der konkreten Situation des Redens und Wirkens Jesu. Gott selbst ist der durch seinen Stellvertreter Handelnde.

4.2.1.2 Eine erste wichtige Verschiebung ergab sich dort, wo der Erhöhte seinerseits göttliche Funktionen übernimmt, sie also nicht nur *per delegationem* ausübt, sondern sie auf Dauer übertragen bekommt und innehat. Diese Auffassung stand in Verbindung mit der Auferstehung Jesu. Indem Jesus erhöht und zur Rechten Gottes eingesetzt wird, bekommt er nach Phil 2,9–11 gleichzeitig den Namen Gottes übertragen, mit dem dieser sich bisher offenbart hat (wenn auch in Form des üblich gewordenen Ersatznamens). Als „Kyrios“ übernimmt er fortan die Offenbarungs- und Herrscherfunktion gegenüber der Welt. Das ist in den urchristlichen Schriften überall vorausgesetzt, wo er als Erhöhter und als Herr bezeichnet wird.

4.2.1.3 Noch stärker wurde die Modifikation wirksam, wo in Entsprechung zur Erhöhung die Präexistenz Jesu einbezogen wurde, wie das in Phil 2,6–8 der Fall ist. Damit wurde dann auch ein Handeln bei der Schöpfung und in der Geschichte Israels verbunden. Im Blick auf die Schöpfungsmittlerschaft ist dies in der alten Bekenntnisaussage 1 Kor 8,6, ferner im ersten Teil des Hymnus Kol 1,15–18a sowie im Eingangsabschnitt des Johannesevangeliums 1,3–5 zum Ausdruck gebracht worden. Das Wirken des Präexistenten in der Geschichte Israels ist in Joh 1,2,4f; 1 Kor 10,4 und 1 Petr 1,10f berücksichtigt.

4.2.1.4 Diese Entfaltung der Christologie hatte schließlich Rückwirkung auf das Verständnis des irdischen Wirkens Jesu. Das zeigt die zuneh-

mende Verwendung der Hoheitstitel, nicht zuletzt von „Kyrios“ und „Sohn Gottes“. Dabei muß beachtet werden, daß trotz aller Hoheitsaussagen an dem Menschsein Jesu konsequent festgehalten wurde. Nach dem Johannesevangelium ist der menschengewordene „Logos“ der Offenbarer des unsichtbaren und jenseitigen Gottes; er kann diese heilstiftende Funktion übernehmen, weil er „eins“ mit dem Vater ist, nämlich als Mensch in einer unlösbaren Gemeinschaft mit dem Vater lebt und handelt (Joh 10,30).

4.2.2 In verschiedener Weise sind also Funktionen Gottes gegenüber der Welt und gegenüber den Menschen auf Christus übertragen worden, und das geschah, wie die Bekenntnistraditionen und Hymnen zeigen, in der nachösterlichen Gemeinde schon relativ früh. Dieser Sachverhalt bedeutet, daß das ganze Offenbarungshandeln Gottes zunehmend von Christus ausgeübt wird. Es vollzieht sich nicht nur Offenbarung Gottes durch ihn, sondern er ist in seiner Person und seinem Wirken der Offenbarer. Die Offenbarung Gottes erhält dadurch konsequent christologische Konturen. Ohne daß damit schon etwas über die genauere Bestimmung des Verhältnisses Jesu zu Gott gesagt ist (vgl. dazu § 10), ist deutlich, daß Jesus Christus an Gottes Stelle handelt. In der Grundtendenz einer Übertragung des göttlichen Offenbarungshandelns auf die Person Jesu stimmen alle neutestamentlichen Zeugnisse überein, wie immer das im einzelnen dargestellt wird.

4.2.3 Bei der Pneumatologie ist das stellvertretende Handeln für Gott nicht in gleicher Weise entfaltet. Das hängt damit zusammen, daß vom Geist weitgehend noch im traditionellen dynamistischen Sinn als einer von Gott oder von dem erhöhten Christus ausgehenden Kraft die Rede ist. Erst in der Spätphase des Urchristentums kommt es zu einer Verselbständigung und Personalisierung des Geistes, wie vor allem die johanneische Theologie zeigt, so daß dann auch der Geist als Offenbarer an die Stelle Gottes bzw. Jesu Christi treten kann (vgl. § 9).

4.3 Der eschatologische Charakter der Offenbarung in Christus

Für das Neue Testament ist die Offenbarung in Christus endzeitliche Offenbarung. Sie steht als solche in Kontinuität zur vorausgegangenen Offenbarung seit der Schöpfung und schließt diese mit ein. Auch wenn die Heilsvollendung und das In-Erscheinung-Treten der göttlichen Wirklichkeit vor aller Welt noch ausstehen, handelt es sich um abschließende und definitive Offenbarung. Damit ergeben sich für das neutestamentliche Offenbarungsverständnis charakteristische Strukturelemente:

4.3.1 Es bedeutet einmal, daß die Offenbarung in Christus prinzipiell antizipatorischen Charakter hat. Sie ist bei aller Kontinuität zu den bisherigen Offenbarungen nicht primär von der Vergangenheit her zu verstehen, sondern aus ihrem Zusammenhang mit dem Endgeschehen. Sie ist vorweggenommenes Endgeschehen; mit ihr als endgültiger Offenbarung ist daher trotz des un abgeschlossenen Charakters bleibend Heil verbunden.

4.3.2 Hinzu kommt, daß unbeschadet der Einmaligkeit und Endgültigkeit des Offenbarungsgeschehens in Christus das Offenbarungshandeln Gottes weitergeht. Die weitergehende Offenbarung durch die Verkündigung der Zeugen und das Wirken des Geistes steht trotz des fundamentalen Bezugs auf die Geschichte Jesu ebenfalls in Ausrichtung auf die Heilsvollendung. Sie hat insofern bei aller Rückbindung einen vorausweisen Charakter.

4.3.3 Das Vollendungsgeschehen bringt im Blick auf das Heil nur zum Abschluß, was bereits offenbar geworden ist. Es geht um die Vollverwirklichung dessen, was in der Gegenwart, wenngleich unter den Bedingungen der irdischen Geschichte, schon präsent ist und erfahren werden kann.

4.4 Konsequenzen für die Gottesvorstellung

Die zunehmende Übertragung des Offenbarungshandelns Gottes auf die Person Jesu Christi hat nicht nur eine Veränderung des Offenbarungsverständnisses zur Folge gehabt, sondern ebenso eine Veränderung der Gottesvorstellung.

4.4.1 Natürlich ist es ein und derselbe Gott, der im Alten wie im Neuen Testament bezeugt wird. Die Offenbarung in und durch Christus ist nichts anderes als ein von Gott gewirktes Geschehen, sie ist und bleibt Offenbarung Gottes. In der Person Jesu Christi wendet Gott sich der Welt zu und erscheint heilstiftend unter den Menschen. Wo göttliche Prädikationen, Funktionen und Züge auf Christus übertragen werden, ist nirgendwo damit gemeint, daß Gott selbst in seinem Handeln dadurch abgelöst werde und als *Deus otiosus* untätig in den Hintergrund träte. Wohl aber wird die Jenseitigkeit und Unsichtbarkeit Gottes betont. Soweit er sichtbar handelt, ist es ein Handeln durch die Person Jesu Christi. Die Veränderung der Gottesvorstellung geschieht also, ohne daß es damit zu der Vorstellung eines fernen, in sich ruhenden und seinerseits nicht unmittelbar tätigen Gottes kommen würde. Im Offenbarungsgeschehen geht es nach wie vor um Gottes Handeln, indem Jesus an der Stelle Gottes und mit ihm zusammen wirkt, ihn bezeugt und repräsentiert. Unabhängig von

der Art und Weise, wie das jeweils zum Ausdruck gebracht wird, ist die Einheit des Handelns Gottes und Christi entscheidend. Entsprechend gilt das auch dort, wo das Offenbarungshandeln mit dem Geist verbunden ist.

4.4.2 Auf diese Weise ist jedoch eine verstärkte Transzendenzierung der Gottesvorstellung erfolgt. Tendenzen zu einer größeren Distanz zwischen Gott und Mensch bzw. Gott und Welt gab es schon in alttestamentlicher und erst recht in frühjüdischer Tradition (Hypostasenvorstellung). Jedoch erst mit der Übertragung aller auf die Zuwendung zur Welt und zu den Menschen bezogenen Funktionen auf die Person Jesu Christi wird die Transzendenz Gottes im Sinn der Jenseitigkeit und Unsichtbarkeit konsequent durchgeführt. Umgekehrt wird nun aber das Nahkommen Gottes und seine Gegenwart in einer neuen und sehr unmittelbaren Weise verstanden, indem in der Person Jesu und durch das Wirken des Geistes die Nähe Gottes in unserer Welt erfahren wird.

5. Abschließende Überlegungen

Die Erörterung des Offenbarungsgeschehens betrifft zentral das biblische Gottesverständnis. Es betrifft in gleicher Weise die Frage, ob und wie der Mensch Gott überhaupt erkennen kann, wobei das Offenbarungsgeschehen in jedem Fall die mögliche Offenbarungserkenntnis übergreift.

5.1 Die Vielgestaltigkeit des Offenbarungsgeschehens

Das Nebeneinander von direkter und indirekter Offenbarung oder von unmittelbarer oder vermittelter Offenbarung stellt im Neuen Testament kein unverbundenes Konglomerat dar, sondern verweist auf die Vielgestaltigkeit des Offenbarungsgeschehens.

5.1.1 Die vordergründig stark divergierenden Aussagen über die Art der Offenbarungsereignisse lassen gleichwohl erkennen, daß es sich jeweils um Widerfahrnisse handelt, die ihren Ursprung in Gott selbst haben. Die unterschiedlichen Dimensionen verweisen auf eine Offenbarungsgeschichte, in der in vorbereitender, in weiterführender, in endgültiger und in abschließender Weise sich Gott den Menschen zuwendet.

5.1.2 Bei aller christologischen Transformation bleibt die Grundkomponente der Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes erhalten. Es geht um Gottes eigenes In-Erscheinung-Treten wie um sein Wirken in der Person Jesu Christi. Gerade am Offenbarungsverständnis läßt sich zeigen,

wie das Bekenntnis zu dem einen Gott mit dem Christusereignis innerlich zusammengehört. Hinsichtlich der christologischen Durchdringung des Offenbarungsgedankens besteht innerhalb des neutestamentlichen Zeugnisses eine wesentliche Gemeinsamkeit, wenngleich sie in unterschiedlicher Weise durchgeführt worden ist. Nicht nur in der Gotteslehre und der Christologie, sondern gerade auch in der Lehre von der Offenbarung ist daher die Zusammengehörigkeit von Gottes Handeln und dem Wirken Jesu Christi zu reflektieren.

5.1.3 In Verbindung mit dem noch un abgeschlossenen Offenbarungsgeschehen besitzt das Wirken des Heiligen Geistes in der Zeit zwischen Ostern und Vollendung besondere Bedeutung. Dabei geht es sowohl um die Einheit des Geisteswirkens mit dem Handeln Gottes als auch mit dem des erhöhten Christus. Christologie wie Pneumatologie stehen in Zusammenhang mit der besonderen Gestalt des endzeitlichen Offenbarungshandelns Gottes, das angebrochen ist und weitergeht, aber erst in der Zukunft sein Ziel finden wird. Es geht um das bereits wirksam werdende endgültige Heil Gottes, das in der Person Jesu Christi und durch das Wirken des Geistes erkennbar und erfahrbar geworden ist. Das Offenbarungsverständnis des Neuen Testaments ist insofern entscheidend durch die Eschatologie geprägt, und es bedarf sorgfältiger Überlegungen, wie diese eschatologische Dimension im Rahmen einer christlichen Offenbarungstheologie zum Tragen gebracht werden kann.

5.1.4 Bereits im Zusammenhang mit dem neutestamentlichen Offenbarungsverständnis kündigt sich das Problem eines trinitarischen Gottesverständnisses an, das in nachneutestamentlicher Zeit verstärkt bewußt geworden ist und in der Zeit der Alten Kirche eine zentrale Rolle gespielt hat. Das ist zunächst ganz unabhängig von der später wichtig gewordenen Frage nach dem Wesen Gottes und der Zuordnung der göttlichen Personen. So wenig es im Neuen Testament eine durchreflektierte Trinitätslehre gibt, so sehr ist eine implizit trinitarische Struktur und Grundtendenz erkennbar (vgl. § 10).

5.2 Die Ermöglichung der Gotteserkenntnis

Eindeutig ist, daß es eine Erkenntnis Gottes nur aufgrund der Zuwendung Gottes gibt. Das biblische Verständnis der Offenbarung hängt daher unmittelbar mit der Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis zusammen.

5.2.1 Gotteserkenntnis gibt es nur dort, wo Gott selbst sich zu erkennen gibt. Das gilt nach neutestamentlichem Zeugnis auch dort, wo es sich

um eine allgemeine Gotteserkenntnis handelt. Aufgrund des fortdauernden Schöpfungshandelns gibt es ein weitergehendes indirektes Offenbarungshandeln in und durch die Schöpfung, zu dem aber nach neutestamentlichem Verständnis der Zugang durch die Sünde verwirkt ist (vgl. § 11). Das allzeit leuchtende Licht wird von den Menschen nicht angenommen (Joh 1,5). Darum ist die Gotteserkenntnis durch das Sündersein verwirkt (Röm 1,19f) oder sie ist auf ein Erahnen des Wirkens Gottes und ein Suchen nach Gott reduziert (Apg 17,22–27).

5.2.2 Wirklich erkennbar wird Gott nur dort, wo der Mensch durch direktes Offenbarungsgeschehen betroffen ist, das ihn aus seiner Gottesferne herausruft und zu einer wahren Erkenntnis Gottes führt. Insofern hängen Offenbarung und Glaube korrelativ zusammen. In dem durch Offenbarung gewirkten Glauben ist Gotteserkenntnis begründet. Zuwendung Gottes, vertrauendes Glauben und Erkenntnis Gottes ergänzen sich und besitzen ihre entscheidende Komponente in dem personalen Bezug des Menschen zu Gott, der durch Offenbarung gestiftet wird.

5.3 Zur Bedeutung des Offenbarungsgedankens

Für das biblische Zeugnis ist die Offenbarung Gottes konstitutiv. Alle Teilthemen stehen damit in Zusammenhang bzw. sind davon abhängig. Die Orientierung am Offenbarungsgedanken ist daher unerlässlich. Neutestamentliche Theologie ist Theologie der Offenbarung Gottes.

5.3.1 Besondere Beachtung verdient dabei, daß die Orientierung am Offenbarungsgeschehen der durchgängigen Denkweise der Bibel entspricht. Soweit vom erkennbaren Handeln Gottes gesprochen wird, hat das mit seiner Offenbarung in der Geschichte zu tun. Das ist in der Auslegungstradition vielfach übersehen und durch andere Denkmodelle überlagert worden, wurde zu Recht aber in der neueren Zeit wieder beachtet.

5.3.2 Erweist sich das Thema der Offenbarung als Leitgedanke für eine neutestamentliche Theologie, so ist damit auch eine richtungweisende Grundkonzeption für jede christliche Theologie gegeben. Die Frage nach Art und Gestalt der Offenbarung Gottes ist insofern nicht nur ein Thema der neutestamentlichen Theologie, sondern ist im besonderen im Rahmen der Fundamentaltheologie zu behandeln.

§ 7 Die Verwirklichung der Herrschaft Gottes

1. Die Heilserwartung Israels und des Frühjudentums

1.1 Heil und Leben war für Israel ursprünglich eine Gegenwartserfahrung im Zusammenhang mit dem von Gott gewährten Bund und dem Handeln nach der von Gott verfügten Bundesordnung. Das geht deutlich aus dem Schluß des Deuteronomiums hervor, vor allem aus 28,1–14 und 32,46f. Daraus erwächst eine Perspektive für die kommende Zeit, aber eine eschatologische Dimension im Sinn künftiger Vollendung fehlt dabei. Richtungsweisend für die Gegenwart war und blieb das grundlegende Erwählungshandeln Gottes im Exodus und Sinaigeschehen. Ein diesem Offenbarungsgeschehen entsprechendes Leben hat bleibend den Charakter des Heils.

1.2 Im Laufe der Geschichte hat aber die Heilserwartung Israels immer stärker Zukunftscharakter erhalten. Das hing mit konkreter geschichtlicher Unheilserfahrung zusammen, was von den Propheten und im deuteronomistischen Geschichtswerk mit Untreue gegenüber Gott begründet wurde. Heil wurde nur noch partiell in der Gegenwart erfahren, und die Erwartung richtete sich verstärkt auf zukünftiges Heilsgeschehen. Das ging schließlich so weit, daß in der apokalyptischen Tradition mit einer völligen Heilsleere der Gegenwart gerechnet wurde (vgl. z.B. 4 Esra 7,116–127), so daß sich die Hoffnung allein auf die Verwirklichung künftigen Heils durch Gott konzentrierte.

1.3 Unter den Zukunftserwartungen der vorchristlichen Zeit gab es im Judentum verschiedene Ausprägungen. Einerseits gab es eine diesseitige Heilshoffnung oder die apokalyptische Erwartung einer Totalerneuerung durch eine jenseitige Wirklichkeit. Andererseits handelte es sich dabei entweder um eine rein theozentrische Erwartung, bisweilen verbunden mit dem Vorangehen eines endzeitlichen Propheten (Mal 3,1.23f), oder um die Erwartung eines Heilsmittlers, sei es die irdische Gestalt eines Messias oder die transzendente Gestalt des seit Daniel erhofften himmlischen Menschensohnes (Dan 7,13f; äthHen 46,3–6; 4 Esra 13). Dazu kamen ergänzend noch priesterliche Erwartungen (Sach 4 und Qumran).

1.4 Bei der Verkündigung Johannes des Täufers und bei Jesu eigener Verkündigung ist die theozentrische Heilserwartung unverkennbar, und zwar in apokalyptischer Ausprägung. Hat Johannes der Täufer das unmittelbar bevorstehende Gericht Gottes verkündigt, so Jesus die bereits anbrechende heilstiftende „Herrschaft Gottes“. Verstand sich Johannes als Vorläufer des kommenden Gotteshandelns, so ist Jesus als vollmächtiger Bote aufgetreten, der den Anbruch der Gottesherrschaft proklamierte und erfahrbar werden ließ. Es ist überwiegend wahrscheinlich, daß sich für Jesus mit der anbrechenden Heilsoffenbarung die Gestalt des beim Endgericht beteiligten Menschensohnes verband (vgl. Lk 12,8f). Aber erst in der Urchristenheit wurde dann im Blick auf Jesu Person die Vorstellung vom Menschensohn als Heilmittler aufgegriffen und durch andere christologische Konzeptionen ergänzt (dazu § 8).

2. Die Königsherrschaft Gottes

2.1 Alttestamentliche Voraussetzungen

2.1.1 Vorstellung und Begriff der Königsherrschaft Gottes sind alttestamentlich. Es ist im vorliegenden Zusammenhang ohne Bedeutung, wie weit dabei außerisraelitische Einflüsse adaptiert worden sind. Auch die Frage nach dem Alter der Vorstellung braucht hier nicht erörtert zu werden. Ausschlaggebend ist bei der *מְלְכֻתֵי יְהוָה*, daß es sich um die alleinige Herrschaft Jahwes handelt und daß dies eine universale Herrschaft über die ganze Schöpfung und alle Völker ist, die in besonderer Weise in Israel offenbar geworden ist (vgl. Ps 93,1f; 96,10; 97,1; 99,1f).

2.1.1.1 Aufschlußreich ist, wie dabei das Verhältnis zu einer irdischen Königsherrschaft beurteilt wird: Entweder wird ein Königtum in Israel als unerlaubte Alternative zur Königsherrschaft Jahwes angesehen (vgl. 1 Sam 8) oder der irdische König wird als von Gott eingesetzter und beauftragter Herrscher betrachtet (so vor allem David und seine Nachfahren; vgl. 2 Sam 7,1–16).

2.1.1.2 Es geht im Alten Testament nicht um einen abstrakten Gedanken der immerwährenden Königsherrschaft Gottes, vielmehr um den stets neuen Erweis dieser Herrschaft in Israel und unter den Völkern, wie einerseits die bereits erwähnten sogenannten Thronbesteigungspsalmen und andererseits die Völkersprüche der Schriftpropheten zeigen. Wie konkret das verstanden werden konnte, zeigt Jes 52,7, wo „dein Gott ward König“ auf die verheißene, unmittelbar bevorstehende Herausführung aus dem babylonischen Exil bezogen ist.

2.1.2 Die Vorstellung von der Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes ist in nachexilischer Zeit zunehmend in die Zukunft projiziert worden und hat schließlich zu der Erwartung einer endgültigen eschatologischen Herrschaft Gottes geführt, wie im Alten Testament vor allem die Visionen des Danielbuches zeigen (vgl. Kap.2; 7; 8; 10–12). Noch unmißverständlicher als in der vorausgehenden alttestamentlichen Tradition wird bei Daniel und in der daran anschließenden frühjüdischen Apokalyptik die Herrschaft Gottes als universale Herrschaft verstanden. Der Charakter der Zukünftigkeit dieser Gottesherrschaft wird vor allem dadurch unterstrichen, daß in „diesem Äon“ die Königsherrschaft Gottes nicht verwirklicht wird, sondern daß die gegenwärtige Welt und Zeit durch einen ganz andersartigen „kommenden Äon“ abgelöst werden muß (vgl. 4 Esra 7,49f).

2.2 Die Gottesherrschaft in neutestamentlicher Tradition

2.2.1 Zum Verständnis von βασιλεία τοῦ θεοῦ

2.2.1.1 Der griechische Begriff βασιλεία τοῦ θεοῦ kann in einer deutschen Übersetzung sowohl mit „Herrschaft Gottes“ als auch mit „Reich Gottes“ wiedergegeben werden. Das hängt damit zusammen, daß schon das hebräische Wort מְלִכְוּת ein dynamischer Begriff ist, der beide Bedeutungskomponenten umfaßt, was ebenso für den entsprechenden griechischen Begriff gilt. Wieweit es sich im Neuen Testament um die eine oder die andere Bedeutungsnuance handelt, ist von dem jeweiligen Kontext abhängig. Wir haben im Deutschen leider kein vergleichbares Wort, um diesen Doppelaspekt zum Ausdruck zu bringen. Der bisweilen gewählte Begriff „Königtum Gottes“ hilft hierbei auch nicht weiter.

2.2.1.2 Βασιλεία τοῦ θεοῦ umfaßt als dynamischer Begriff die Herrschaft Gottes und sein Reich. Indem Gott seine Herrschaft ausübt, betrifft dies einen Bereich, in dem die Herrschaft wirksam wird. Wo Gott herrscht, ist mit der Herrschaft auch ein Herrschaftsraum oder Herrschaftsbereich erschlossen. Natürlich liegt es nahe, speziell im Blick auf die Heilsvollendung vom „Reich Gottes“ zu sprechen; aber der Begriff darf nicht so unterschieden werden, daß „Gottesherrschaft“ das gegenwärtige, „Gottesreich“ das künftige Heil kennzeichnen würde (obwohl in einigen Texten des Neuen Testaments eine Tendenz dazu erkennbar ist). In jedem Falle gilt: Zur Herrschaft Gottes gehört das Gottesreich. Mit gutem Grund wird daher häufig die Doppelbezeichnung „Gottes Herrschaft und Reich“ gebraucht (vgl. *Rudolf Schnackenburg*).

2.2.2 Die Verwendung des Begriffs

Es ist lehrreich, zunächst einmal zu klären, wo überhaupt der Begriff βασιλεία τοῦ θεοῦ und die aus frühjüdischer Tradition übernommene Umschreibung βασιλεία τῶν οὐρανῶν, „Herrschaft/Reich der Himmel“, im Neuen Testament vorkommen. Im vorchristlichen Judentum wurde nicht nur der Gottesname Jahwe, sondern zunehmend auch der Gottesbegriff vermieden, so daß es zu der Bezeichnung „Himmelsherrschaft“ kam, die im Urchristentum von Matthäus bevorzugt worden ist.

2.2.2.1 Am häufigsten wird der Begriff βασιλεία τοῦ θεοῦ/τῶν οὐρανῶν von den Synoptikern verwendet, was mit der Rezeption der Jesusüberlieferung zusammenhängt. Die Mehrzahl der Stellen findet sich in diesen Schriften. Das Wort kommt hier über hundertmal vor (51mal βασιλεία τοῦ θεοῦ; 33mal βασιλεία τῶν οὐρανῶν; 9mal absolut; 9mal mit Personalpronomen oder mit τοῦ πατρός μου).

2.2.2.2 Dem häufigen Gebrauch in den synoptischen Evangelien stehen insgesamt nur dreißig Stellen in den anderen neutestamentlichen Schriften gegenüber:

– An acht Stellen der Apostelgeschichte taucht βασιλεία τοῦ θεοῦ auf: 1,3,6; 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31; davon in 1,6 (βασιλεία τῶν Ἰσραήλ) und in 20,25 (κηρύσσειν τὴν βασιλείαν) absolut.

– An acht Stellen der zweifellos authentischen Paulusbriefe begegnet der Begriff ebenfalls: Röm 14,17; 1 Kor 4,20; 6,9.10; 15,24.50; Gal 5,21; 1 Thess 2,12; davon viermal in der Verbindung κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν θεοῦ, „die Basileia Gottes erben“ (1 Kor 6,9.10; 15,50; Gal 5,21).

– An sechs Stellen wird der Begriff in den Deuteropaulinen verwendet: Kol 1,13; 4,11; Eph 5,5; 2 Thess 1,5; 2 Tim 4,1.18; in Eph 5,5 ist die Rede vom „Erbe in der Basileia Christi und Gottes“ (κληρονομία ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ θεοῦ).

– Zweimal kommt der Begriff im Hebräerbrief vor: 1,8; 12,28; zweimal in den katholischen Briefen: Jak 2,5 (κληρονόμοι τῆς βασιλείας) und 2 Petr 1,11.

– Nur zwei Stellen enthält das Johannesevangelium: Joh 3,3.5.

– Fünf Stellen gibt es schließlich in der Offenbarung: 1,6.9; 5,10; 11,15; 12,10; hier wird mehrfach auch das Verbum βασιλεύειν gebraucht.

2.2.3 Die zentrale Bedeutung der Gottesherrschaft

Trotz des Zurücktretens der Wendung βασιλεία τοῦ θεοῦ außerhalb der synoptischen Evangelien ist der Anbruch der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes der Angelpunkt der neutestamentlichen Überlieferung. Diese Feststellung ist unabhängig von der Frage, wieweit Jesu Botschaft wörtlich aufgenommen und weitergeführt worden ist bzw. wo die spezielle Terminologie im Neuen Testament vorkommt oder aufgegeben ist. Es geht nicht primär um das Festhalten an einer bestimmten Begrifflichkeit, sondern um das Festhalten und Explizieren des damit gemeinten Geschehens, der beginnenden Heilsverwirklichung.

3. Jesu vorösterliche Botschaft

In diesem Abschnitt ist an die Ausführungen in Bd. I § 4 anzuknüpfen, außerdem ist einiges vorwegzunehmen, was anschließend in § 8 ausführlich besprochen wird. Die Fragestellung richtet sich im vorliegenden Zusammenhang speziell auf Jesu vorösterliche Botschaft und deren Modifikationen.

3.1 Der theozentrische Charakter der Botschaft Jesu

3.1.1 Jesu Botschaft war Botschaft von der jetzt anbrechenden Gottesherrschaft. Offenbarung und Verwirklichung des Heils sind allein Gottes Werk. Jesus greift auf die alttestamentliche Auffassung von der Königsherrschaft Gottes zurück, versteht diese aber nicht mehr so, daß Gott sie innerhalb der Bundesgeschichte mit Israel je und dann erweist. Für ihn handelt es sich um die eschatologische Königsherrschaft Gottes, die im Sinn der Apokalyptik zu einer Totalerneuerung der Wirklichkeit führen wird.

3.1.2 Bei aller Berücksichtigung apokalyptischer Denkvoraussetzungen hat das dort geläufige Schema der beiden Äone jedoch keine Bedeutung mehr. Im Unterschied zur frühjüdischen Tradition proklamiert Jesus, daß sich das endzeitlich erwartete königliche Handeln Gottes in der noch bestehenden irdischen Wirklichkeit realisiert. In Jesu Proklamation, daß das eschatologische Heil für die Menschen schon in der Gegenwart anbricht, liegt das entscheidend Neue seiner Botschaft, was durch sein Handeln konkrete Gestalt annimmt.

3.2 Anbruch und Vollendung der Gottesherrschaft

3.2.1 Mit der Herrschaft Gottes vollzieht sich rettende Zuwendung zu den Menschen. Ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ eine eschatologische Wirklichkeit, so bedeutet deren Anbruch, daß Gott den Menschen endgültiges Heil gewährt. Mit der Gegenwartsbedeutung der Gottesherrschaft ist deren Zukunftsdimension nicht aufgehoben. Es geht durchaus um Erfüllung vorhergegangener Heilsverheißungen, aber noch nicht um deren Vollendung. Als Offenbarungsgeschehen hat die βασιλεία τοῦ θεοῦ eine die Gegenwart verändernde Kraft, die die Heilsvollendung vorwegnimmt und gleichzeitig auf diese hinführt. Eine Gerichtskomponente fehlt nicht, aber die Herrschaft Gottes ist ihrem Wesen nach Verwirklichung des Heils.

3.2.2 Gegenwarts- wie Zukunftsaussagen sind für Jesu Verkündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ konstitutiv. Wir besitzen auf der einen Seite Worte vom künftigen „Eingehen“ in die βασιλεία bzw. in die ζωή (vgl. Mk 10,23–25 par; Mk 9,43.45.47 par; Mt 5,20; 7,21); wir haben ebenso die Verheißung künftiger Tischgemeinschaft in dem Reich Gottes (Mk 14,25 par) oder die Bitte des Vaterunsers „dein Reich komme“ (ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, Mt 6,10 par). Auf der anderen Seite gibt es die Seligpreisungen Lk 6,20b–22 par, bei denen es um den gegenwärtigen Zuspruch des Heiles geht; dazu kommen Logien wie Lk 11,20: „Wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, so ist die Gottesherrschaft bereits zu euch gelangt“ (εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). Dasselbe gilt für Lk 17,20f: „Siehe, die Herrschaft Gottes ist mitten unter euch“ (ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν). Die durch den Gegenwartsbezug entstehende Spannung ist dabei entscheidend. Die Gegenwart wird von der bereits anbrechenden Zukunft her verstanden, so daß die Gegenwart wie die Zukunft in einem neuen Horizont erscheinen.

3.2.3 Die Eigenart der Verkündigung Jesu kommt am klarsten in seinen Gleichnissen zum Ausdruck (dazu ausführlich Bd. I § 4 Abschnitt 3.4). Die Gleichnisse lassen sich in zwei Hauptgruppen einteilen: Gleichnisse, die von der sich realisierenden Gottesherrschaft sprechen, und Gleichnisse, bei denen es um die Betroffenheit der Menschen durch Gottes Handeln geht. Die sogenannten Wachstumsgleichnisse handeln in bildhafter Form von Anbruch und Vollendung der Gottesherrschaft (Mk 4 par), in anderen Gleichnissen geht es um das menschliche Verhalten. Um jeweils nur ein Doppelgleichnis als Beispiel zu erwähnen: Senfkorn und Sauerteig (Mt 13,31f.33 par) sowie Schatz und Perle (Mt 13,44.45f). Geht es in einem Fall um ein noch unscheinbares Geschehen, das aber

unaufhaltsam der Vollendung entgegenstrebt, so im anderen Fall um Konsequenzen aus dem gegenwärtigen Konfrontiertsein mit dem endgültigen Gotteshandeln.

3.2.4 Die Herrschaft Gottes wird nach Jesu Botschaft nicht aufgerichtet, um die Gerechten und Frommen aus ihrer Drangsal zu erlösen, wie das weitgehend in der frühjüdischen Apokalyptik verstanden worden ist, sondern mit der Herrschaft Gottes bricht Rettung für alle Menschen, insbesondere für die Verlorenen an (vgl. die Gleichnisse vom Verlorenen in Lk 15). Das geht ebenso aus Jesu Botschaft wie aus seinem Verhalten gegenüber Zöllnern, Sündern und Ausgestoßenen hervor. Die Gottesherrschaft ist für Jesus Zuwendung gerade zu jenen Menschen, die in der Welt keine Orientierung, keine Hilfe und keinen Halt mehr finden. Sie hat eine die Heillosigkeit überwindende Kraft; sie bewirkt Sündenvergebung im Sinne der Überwindung der Gottesferne und der Tilgung aller aus der Gottlosigkeit resultierenden Konsequenzen für das menschliche Dasein. Sie ist Wiedereröffnung der Gemeinschaft mit Gott, aus der heraus der Mensch fortan sinnvoll leben und verantwortungsvoll handeln kann. Sie begründet zugleich Hoffnung; für den Menschen gibt es Zukunft, die nicht von ihm selbst abhängt, die auch nicht Untergang, Verlorenheit oder Strafergericht ist, sondern endgültige Geborgenheit bei Gott bedeutet.

3.2.5 Bei aller Konzentration der Wirksamkeit Jesu auf Israel ist die Herrschaft Gottes universal: Sie ist beginnende Aufrichtung der Herrschaft Gottes über die ganze Welt, die alle Menschen erfassen wird. Ihre rettende Kraft führt zur Konstituierung einer Heilsgemeinschaft, wodurch ein konkreter Herrschaftsbereich entsteht. In diesem Sinn ruft Jesus in die Nachfolge und sammelt das erneuerte Gottesvolk, was er zeichenhaft mit der Einsetzung des Zwölferkreises erkennbar werden läßt (vgl. § 16).

3.3 Jesus als Bote der Gottesherrschaft

3.3.1 Die von Jesus verkündigte Gottesherrschaft ist als Offenbarung des endzeitlichen Heils Gottes eigenes Werk. Von besonderer Bedeutung ist dabei gleichwohl die Person dessen gewesen, der den Anbruch der Gottesherrschaft proklamiert hat und erfahrbar werden ließ. Als Bote der Gottesherrschaft hat Jesus die Gottesherrschaft Wirklichkeit werden lassen. Nicht zufällig stellte sich die Frage, wer er ist, schon zu seinen Lebzeiten und erst recht in nachösterlicher Zeit.

3.3.2 Implizit war mit Jesu Wirken schon ein Ansatz für die Christologie gegeben (vgl. dazu § 8). Bei deren Entfaltung haben sich in der

Gemeindetradition Veränderungen vollzogen, die dazu führten, daß die Botschaft von der Herrschaft Gottes, die für Jesus so zentral gewesen ist, durch das christologische Bekenntnis modifiziert oder sogar ersetzt worden ist.

4. Modifikationen der Botschaft Jesu in der Urgemeinde

Bei den verschiedenen Modifikationen der theozentrischen Verkündigung Jesu ging es der Urgemeinde jeweils darum, das Bekenntnis zu Jesu Person in die Botschaft von der Gottesherrschaft einzubeziehen.

4.1 Die Verbindung der Basileia-Botschaft mit der Christologie

Zunächst sind Überlieferungsstränge zu verfolgen, in denen die βασιλεία-Botschaft festgehalten, aber christologisch ergänzt worden ist. Es handelt sich dabei um die synoptischen Evangelien einschließlich der Apostelgeschichte.

4.1.1 Die Logienquelle

Die aus dem gemeinsamen Textbestand von Matthäus und Lukas weitgehend rekonstruierbare Logienquelle ist in ihrer theologischen Eigenart noch deutlich zu erkennen.

4.1.1.1 Die Botschaft Jesu wird als Wortüberlieferung im wesentlichen unverändert übernommen. Die Logienquelle ist insofern ein Zeugnis für die Weiterverkündigung der Botschaft Jesu in nachösterlicher Zeit (vgl. Bd. I § 9). Es geht wie bei Jesus selbst um den Anbruch und die erwartete Vollendung der Herrschaft Gottes. Das gilt vor allem für die Gemeinden Palästinas, aber durchaus mit Ausstrahlung auf den Gemeindebereich, in dem griechisch gesprochen wurde, wie die Übersetzung dieses Textbestandes zeigt.

4.1.1.2 Die Verkündigung der βασιλεία τοῦ Θεοῦ ist in der Logienquelle ergänzt worden durch die Menschensohn-Christologie, genauer: sie hat in der Rezeption der apokalyptischen Menschensohn-Konzeption ihr Korrelat erhalten. Bei der Menschensohn-Christologie der Logienquelle geht es ausschließlich um die Vollmacht und Hoheit des irdischen Jesus sowie um seine Wiederkunft als Richter und Heilsvollender (Leidens- und Auferstehungsaussagen sowie das Erhöhungsmotiv bleiben

hier unberücksichtigt). Jesus rückt damit als Bringer der Gottesherrschaft und als Vollender der Gottesherrschaft ins Blickfeld. Unter diesem Aspekt ist die implizite Christologie der eigenen Botschaft Jesu entfaltet, ohne daß die Leitthematik seiner Verkündigung verändert oder zurückgedrängt worden ist. Das gilt umso mehr, wenn vorausgesetzt werden kann, daß Jesus selbst, wie Lk 12,8f erkennen läßt, die Menschensohnavorstellung aufgegriffen, allerdings nicht auf sich selbst angewandt hat. Der himmlische Menschensohn war für ihn Zeuge oder Richter, durch den sein eigenes irdisches Wirken bestätigt werden sollte. Für die nachösterliche Gemeinde ist nun Jesus selbst der Menschensohn, der auf Erden vollmächtig wirkt und bei der Wiederkunft sein Werk zum Abschluß bringen wird.

4.1.2 Das Markusevangelium

Das Markusevangelium greift auf einen anderen Traditionsbestand als die Logienquelle zurück, ist aber ebenfalls an der Basileia-Botschaft Jesu und ihrer Verbindung mit der Christologie interessiert (vgl. Bd. I § 29).

4.1.2.1 Interessant ist bei Markus, wie die Zusammengehörigkeit von Heilsgegenwart und Heilszukunft erläutert und weiter ausgebaut worden ist. Der Evangelist hat die ihm bekannte Erzählungs- und Wortüberlieferung mit der Passions- und Ostergeschichte verbunden, darüber hinaus hat er in Mk 13 eine apokalyptische Rede aufgegriffen und ihr neben der Gleichnisrede Mk 4 eine zentrale Stellung zugewiesen (das offene Ende in 16,8 verweist auf die Verheißungen von Kap.13 zurück). Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft (Mk 1,14f; 4,1-34) wird hiermit nachdrücklich auf die Erwartung der Parusie des Menschensohnes und der Heilsvollendung ausgerichtet (13,24-27). Heilsgegenwart und Heilszukunft sind dabei durch das apokalyptische Motiv der „Drangsal“ (θλιψις) miteinander verbunden (13,8c.19): Mit Jesu Wirken, seinem Tod und seiner Auferstehung hat die apokalyptisch verstandene Endzeit bereits begonnen, alles weitere Geschehen vor Jesu Parusie ist daher durch die der Vollendung vorangehende eschatologische „Drangsal“ gekennzeichnet. Aus diesem Grund kennt Markus keine „Zeit der Kirche“, vielmehr leben die Glaubenden in der durch Bedrängnis und Leiden bestimmten Übergangszeit, bei der alles vom „Durchhalten“ abhängt (vgl. Mk 13,13). Die beiden Reden in Mk 4 und Mk 13 haben für Aufbau und Struktur des Evangeliums fundamentale Bedeutung. Es geht dabei um den Anbruch und die Vollendung der Gottesherrschaft, um Gegenwart und Zukunft des Heils.

4.1.2.2 Bei Markus liegt anders als in der Logienquelle nicht einfach nur eine Zuordnung christologischer Aussagen zur βασιλεία-Verkündigung vor. Hier erfolgt eine stärkere christologische Durchdringung der vorgegebenen Tradition. Hinsichtlich der Menschensohn-Aussagen läßt sich zwar eine Parallele zur Logienquelle feststellen, wobei zu den Worten über das irdische und das zukünftige Wirken jetzt die Ankündigungen über das Leiden und Auferstehen des Menschensohns hinzutreten (Mk 8,31; 9,31; 10,33f), was der abschließenden Stellung der Leidens- und Ostergeschichte in diesem Evangelium entspricht. Hinzu kommt, daß Jesus als Geistträger und Gottessohn verstanden wird, der vollmächtig die Basileia-Botschaft verkündigt und in dessen Tod als Sühne für die vielen (Mk 10,45; 14,24) die gegenwärtige Heilsverwirklichung Gottes kulminiert. Eine weitere Komponente der markinischen Christologie führt schließlich zu einer charakteristischen Modifikation der überkommenen βασιλεία-Verkündigung: Jesus als Gottessohn ist seinerseits das „Geheimnis der Herrschaft Gottes“ (μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, Mk 4,11a). Das besagt, daß die Gottesherrschaft selbst christologisch verstanden wird. Die Verkündigung der Herrschaft Gottes und die Christologie werden hier nicht korrelativ einander zugeordnet wie in der Logienquelle, sondern sie durchdringen sich gegenseitig, ohne daß damit die Botschaft von der Gottesherrschaft durch die Christologie abgelöst wird, wie das in anderen urchristlichen Überlieferungssträngen festzustellen ist.

4.1.3 Das Matthäusevangelium und das lukanische Doppelwerk

Im Matthäusevangelium und im lukanischen Doppelwerk ist die Konzeption des Markusevangeliums vorausgesetzt. Beide Autoren haben die Tradition der Logienquelle eingebaut und dem markinischen Entwurf zugeordnet. Dennoch stimmt die theologische Grundhaltung weder bei Matthäus noch bei Lukas einfach mit Markus überein. Einerseits ergibt sich im Blick auf die Zusammengehörigkeit von Christologie und Gottesherrschaft eine deutlich verschiedene Gewichtung durch die Berücksichtigung der Erhöhungschristologie, andererseits ist die Christologie jeweils anders ausgebaut.

4.1.3.1 Während bei Markus die Erhöhungsvorstellung allenfalls an klingt (vgl. Mk 12,35–37; 14,62), gewinnt diese bei Matthäus und Lukas erhebliches Gewicht. Das geht bei Matthäus aus der programmatischen Aussage in 28,18 hervor, wo der Auferstandene spricht: „Mir ist gegeben alle Macht im Himmel und auf Erden“ (ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς). Bei Lukas ist das Bekenntnis Jesu vor dem Hohen

Rat in 22,69 ausschließlich auf die Erhöhung bezogen, wenn es dort im Vergleich zu Mk 14,62 und Mt 26,64 lediglich heißt: „Von nun an wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft Gottes“ (ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ), an dieser Stelle also auf das Parusiemotiv verzichtet wird. Das Erhöhungsmotiv wird in Apg 2,33 in Zusammenhang mit der Geistverleihung betont wiederaufgenommen.

4.1.3.2 Die Konsequenz daraus ist ein anderes Verständnis der Zeit zwischen Ostern und Parusie. Handelt es sich bei Markus um eine Zeit der „Drangsal“, die vom Anbruch der Gottesherrschaft zur Vollendung überleitet, so gewinnt diese Zeit einen selbständigen Charakter, wie sich dann vor allem in der Ekklesiologie zeigt.

4.1.3.2.1 Im Matthäusevangelium wird die Zukünftigkeits der Heilsvollendung stark betont. Immerhin wird nicht nur mit der Ungewißheit der Stunde (Mk 13,32//Mt 24,36) gerechnet, sondern auch mit einer möglichen Verzögerung der Parusie Jesu, wie aus dem nachösterlich bearbeiteten Gleichnis von den zehn Jungfrauen hervorgeht (Mt 25,1–13). Sodann begegnet hier der Begriff ἐκκλησία, einmal in der Ankündigung des „Baus meiner Kirche“ (16,18), dann im Zusammenhang mit der Ordnung einer konkreten Gemeinde (18,17).

4.1.3.2.2 Bei Lukas liegt noch eine wesentlich stärkere Transformation vor. Ohne daß die Zukunftserwartung aufgegeben ist, spielt bei ihm die „Zeit der Kirche“ als Zeit des Geistes und der Ausbreitung des Evangeliums eine hervorgehobene Rolle. Im übrigen wird von Lukas im Blick auf die Heilsgewalt die himmlische Präsenz der βασιλεία τοῦ θεοῦ betont. Sie ist in ihrer Jenseitigkeit in der Gegenwart bereits erfahrbar. Überdies ist die Gottesherrschaft zugleich βασιλεία Χριστοῦ, „Herrschaft Christi“ (vgl. 1 Kor 15,25). Das geht besonders deutlich aus dem Gespräch des Gekreuzigten mit dem Schächer hervor. Dessen Bitte: „Erinnere dich meiner, wenn du in dein Reich eingehst“, wird von Jesus aufgenommen mit: „Heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου – σήμερον μετ’ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ, Lk 23,42f). Die βασιλεία ist die derzeit noch jenseitige Heilswirklichkeit, in die Jesus eingeht und in die auch der reumütige Schächer eingehen darf. Als jenseitige Herrschaft ist sie aber gegenwärtig schon wirksam und wird in der Zukunft für alle Welt in Erscheinung treten (vgl. Lk 12,35f; 21,31). Die Existenz der Kirche und das Wirken des Geistes setzen diese jenseitige Basileia voraus, fallen aber nicht mit ihr zusammen.

4.2 Die Übernahme der Basileia-Botschaft in die Christologie

Neben der Verbindung der βασιλεία-Botschaft mit der Christologie gibt es andere urchristliche Überlieferungen, in denen diese durch die Christologie abgelöst worden ist. Aus der Herrschaft Gottes wurde die Herrschaft Jesu Christi.

4.2.1 Die Herrschaft des Erhöhten

Bei der christologischen Transformation der Botschaft von der Gottes-herrschaft spielte die Erhöhungsvorstellung, die bereits bei Matthäus und Lukas berücksichtigt ist, eine wichtige Rolle. Während in der ältesten Christologie Jesu Auferweckung unmittelbar mit der Erwartung seiner Wiederkunft verbunden war, wie der Ruf „Maranatha“ zeigt, und die Vorstellung vom königlichen Herrschen auf die Parusie bezogen worden ist (so Mk 14,61f, vgl. auch Offb 20,4–6), kam es relativ früh zur Ausbildung der Erhöhungschristologie. Die Aufrichtung der messianischen Herrschaft ist nun mit Auferweckung und Erhöhung in Beziehung gesetzt worden. Dabei geht es entscheidend um die gegenwärtige Herrschaft (Mt 26,64; Lk 22,69).

4.2.1.1 Mit der Erhöhungsvorstellung ist dem Bekenntnis zu Jesu Auferweckung eine spezifische Deutung aufgrund alttestamentlicher Tradition gegeben worden: Im Zusammenhang mit der Auferweckung (und Himmelfahrt) wird Jesus „zur Rechten Gottes“ eingesetzt, er wird inthronisiert und zum Weltherrscher bestimmt. Der am häufigsten im Neuen Testament zitierte Text des Alten Testaments ist die Inthronisationsaussage aus Ps 110,1, wonach der König von Gott zu seinem Stellvertreter eingesetzt wird. In der Regel wird nur V.1aß, die Aufforderung zum Sitzen zur Rechten Gottes, herangezogen. V.1b bot mit dem Motiv der Unterwerfung der Feinde darüber hinaus die Möglichkeit, den „eschatologischen Vorbehalt“ (*Erik Peterson*) zum Ausdruck zu bringen.

4.2.1.2 Daß Jesus als Auferstandener ein königliches Herrscheramt übertragen bekommt, ist in dem von Paulus zitierten Hymnus aus Phil 2,(6–8)9–11 ebenfalls zum Ausdruck gebracht: Indem Gott dem Erhöhten den „Namen über alle Namen“, nämlich den Namen κύριος überträgt, überträgt er ihm die gesamte Herrschergewalt über die Welt, ohne daß in diesem Zusammenhang noch von der Herrschaft Gottes die Rede ist.

4.2.1.3 In Kol 1,13 heißt es entsprechend im Zusammenhang einer Tauftradition, daß Gott der Vater uns „gerettet hat aus der Macht der Finster-

nis“ und versetzt hat „in die Herrschaft seines geliebten Sohnes“, durch den wir „Erlösung“ und „Vergebung der Sünden“ haben (εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ ... ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἀφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν). Hier sind in einer sehr bezeichnenden Weise das eigene Handeln Gottes und die Herrschaft des Sohnes miteinander verbunden, ein deutlicher Hinweis darauf, daß die ursprüngliche βασιλεία-Konzeption noch nachklingt und nachempfunden worden ist. In jedem Fall geht es um die gegenwärtige Teilhabe an der βασιλεία des Sohnes. Weitere Texte, in denen die βασιλεία als βασιλεία Χριστοῦ bzw. τοῦ κυρίου (ἡμῶν) verstanden wird, sind 2 Tim 4,1; 4,18 und 2 Pt 1,11 (anders 2 Thess 1,5; Jak 2,5).

4.2.1.4 Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang der Textabschnitt in 1 Kor 15,23–28. Das „Herrschen“ (βασιλεύειν) und damit die „Herrschaft“ (βασιλεία) ist dem auferstandenen und erhöhten Christus übertragen. Er „muß herrschen“, bis alle Feinde, alles Widergöttliche einschließlich des Todes überwunden sind. Dann „übergibt“ er die βασιλεία (wieder) dem Vater, damit Gott sei „alles in allem“ (δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῆ ἅπαντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ... ὅταν δὲ ὑποταγῆ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾗ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν, 15,25.28). Die Verwirklichung der eschatologischen Gottesherrschaft ist hiernach das Werk des Erhöhten. Im Auftrag und in der Vollmacht des Vaters handelt er seit seiner Auferweckung und tut es bis zur abschließenden Realisierung dieser Herrschaft. In diesem Sinn kann von einem zwischenzeitlichen Herrschen Jesu Christi gesprochen werden. Die gegenwärtige Gestalt der βασιλεία ist jedenfalls die Herrschaft Christi, die erst bei der Vollendung wieder zur unmittelbaren Herrschaft des Vaters wird.

4.2.1.5 An einigen wenigen Stellen des Neuen Testaments wird statt der „Herrschaft Christi“ bzw. „des Sohnes Gottes“ von der βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, der „Herrschaft des Menschensohnes“, gesprochen. Auch dabei ist die Erhöhungsvorstellung vorausgesetzt, die ursprünglich kein inhärenter Bestandteil der Menschensohnchristologie war. Das gilt für Mt 13,41 im Rahmen der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen, wo von „seinem Reich“ die Rede ist, das in der Zeit zwischen seinem irdischen Wirken und seinem endzeitlichen Richteramt besteht. Es gilt ebenso für Lukas, der ganz bewußt die Menschensohntradition mit der Erhöhungsvorstellung in Beziehung gesetzt hat, wie neben der bereits zitierten Stelle Lk 22,69 die Aussage des Stephanus in Apg 7,56 zeigt: „Siehe, ich sehe die Himmel geöffnet und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“ (ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ

τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἐστῶτα τοῦ θεοῦ). Die Vorstellung vom erhöhten himmlischen Menschensohn begegnet auch in der Johannesoffenbarung, wie die Eingangsvision in Offb 1,9–20 zeigt (der Erhöhte erscheint ὁμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, V.13). Das steht in Relation zur endzeitlichen Parusie Jesu als Menschensohn, wovon im Blick auf das Gericht in 14,14 gesprochen wird. Sonst wird von der Menschensohn-Christologie in dieser Schrift kein Gebrauch gemacht.

4.2.2 Neben diesen Texten, die von einer Übertragung der Herrschaft Gottes auf Christus handeln, gibt es auch etliche Stellen, an denen von der gleichzeitigen Herrschaft Gottes und Christi gesprochen wird. Neben der zukunftsorientierten Wendung über das „Erbe in der Herrschaft Christi und Gottes“ (κληρονομία ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ) in Eph 5,5 sind gegenwartsbezogene Aussagen in der Johannesoffenbarung und im Hebräerbrief zu beachten, auf die kurz einzugehen ist.

4.2.2.1 Die gemeinsame Herrschaft Gottes und Christi wird sowohl in der Akklamation von Offb 11,15 als auch in dem Hymnus von 12,10 gepriesen. In beiden Fällen bezieht sich das nicht auf die zukünftige Heilsvollendung, von der in 21,1–22,5 ausführlich gesprochen ist, sondern auf die gegenwärtige Herrschaft.

4.2.2.1.1 Im Stil der alttestamentlichen Thronbesteigungspsalmen wird in Offb 11,15 formuliert: „Die Herrschaft unseres Herrn und seines Christus über die Welt ist verwirklicht, und er wird herrschen in alle Ewigkeit“ (ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων). Das wird modifiziert in 12,10 wiederaufgenommen: „Jetzt ist das Heil und die Kraft und die Herrschaft unseres Gottes und die Macht seines Christus verwirklicht“ (ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ). Alles, was in der Welt geschieht, steht in Zusammenhang mit dem königlichen Handeln Gottes und Christi, und dieses stellt eine Einheit dar, wie die singularische Form von βασιλεύσει in 11,15 erkennen läßt.

4.2.2.1.2 Weil es diese gegenwärtige „Herrschaft Gottes und Christi“ gibt, gibt es auch eine bereits gegenwärtige Teilhabe an dieser Herrschaft. So wird gleich zu Beginn in der Bekenntnisaussage Offb 1,5b.6 gesagt, daß Christus „uns zum Königreich gemacht hat“ (ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, vgl. 5,10). Durch das königliche Herrschen wird ein Herrschaftsbereich geschaffen, dem die Glaubenden angehören. Teilhabe an der βασιλεία bedeutet Einbeziehung in die göttliche Wirklichkeit, so daß in 5,10b auch das Motiv von der Mitherrschaft der Glaubenden aufgegriffen werden kann (καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς, vgl. 1 Kor 6,2, ferner Lk 22,30// Mt 19,28). Bezeichnenderweise wird in Offb 1,9 die Teilhabe an dieser

βασιλεία mit einer gleichzeitigen Teilhabe an der „Drangsal“ und „Standhaftigkeit“ (θλίψεις und ὑπομονή) verbunden (vgl. Mk 13).

4.2.2.2 Im Hebräerbrief wird im Blick auf den erhöhten Christus in Hebr 1,8 unter Heranziehung von Ps 44,7f LXX vom „Zepter deiner Herrschaft“ (ῥάβδος τῆς βασιλείας σου) gesprochen. Sodann ist von der endzeitlichen βασιλεία in 12,22–28 die Rede. Dort geht es um den Berg Zion als der „Stadt des lebendigen Gottes“, zu dem die Glaubenden durch Jesus, den „Mittler des neuen Bundes“ (διαθήκης νέας μεσίτης), „herangetreten“ (προσεληλύθατε) sind. Abschließend heißt es dann in V.28: „Darum laßt uns dankbar sein, die wir ein unerschütterliches Königlich empfangen haben“ (βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαβάνοντες).

4.2.3 Die Herrschaft des Irdischen

Die von der Erhöhungstradition her verstandene Vorstellung von der βασιλεία als βασιλεία Χριστοῦ ist schließlich auch mit dem irdischen Wirken Jesu in Beziehung gesetzt worden. Hier begegnen zwei unterschiedliche Traditionen.

4.2.3.1 Es gibt eine ganze Reihe von Stellen in den synoptischen Evangelien, in denen Jesus als verheißener irdischer Messiaskönig und Nachfolger Davids angesehen wird (Mk 11,10; 15,26 u.ö.). Sie beruhen auf der alttestamentlichen Königstradition und sehen in Jesus den verheißenen Heilmittler, der den Auftrag hat, die Gottesherrschaft zu verkündigen.

4.2.3.2 Anders steht es mit einem Text, der die irdische Geschichte Jesu als „Herrschaft Christi“ (βασιλεία Χριστοῦ) im Sinn der Realisierung der Königsherrschaft des Präexistenten versteht. Das gilt für die Aussage Jesu vor Pilatus in Joh 18,36f: Seine Herrschaft, die „nicht von dieser Welt“ ist (ἡ βασιλεία ἣ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου), hat eine das Wirken des irdischen Jesus und des Erhöhten übergreifende Funktion und betrifft die gesamte mit ihm in Erscheinung getretene eschatologische Heilswirklichkeit. Jesus ist als König (βασιλεύς) in die Welt gekommen, damit er „Zeugnis ablege für die Wahrheit“ (μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ, Joh 18,37). Es ist die Königsherrschaft Christi, durch die sich die Wahrheit Gottes durchsetzt und verwirklicht. In diesen Rahmen sind auch die anderen Königsaussagen im Johannesevangelium einbezogen (vgl. 1,49; 12,13; 19,3.12.14f.19). Diese Rezeption hängt mit der Inkarnationschristologie zusammen, aufgrund derer das ganze irdische Leben Jesu als königliches Handeln verstanden wird, was sich ebenso auf den Präexistenten wie auf den Erhöhten bezieht. Daher wird im Blick auf das irdische Wirken bereits von seiner δόξα gesprochen (im Gegensatz zu Phil 2,6–8).

4.3 Gottesherrschaft und Pneumatologie

Bei den bisher besprochenen Texten hat sich gezeigt, wie die christologische Modifikation die Möglichkeit bot, die Botschaft von der Herrschaft Gottes in einer veränderten Weise festzuhalten und weiterzuführen. Es läßt sich nun noch eine weitere Traditionslinie feststellen, bei der es zu einer Verbindung der Herrschaft Gottes mit der Pneumatologie gekommen ist.

4.3.1 Für Lukas ist die nachösterliche Botschaft als Verkündigung „der Herrschaft Gottes und des Namens Jesu Christi“ (Apg 8,12; vgl. 1,3; 19,8; 20,25; 28,23.31) getragen von dem auf die Jünger und Zeugen ausgegossenen Heiligen Geist. Die mit der Christologie verbundene Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft ist insofern eng mit der Pneumatologie verbunden, wobei die Aussagen über den Heiligen Geist vor allem die vom erhöhten Herrn ausgehende heilstiftende Kraft umschreiben.

4.3.2 Bei Paulus spielt der Begriff der Herrschaft Gottes nur eine geringe Rolle. Die Zahl der Belege ist nicht sehr groß. Immerhin ist aufschlußreich, daß und wie sich die acht Texte teils auf die gegenwärtige und teils auf die zukünftige Wirklichkeit der Gottesherrschaft beziehen und dabei in Zusammenhang mit der Pneumatologie stehen.

4.3.2.1 Die beiden Aussagen in Röm 14,17 und 1 Kor 4,20 sind unmittelbar gegenwartsbezogen und weisen auf das Wirken des Geistes hin. Sie machen deutlich, wie eng die Tradition von der Herrschaft Gottes mit dem Geistverständnis verbunden ist. So heißt es in Röm 14,17: „Denn die Herrschaft Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist“ (οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρώσεις καὶ πόσις ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἀγίῳ). Eine mindestens ebenso wichtige Stelle ist 1 Kor 4,20: „Denn die Herrschaft Gottes besteht nicht im Wort, sondern in der Kraft“ (οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἐν δυνάμει). Daß die Gottesherrschaft sich nicht im Wort allein, sondern in ihrer „Dynamik“ realisiert, steht am Ende des langen Abschnitts über die Verkündigung des „Wortes vom Kreuz“ und kann nur recht verstanden werden im Zusammenhang mit der Aussage von 2,4, wo von dem „Erweis des Geistes und der Kraft“ (ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως) die Rede ist. Es geht um ein Hendiadyoin: der Geist selbst ist die Kraft, die dem Wort Vollmacht gewährt und damit die Gottesherrschaft verwirklicht.

4.3.2.2 Bei den Zukunftsaussagen verwendet Paulus in 1 Kor 6,9.10; 15,50 und Gal 5,21 mehrfach stereotyp die Wendung „die Herrschaft Gottes erben“ (κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ), was eine Analo-

giebildung zu den synoptischen Worten über das „Eingehen in die Gottesherrschaft“ ist. Die Aussagen in 1 Kor 6,9f und Gal 5,21 stehen in Relation zu Hinweisen auf das gegenwärtige Wirken des Geistes, wie aus der Taufaussage in 1 Kor 6,11 und dem Tugendkatalog Gal 5,22–25 hervorgeht. In ähnlicher Weise verbindet sich die Aussage in 1 Thess 2,12 mit dem Gedanken gegenwärtiger Bestimmung zum Heil: „Gott, der euch in seine Herrschaft berufen hat“ (θεὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν). Demgegenüber steht die Wendung in 1 Kor 15,50, daß „Fleisch und Blut“ (σὰρξ καὶ αἷμα) die Gottesherrschaft nicht erben können, in Zusammenhang mit der in der Auferstehung Christi begründeten Auferstehungshoffnung.

4.3.2.3 Für die paulinische Theologie ist dieser Sachverhalt höchst aufschlußreich: Die Herrschaft Gottes besitzt ebenso wie in der seit Jesu Verkündigung weitergegebenen Tradition eine Gegenwarts- und eine Zukunftskomponente. Die Gegenwartsdimension ist dabei mit dem Wirken des Geistes in Zusammenhang gebracht. Geht es beim „Erben der Gottesherrschaft“ um die endgültig verwirklichte Herrschaft Gottes, deren Anwärter die Glaubenden sind, so bei dem gegenwärtigen Offenbarwerden um die Kraft des Geistes.

4.3.3 Auch im 4. Evangelium begegnet die Verbindung von Gottesherrschaft und Pneumatologie. Obwohl dafür nur eine einzige Stelle herangezogen werden kann, ist sie bei dem Gewicht, das die Pneumatologie in diesem Evangelien hat, von hoher Bedeutung.

4.3.3.1 In Joh 3,5 wird ein traditionelles Wort vom „Eingehen in die Herrschaft Gottes“ (εἰσερχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) aufgegriffen. Es war bereits in vorjohanneischer Tradition mit der Taufe in Verbindung gesetzt worden, wie die Rede von einem „Geborenwerden aus Wasser und Geist“ (γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος) zeigt. Die synoptische Tradition der Worte vom Eingehen in die Gottesherrschaft aufgrund der Nachfolge hat auf diese Weise eine charakteristische nachösterliche Interpretation erfahren. Auch bei Paulus ist ja, wie bereits erwähnt, das „Erben der Gottesherrschaft“ mit dem Getauftsein und dem Wirken des Geistes in Verbindung gebracht. Ebenso geht es in Joh 3,5 um die Relation von gegenwärtigem geistgewirktem Getauftsein und zukünftiger Teilhabe an der vollendeten Gottesherrschaft.

4.3.3.2 Der Evangelist hat dieses traditionelle Tauflogion in dem vorangestellten Vers Joh 3,3 in einer spezifischen Weise interpretiert und in dem anschließenden Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus weiter ausgeführt: „Amen, amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht neu/von oben geboren wird, kann er die Herrschaft Gottes nicht sehen“ (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν

τοῦ θεοῦ). Das Getauftwerden aus Wasser und Geist ist für den Evangelisten gleichbedeutend mit dem „Neu“- bzw. „Von-oben-Geborenwerden“ (γεννηθῆναι ἄνωθεν ist bewußt doppeldeutig), das ein „Sehen der Gottesherrschaft“ (ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) ermöglicht, nämlich ein vom Geist ermöglichtes Schauen der bereits gegenwärtigen Heilswirklichkeit. Die auffällige Reihenfolge von V.3 und V.5, bei der zuerst die Neuinterpretation, dann erst die aus der Tradition übernommene Fassung des Logions berücksichtigt wird, erklärt sich daraus, daß in V.3 stärker das erneuernde Wirken der Gottesherrschaft, in V.5 die Teilnahme daran hervorgehoben ist.

4.4 Gottesherrschaft und Ekklesiologie

Daß im Neuen Testament auch eine Verbindung zwischen Gottesherrschaft und Ekklesiologie vorliegt, hängt mit jener Komponente der Gottesherrschaft zusammen, die sich auf einen Herrschaftsbereich bezieht. Nicht zufällig ist in der Jesustradition die Vorstellung von dem sich sammelnden Gottesvolk ein wesentliches Korrelat der Gottesherrschaft, das dann ekklesiologisch rezipiert wurde (vgl. §§ 15+16). Im vorliegenden Zusammenhang sind nur zwei Texte zu berücksichtigen, in denen eine direkte Verbindung von Gottesherrschaft und Ekklesiologie zu beobachten ist.

4.4.1 Eine Korrelation von Gottesherrschaft und Ekklesiologie ist im Matthäusevangelium festzustellen. Sie wurde dadurch ermöglicht, daß die Herrschaft Gottes vor allem als zukünftige bzw. jenseitige Größe verstanden worden ist. Matthäus hat gegenüber der Zeit Jesu und der nachösterlichen Zeit die Heilszukunft stärker betont, weswegen „Himmelsherrschaft“ bzw. „Himmelreich“ (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) an zahlreichen Stellen betont zukunftsorientiert erscheint (vgl. Mt 5,19; 7,21; 18,3; 25,1–13). Neben der Heilsvollendung spielt dabei auch die Gerichtsthematik eine wichtige Rolle (vgl. vor allem 25,31–46). Das in aller Welt zu verkündigende „Evangelium der Königsherrschaft“ (εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, 4,23; 9,35; 24,14; vgl. 13,19) ist der Jüngergemeinschaft anvertraut; sie ist Wahrerin der heilstiftenden Botschaft Jesu und des Bekenntnisses zu seiner Person. Die gegenwärtige Herrschaft Gottes konkretisiert sich in der Herrschaft des Erhöhten (28,18). Sie wird in der Glaubensgemeinschaft und damit in seiner Kirche wirksam, während die endgültige Gestalt der „Herrschaft der Himmel“ (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) die zukünftige Heilswirklichkeit ist. Der Hinweis auf die „Himmel“ ist hierbei nicht nur eine Umschreibung für Gott, sondern Kennzeichen des endgültigen

Heilsbereichs. Das hat zur Folge, daß die Heilsgegenwart eine ekklesiologische Komponente erhält, was sich deutlich in der Verheißung an Petrus in Mt 16,18f zeigt: Der „Kirche“ (ἐκκλησία), die von Jesus Christus erbaut wird, sind die „Schlüssel des Himmelreichs“ (κλεῖδες τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν) anvertraut, weswegen die auf Erden, also in der Kirche, getroffenen Entscheidungen Gültigkeit im Himmel als der künftigen Gottesherrschaft besitzen (Näheres zu dieser Stelle in § 16). Auch wenn in der Kirche nach dem Gleichnis in Mt 13,24–30.36–43 guter Same und Unkraut erst noch getrennt werden müssen, ist sie Repräsentantin des gegenwärtigen Heils. Sie ist geradezu der Modus der Gottes- und Christusherrschaft in der Gegenwart, steht aber gleichwohl unter eschatologischem Vorbehalt.

4.4.2 Lukas setzt in seinem Doppelwerk die Heilsgegenwart ebenfalls deutlich von der Vollendung ab. Dabei hat die Gottesherrschaft eine übergreifende Funktion. Seit Jesu Kommen wird ja die βασιλεία τοῦ θεοῦ als Frohbotschaft verkündet (ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται, Lk 16,16). Durch Jesu Wirken ist die Gottesherrschaft bereits angebrochen (Lk 10,20; 17,21), und sie ist durch die nachösterliche Verkündigung der Kirche auch bleibend präsent. Nachdem er weggegangen ist, um seine eigene Königswürde zu empfangen (λαβεῖν ἑαυτοῦ βασιλείαν, Lk 19,12, vgl. insgesamt die lukanische Fassung des Gleichnisses von den anvertrauten Pfunden in 19,11–27), wird er sie bei seiner Wiederkunft vollenden (19,12fin; 17,22–37; 22,16.18). Die nachösterliche Evangeliumsbotschaft ist zugleich Basileiabotschaft und christologische Verkündigung. Die Kirche ist insofern Trägerin der Botschaft des Evangeliums „von der Herrschaft Gottes und dem Namen Jesu Christi“ (εὐαγγελίζεσθαι περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, Apg 8,12; vgl. 1,3; 19,8; 20,25; 28,23.31). Sehr bezeichnend ist die Aussage in Apg 1,6–8: Die Frage der Jünger an den Auferstandenen, ob er die Königsherrschaft (Gottes) „in dieser Zeit für Israel aufrichten werde“ (κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τῷ Ἰσραὴλ; V.6), wird in doppeltem Sinn beantwortet: Einmal ist es der eigenen Macht Gottes vorbehalten, wann die Königsherrschaft definitiv verwirklicht wird (V.7); sie wird jedenfalls noch nicht „in dieser Zeit“ aufgerichtet. Sodann gilt es, daß die Jünger in der Kraft des Heiligen Geistes über Judäa und Samarien hinaus in der ganzen Welt seine Zeugen sein sollen (V.8). So ist die Kirche hier nicht vorläufiger Modus der Gottesherrschaft, wohl aber erweist durch deren Verkündigung die himmlische Wirklichkeit ihre Kraft und Nähe (vgl. Lk 23,42).

4.5 Gottesherrschaft und Soteriologie

Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft besitzt unverkennbar eine soteriologische Komponente. Diese ist bei der Rezeption durch Christologie, Pneumatologie und Ekklesiologie jeweils mit-enthalten, ist aber auch eigenständig aufgegriffen und ausgeführt worden. Allerdings handelt es sich dabei um Konzeptionen, die keine unmittelbare thematische Anknüpfung mehr an die Gottesherrschaft erkennen lassen. Darauf ist an anderer Stelle ausführlich einzugehen (§ 14). Hier sind nur kurz die wichtigsten Konzeptionen zu berücksichtigen.

4.5.1 Paulus hat das Evangelium als Kreuzesbotschaft zum Leitthema seiner Verkündigung und Theologie gemacht. Entscheidend ist dabei für ihn, daß sich mit der Proklamation der Christusbotschaft Heil gegenwärtig verwirklicht. Aufgrund der Hingabe Jesu vollzieht sich fortan Gottes rechtfertigendes Handeln, das dem Sünder neues Leben und wahre Zukunft schenkt. So erweist das Evangelium als Kraft Gottes seine Funktion für die jeweilige Gegenwart.

4.5.2 Die für Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft wesentliche Gegenwartsdimension ist nirgendwo so konsequent aufgenommen worden wie in der johanneischen Theologie. Mit der im Neuen Testament singulären Aussage, daß bei der glaubenden Annahme des Wortes Jesu sich bereits eine gegenwärtige Teilhabe am „ewigen Leben“ (ζωή αἰώνιος) ereignet, ist der für Jesus entscheidende Gegenwartsbezug bei aller Neuinterpretation gewahrt und nachdrücklich zum Ausdruck gebracht.

5. Die Gottesherrschaft als Grundmotiv urchristlicher Verkündigung

Entscheidend für Jesu Verständnis war, daß es um das endzeitliche Heilswerk geht, das von Gott aufrichtet und gegenwärtig wirksam wird, ohne daß dabei die Zukunftsdimension aufgehoben ist. So sehr es den Anschein hat, daß die Thematik der anbrechenden Gottesherrschaft außerhalb der synoptischen Evangelien zurückgedrängt wurde, läßt sich feststellen, daß in jedem Fall ihre Intention beibehalten worden ist. Trotz aller Transformationen ist die Botschaft Jesu vom gegenwärtigen Heilsanbruch Grundmotiv der urchristlichen Verkündigung geblieben.

5.1 Die Bedeutung für die Gegenwarts- und Zukunftsauffassung

5.1.1 Die Auffassung von der endzeitlichen Heils offenbarung Gottes und die darin begründete Spannung von Heilsgegenwart und Heilsvollendung ist in allen Traditionen durchgehalten worden, so unterschiedlich die Bestimmung von Gegenwart und Zukunft des Heils im Einzelfall auch sein mag. Auch bei stark zukunftsorientierten Texten wie dem Markusevangelium oder der Johannesoffenbarung ist die Heilsgegenwart von wesentlicher Bedeutung. Umgekehrt ist bei starker Betonung der gegenwärtigen Heilsverwirklichung, wie das für das Johannesevangelium und die Johannesbriefe gilt, die Zukunftsdimension nicht aufgehoben. Gegenwart und Zukunft des Heils sind in der gesamten neutestamentlichen Überlieferung stets in ihrer Zusammengehörigkeit und Wechselseitigkeit erfaßt worden. Ihre schon für Jesu Botschaft kennzeichnende Spannung ist nirgendwo preisgegeben worden (vgl. § 2.4).

5.1.2 Gleichwohl liegen wichtige Veränderungen gegenüber der Verkündigung Jesu vor. Die gegenwärtige wie die zukünftige Heilsverwirklichung wurde in nachösterlicher Zeit durchweg an die Person Jesu als den Verkünder und Bringer der Gottesherrschaft gebunden. Damit erhielten die Gegenwarts- und die Zukunftsaussagen neue Konturen. Hinzu kam, daß neben das irdische Verkündigen und Handeln Jesu zunehmend das Wirken des Erhöhten trat. Damit erhielt die Zwischenzeit zwischen Heilsanbruch und Heilsvollendung eine verstärkte Bedeutung.

5.2 Die Bedeutung für das Gottesverständnis

5.2.1 Mit der Christologie vollzog sich schrittweise eine Übertragung des Heilshandelns Gottes auf Jesus Christus. Zunehmend erscheint er nicht nur als der Vollstrecker des Handelns Gottes, sondern als der eigentliche Handlungsträger. Damit stellt sich wie schon beim Offenbarungsverständnis die Frage, welche Bedeutung dies für das Gottesverständnis hat. Im Neuen Testament sind drei Grundmodelle erkennbar:

5.2.1.1 Das eine Modell ist das des gleichzeitigen Wirkens Gottes und Jesu Christi. Es findet sich besonders deutlich ausgeprägt in der Johannesoffenbarung, wo mehrfach von einem Zusammenwirken Gottes und des erhöhten Christus gesprochen wird; so vor allem an der besprochenen Stelle in Offb 12,10, wo es heißt: „Jetzt ist verwirklicht das Heil und die Kraft und die Königsherrschaft unseres Gottes und die Macht seines Gesalbten“.

5.2.1.2 Das andere Modell betrifft das stellvertretende Wirken, so daß Jesus Christus der Delegierte Gottes und dessen Repräsentant ist, der in

der Zeit bis zur Vollendung die Heilsverwirklichung übernimmt. Dabei ist das Wirken Christi vom eigenen Wirken Gottes gleichsam umschlossen. Ein charakteristisches Beispiel dafür liegt in der Bekenntnisformel 1 Kor 8,6 vor, wonach der eine Gott Ursprung und Ziel allen Geschehens ist (ἐξ οὗ, εἰς αὐτόν), aber sowohl die Welterschöpfung als auch das Erlösungshandeln von Jesus Christus als dem einen Kyrios durchgeführt wird (δι' οὗ, δι' αὐτοῦ). Das gilt ebenso dort, wo vom zeitlich befristeten „Herrschen“ (βασιλεύειν) Christi die Rede ist (vgl. nur 1 Kor 15,25–28). Obwohl das nicht überall eindeutig ausgesprochen wird, ist es doch in all den Texten vorauszusetzen, in denen mit der Einsetzung und Inthronisation des Auferstandenen ein besonderer Abschnitt der Heilsgeschichte beginnt.

5.2.1.3 Ein drittes Modell begegnet im Johannesevangelium, wo der präexistente und menschengewordene Logos von Uranfang an mit Gott verbunden ist. Er ist es, der seinerseits alles wirkt, was in der Geschichte der Welt geschieht. In seinem Wirken ist er nicht nur an den Willen des Vaters gebunden, sondern der Vater handelt in Einheit mit dem Sohn. Das ist mit dem Gedanken des „Eins-Seins“ von Vater und Sohn unmißverständlich zum Ausdruck gebracht (Joh 10,30), weswegen der Vater im Sohn geschaut werden kann (vgl. Joh 12,45; 14,9).

5.2.2 In allen drei Fällen geht es darum, daß Gott Ursprung und Handelnder ist, auch wenn Jesus Christus in sein Wirken für eine bestimmte Epoche oder für die gesamte Geschichte der Welt mit einbezogen ist. Nirgendwo sind die christologischen Aussagen von Aussagen über Gottes Handeln getrennt. Auch bei relativer Selbständigkeit steht die Christologie durchweg in Zusammenhang mit dem eschatologischen Offenbarungs- und Heilshandeln Gottes. So bleibt die Gottesherrschaft konstitutiv. Ursprünglich bezog sich die Einbeziehung des Wirkens Jesu Christi auf die endzeitliche Heilsoffenbarung und deren Vollendung, im Zusammenhang mit dem Präexistenzgedanken sind dann auch die Schöpfung und die vorausgehende Geschichte berücksichtigt worden. Dabei handelt es sich um eine retrospektive Konsequenz aus dem eschatologischen Wirken Jesu: Wo immer Christus handelt, wird durch ihn und in ihm Gott offenbar; entsprechend trägt, wo immer Gott handelt, sein Wirken die Züge Jesu Christi. Das Heil geht in jedem Fall von Gott aus, wenngleich es durch Christus vermittelt wird und die Vermittlung unterschiedlich beurteilt worden ist (vgl. § 8). Auch wenn das nicht überall im Neuen Testament mit derselben Klarheit ausgesprochen ist, kann in dieser Hinsicht doch von einer einheitlichen Grundauffassung gesprochen werden.

5.3 Die Bedeutung für das Verständnis der Heilsoffenbarung

Der Anbruch der Gottesherrschaft ist nach neutestamentlichem Verständnis ein eschatologisches Phänomen, bei dem es um die Offenbarung und Verwirklichung endgültigen Heils geht. Dabei ist entscheidend, daß das angebrochene Heil weitergeht. So wesentlich der bereits geschehene Anbruch der Gottesherrschaft bleibt, er weist seinerseits voraus auf die Zukunft und Vollendung. Das hat die urchristliche Verkündigung in ihren verschiedenen Formen zum Ausdruck zu bringen versucht.

5.3.1 Jesu eigene Botschaft ist in ältester Zeit im Sinn der Naherwartung aufgenommen und weitergeführt worden, wie noch bei Paulus zu erkennen ist (Röm 13,11). Auch das Markusevangelium ist von einer solchen Zukunftsorientierung geprägt, wenngleich das dem Vater vorbehaltene Wissen um die Stunde offen bleibt (vgl. Mk 13, bes. V.32). Ebenso setzt die Johannesoffenbarung eine ganz intensive Erwartung der bald zu Ende gehenden Geschichte der Welt voraus. Die Naherwartung hat jedoch nicht zu einer tiefen Krise geführt, wie bisweilen angenommen wurde, sondern die Gemeinde war in der Lage, die Erfahrung der sich dehnenden Zeit zu bewältigen.

5.3.2 Die Tatsache, daß die ausbleibende Parusie den urchristlichen Glauben nicht wirklich tangiert hat, zeigt, daß das Heilsverständnis seine entscheidende Grundlage in der Erfahrung des weitergehenden gegenwärtigen Heils hat und darin verankert ist. Das wurde gerade von Paulus hervorgehoben, der neben der Zukunftsdimension die Heilsgegenwart nachdrücklich betont und beides in eine ausgewogene Beziehung zueinander zu bringen versucht hat. Im übrigen hat, wie vor allem das lukanische Doppelwerk zeigt, die Spannung von Heilserfahrung und weitergehender Zeit ein spezifisches Geschichtsbewußtsein entstehen lassen, das durch das genuin neutestamentliche Verständnis der Eschatologie bestimmt ist.

5.3.3 Es entwickelten sich aber auch Konzeptionen, in denen die Gegenwartsdimension mit solchem Nachdruck betont wurde, daß die Zukunftserwartung zurücktrat. Neben dem Epheserbrief gilt das vor allem für die johanneische Theologie. Mit der verstärkten Betonung der Heilsgegenwart sollte zum Ausdruck gebracht werden, daß das angebrochene Heil, obwohl es noch unabgeschlossen ist und sich unter den Bedingungen der Geschichte ereignet, gleichwohl nicht im Sinn einer eingeschränkten Vorwegnahme zu verstehen ist, sondern daß es sich dabei um Heil im Vollsinn handelt.

5.3.4 Überblickt man die verschiedenen Konzeptionen, so zeigt sich, wie wichtig die Aufgabe für die Urchristenheit war, das weitergehende

Heil zu verkündigen. So ist es nicht zufällig, daß es zu einer verstärkten Betonung und Näherbestimmung der Heilsgegenwart kam, während die Heilszukunft mit modifizierten Vorstellungen aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition beschrieben worden ist (vgl. § 25).

5.4 Die Bedeutung für die Einheit der urchristlichen Botschaft

Für die nach der Einheit der urchristlichen Zeugnisse fragende neutestamentliche Theologie ist es wesentlich, bei aller Verschiedenheit der Texte deren innere Zusammengehörigkeit zu erkennen und zu klären, wodurch diese Zusammengehörigkeit entstanden ist.

5.4.1 Bei der interpretierenden Weiterführung der Botschaft Jesu von der anbrechenden Gottesherrschaft haben sich thematisch verschiedene Bereiche und inhaltlich verschiedene Schwerpunkte ergeben. Sicher hat dabei auch der jeweilige konkrete Erfahrungshorizont der neutestamentlichen Autoren und ihrer Gemeinden eine Rolle gespielt. Aber es wäre falsch, allein vom Situationsbezug her die Verlagerungen zu erklären. Es ging entscheidend darum, die in Jesu Botschaft enthaltenen Dimensionen und Implikationen auszuleuchten.

5.4.2 So wichtig bei der Rezeption der nachösterlichen Gemeinde die Abhängigkeit von der eigenen Botschaft Jesu ist, es muß berücksichtigt werden, daß es gleichzeitig um Erkenntnisse ging, die aufgrund des Oster- und des Pfingstereignisses gewonnen wurden. Sie waren offenbarungsmäßig bedingt und im Blick auf die Person Jesu sachlich notwendig. So ist es in der Urchristenheit kraft des Geistes zu einer christologischen Bekenntnisbildung und zu einer entsprechenden Erweiterung der Jesusüberlieferung gekommen.

6. Abschließende Überlegungen

Der weite Weg über die verschiedenen Formen der Rezeption der Botschaft Jesu in der Urgemeinde war notwendig, um die innere Einheit zu erkennen. Jesu eigene theozentrische Botschaft ist zwar christologisch erheblich modifiziert worden, was auch Konsequenzen innerhalb der Pneumatologie, Ekklesiologie und Soteriologie hatte, ist aber in ihrer Grundstruktur und entscheidenden Intention beibehalten und weitergeführt worden.

6.1 Die wechselseitige Beziehung von Gottesherrschaft und Christusherrschaft

6.1.1 So wesentlich für eine Theologie des Neuen Testaments die von der Urgemeinde vollzogene Rezeption der Geschichte und Botschaft Jesu ist, die historische Rückfrage nach Jesus ermöglicht uns, den Rezeptionsprozeß deutlicher zu erkennen und dabei die Wechselbeziehung zwischen Jesu Proklamation der Gottesherrschaft und der Verkündigung der Herrschaft Christi zu beachten. Diese Wechselbeziehung, die für die Urchristenheit konstitutiv war, ist für jede Theologie von ausschlaggebender Bedeutung.

6.1.2 Bei allem Bemühen der urchristlichen Verkündigung, in Verbindung mit der Botschaft Jesu die besondere Würde und Funktion Jesu hervorzuheben, darf der theozentrische Grundcharakter nicht übersehen werden. Wo immer von der Verwirklichung des Heils gesprochen wird, handelt es sich um Gottes eigenes Handeln. Das gilt gerade auch dort, wo die Realisierung des Heils immer deutlicher mit Person und Wirken Jesu Christi verbunden worden ist. Daß Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft sich hierbei trotz aller Modifikationen als fundamental erweist, steht in Zusammenhang damit, daß es um Gottes Offenbarungshandeln geht (vgl. § 6).

6.2 Bedeutung der verschiedenen Rezeptionsmodelle

6.2.1 Die Modifikationen der Botschaft Jesu weisen zwar auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt zurück, lassen aber dennoch eigene thematische Linien erkennen, die auf eine große Breite des Spektrums aufmerksam machen. Bei aller Konzentration auf das Gemeinsame darf diese Breite nicht übersehen und vernachlässigt werden. So stellt sich die Aufgabe, über die verschiedenen Modelle hinaus eine theologische Konzeption zu entwickeln, in der unterschiedliche Aspekte miteinander zum Tragen kommen. Christliche Theologie hat die verschiedenen neutestamentlichen Lösungsmodelle nicht einfach einander anzugleichen, wohl aber neben der Berücksichtigung der gemeinsamen Verwurzelung die einzelnen Perspektiven aufzuzeigen und auf die jeweilige Akzentsetzung Rücksicht zu nehmen.

6.2.2 Das gilt sowohl für die Verbindung der Gottesherrschaft mit der Christologie, Pneumatologie und Ekklesiologie als auch für die unterschiedliche Spannung von Gegenwarts- und Zukunftsaussagen, die berücksichtigt werden müssen. Dazu bedarf es einer Konzeption, in die die

entscheidenden Komponenten dieser Modelle integriert werden können. Das muß in jedem Fall so geschehen, daß einerseits das theozentrische Grundmotiv klar erkennbar bleibt und daß andererseits die Heilsgegenwart unter der Voraussetzung der noch ausstehenden Vollendung verstanden wird. Es handelt sich um eine proleptische Heilsverwirklichung, die von der Zukunft her erfahren wird, und entsprechend um eine erwartete Vollendung, die im Zusammenhang mit der geschichtlich sich realisierenden Heilsgegenwart steht.

§ 8 Jesus Christus als Offenbarer Gottes (Christologie)

1. Methodische Vorbemerkungen

Gottes endzeitliches Offenbarungshandeln hat in Person und Wirken Jesu Christi Gestalt angenommen. Christologie ist unter dieser Voraussetzung ein zentrales Thema im Neuen Testament und hat eine breite Entfaltung erfahren.

1.1 Christologie als integraler Bestandteil der Theo-logie

1.1.1 Christologie steht als Explikation des Auftrags Jesu und der Bedeutung seiner Person in unlösbarer Relation zum Glauben an den einen Gott und die anbrechende Herrschaft Gottes. Die verschiedenen Formen der Ablösung der Basileia-Thematik durch die Christologie sind keine Verdrängung und kein Ersatz, sondern ein spezifischer Modus des Glaubens an den einen Gott und sein endzeitliches Handeln (vgl. § 7).

1.1.2 Die Christologie ist Ausdruck für das Offenbarungshandeln Gottes in der Person Jesu Christi. Weil Jesus nicht nur die eschatologische Gottesherrschaft verkündigt hat, sondern sich mit ihm der Anbruch der Gottesherrschaft ereignete, ist die Christologie für die Urchristenheit zu einem integralen Bestandteil der Theo-logie geworden. Alle christologischen Aussagen wollen daher als Aussagen über Gottes Handeln verstanden sein, das sich in und durch Jesus realisiert.

1.2 Eigenständigkeit der Christologie gegenüber der Soteriologie

1.2.1 Wie bei der Gottesherrschaft mit dem Handeln Gottes die heilstiftende Komponente unlösbar verbunden ist, so gehört die Soteriologie im urchristlichen Zeugnis eng mit der Christologie zusammen. Dennoch haben sie eine je eigene Intention und sind insofern unterscheidbar. In der Christologie geht es um die Anerkennung der Person Jesu und um dessen

Relation zu Gott, in der Soteriologie geht es um die Relation Jesu zu den Menschen (dazu § 13).

1.2.2 Die Anerkennung der Person Jesu in ihrer Funktion und Würde setzt natürlich auch sein soteriologisches Handeln voraus, insofern sind die Grenzen zwischen Christologie und Soteriologie fließend. Bei aller Relevanz soteriologischer Motive ist jedoch nicht zu übersehen, daß die Christologie im Neuen Testament eine eigene Ausprägung besitzt und selbständig entfaltet worden ist. Daher ist die Unterscheidung von Christologie und Soteriologie sachlich gerechtfertigt.

1.3 Grundstrukturen christologischer Aussagen

1.3.1 Christologie als Bekenntnis

Fundamentale Bedeutung für die Christologie hat das Bekenntnis. Nicht zufällig liegen die fundamentalen christologischen Aussagen in Bekenntnisformeln vor.

1.3.1.1 Im Sinn des griechischen Wortes *ὁμολογία* hat das Bekenntnis eine akklamatorische und proklamatorische Funktion. Indem es Erkenntnis des Glaubens voraussetzt, ist es ein Akt der Anerkennung Jesu und zugleich ein Zeugnis für seine Person. Seine Grundgestalt besitzt es in der Verbindung des Namens Jesu mit einem Hoheitstitel. Die drei Grundformen der Homologie sind „Jesus (ist der) Christus“, „Herr (ist) Jesus“, „Jesus (ist) der Sohn Gottes“.

1.3.1.2 Die Homologie ist vielfach mit einer Glaubensformel verbunden, die einen explikativen Charakter hat. Glaubensformeln enthalten oft eine soteriologische Aussage, aber vorrangig ist der Verweis auf das Handeln Gottes, das das christologische Bekenntnis begründet. Bezeichnend dafür ist der Text von Röm 10,9: „Wenn du mit deinem Munde bekennt: Herr ist Jesus, und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden“ (*ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου ΚΥΡΙΟΝ ΙΗΣΟΥΝ καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ*). Beachtenswert ist dabei die Erwähnung von Mund und Herz: Was mit dem Munde bezeugt wird, muß als Glaubensgewißheit im Herzen verankert sein. Grundlegend dafür ist das Auferweckungshandeln Gottes. Indem eine Bekenntnisaussage Glaubenserkenntnis voraussetzt, bedeutet das, daß etwas Vorgegebenes erfaßt und artikuliert wird. Glaubenserkenntnis wird zur Glaubensgewißheit, die in Gestalt eines Bekenntnisses weitergegeben werden kann.

1.3.2 Christologie als Lobpreis

Neben dem Bekenntnis als Anerkennung der Person Jesu und gleichzeitiger Bezeugung des Glaubens gegenüber anderen Menschen gibt es eine Anerkennung in Gestalt von Doxologien und Hymnen. Sie stehen dem Gebet nahe und dienen der Anbetung. Die überlieferten Doxologien und Hymnen aus urchristlicher Zeit, in denen soteriologische Aussagen fehlen, lassen den selbständigen Charakter der Christologie deutlich erkennen.

1.3.2.1 Doxologien stammen aus alttestamentlich-jüdischer Tradition, haben eine relativ feste Form und gelten auch im Neuen Testament traditionellerweise Gott (vgl. Röm 11,36b). Sie begegnen aber auch in modifizierter Gestalt, wobei im engeren Kontext das Heilsgeschehen in Jesus Christus mitberücksichtigt wird, wie das beispielsweise in Eph 3,21 der Fall ist: „Ihm (Gott) sei Ehre in der Gemeinde und in Jesus Christus“ (αὐτῷ ἢ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Allein auf Christus bezogene Doxologien begegnen im Neuen Testament nicht. In Röm 9,5b, wo immer wieder eine direkt an Jesus Christus gerichtete Doxologie vermutet worden ist, handelt es sich um eine abschließende, gegenüber der vorangehenden christologischen Aussage selbständige Akklamation, die an Gott gerichtet ist: „Gott, der über allem ist, sei gepriesen in Ewigkeit. Amen“ (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν). Auch in der Johannesoffenbarung gelten die Doxologien Gott (Offb 1,6; 7,10; 14,7); nur in 5,13 ist das Lamm mit einbezogen. Nun zeigt aber gerade diese Schrift, daß es noch andere Formen des Lobpreises gibt, die in mehreren Fällen dem erhöhten Christus gelten; so die „Würdig“-Aussagen (ἄξιός εἰ) in 5,9f.12, die „Amen“-Aussage in 7,12 oder die „Halleluja“-Rufe in 19,1–8. Direkt auf Christus bezogen sind vor allem die in den urchristlichen Briefen zitierten Hymnen.

1.3.2.2 Hymnen haben einen unverkennbar doxologischen Charakter. Sie sind christologische Explikationen im Sinn des Lobpreises. Das geht deutlich aus dem von Paulus zitierten Hymnus Phil 2,6–11 oder der Grundgestalt des in den Kolosserbrief aufgenommenen Hymnus Kol 1,15–20 hervor. Auch 1 Tim 3,16 und der dem Eingangsabschnitt des Johannesevangeliums zugrundeliegende Logos-Hymnus sind zu erwähnen. In Kol 3,16 und Eph 5,19 wird bezeichnenderweise die Gemeinde aufgefordert, für den „Herrn“ neben der Danksagung „Psalmen und Hymnen und geistliche Lieder (Oden)“ anzustimmen und ihn zu preisen (λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ, Eph 5,19).

1.3.3 Narrative Christologie

Eine eigene Gestalt der Christologie neben dem Bekenntnis und der Doxologie hat sich in Erzählungen und in der Rahmung der Wortüberlieferung niedergeschlagen. Die Weitergabe der Jesusüberlieferung aus vorösterlicher Zeit erfolgte bei aller Treue zum vorgegebenen Material nicht in einer rein dokumentarischen Art und Weise, sondern im Lichte des Ostergeschehens und unter Voraussetzung des Bekenntnisses zu Jesu Person.

1.3.3.1 Worte und Gleichnisse wurden einzeln oder in Sammlungen in dem Sinn weitergegeben, daß dabei die Autorität Jesu erkennbar wird. Sie erhielten deshalb zumindest einen Rahmen, innerhalb dessen die christologische Dimension deutlich wurde. Sie konnten aber auch mit expliziten christologischen Aussagen verbunden werden, wie das etwa mit der Menschensohnchristologie in der Logienquelle geschehen ist. Bei der Überlieferung der Worte Jesu ging es um deren bleibende Bedeutung, weswegen verdeutlichende Interpretamente hinzukamen. Sodann wurden Neubildungen von Herrenworten aufgenommen, die als prophetische Aussagen Erfahrungen der nachösterlichen Zeit berücksichtigten und häufig ein christologisches Element enthalten.

1.3.3.2 Erzählungen haben gegenüber der Wortüberlieferung insofern einen anderen Charakter, als sie in jedem Fall das Medium eines Berichterstatters voraussetzen. Dadurch ergab sich von vornherein eine Durchdringung des dargestellten Geschehens mit der Anerkennung der Person des Handelnden. Das gilt auch dort, wo keine expliziten christologischen Aussagen mit der Erzählung verbunden sind. Allein durch die Art der Schilderung wird auf die Person Jesu hingewiesen. Auch ein Erzählungszusammenhang wie die Grundgestalt der Passionsgeschichte ist, wie die alttestamentlichen Anspielungen zeigen, unter einer bestimmten christologischen Perspektive weitergegeben worden.

1.3.3.3 Eine besondere Gestalt besitzt die narrative Christologie im Johannesevangelium. Das Traditionsgut ist ganz stark mit hoheitlichen Aussagen verwoben und durch umfangreiche Redeabschnitte ergänzt, in denen sich in hohem Maß theologische Reflexion niedergeschlagen hat.

1.3.4 Christologie als theologische Reflexion

Christologie als Ausdruck der Glaubenserkenntnis bedingt theologische Reflexion, sie kann überhaupt nur reflektierend entfaltet werden. Unverkennbar implizieren schon Bekenntnis, Doxologie und narrative

Christologie glaubendes Nachdenken. In theologisch reflektierter Ausprägung begegnet Christologie vor allem in den urchristlichen Briefen.

1.3.4.1 Theologische Reflexion baut auf den grundlegenden Bekenntnisaussagen auf. Diese werden in ihren verschiedenen Dimensionen ausgelotet. Das betrifft die Stellung und Funktion der Person Jesu in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So spielt die Frage seiner Herkunft eine Rolle, ferner die bleibende Bedeutung seiner irdischen Geschichte einschließlich seines Sterbens und seiner Auferstehung, sodann sein gegenwärtiges Wirken und sein erwartetes zukünftiges Handeln. Es geht um die Explikation des Geheimnisses der Person Jesu.

1.3.4.2 Geht es in der Christologie darum, das „Grundgeschehen“ der Offenbarung in Jesus Christus in seiner Bedeutung zu erschließen, so hat das seinen primären Ausdruck in dem „Grundzeugnis“ der Homologien und Glaubensformeln gefunden. Dieses fundamentale Zeugnis ist aufgrund theologischer Reflexion durch eine „Grundüberlieferung“ ergänzt worden, die für alle weitere Explikation richtungsweisend geblieben ist (vgl. dazu § 1). In welchem Maße die Theologie reflektierendes Nachdenken über den Glauben ist, zeigt sich gerade in der Christologie. Die entscheidende Bedeutung der Glaubenserkenntnis ist dabei vorausgesetzt, aber deren Tragweite soll verständlich gemacht und expliziert werden.

2. Der Ansatz der Christologie

Bei der Christologie stellt sich zentral die Frage nach dem Zusammenhang mit Jesu irdischer Person und seinem Wirken.

2.1 Unterschiedliche Lösungsversuche

2.1.1 In der exegetischen Forschung spielt die Frage nach dem Ansatz der Christologie mit guten Gründen eine wichtige Rolle. Das ist in § 2 des ersten Bandes ausführlich erörtert worden. So gibt es die Auffassung, daß Jesu Verkündigung mit expliziten Aussagen über seine Person verbunden gewesen sei (so programmatisch *Joachim Jeremias*), daneben wird im Blick auf das vorösterlichen Wirken Jesu mit einer impliziten Christologie gerechnet (so *Hans Conzelmann-Andreas Lindemann*), und schließlich wird die These vertreten, daß die Christologie überhaupt erst nachträglich im Zusammenhang mit Tod und Auferweckung entwickelt wurde (so vor allem *Rudolf Bultmann*). Die verschiedenen Auffassungen sind nicht

einfach nur durch unterschiedliche Meinungen der Exegeten bedingt, sondern durch die Texte und deren Analyse veranlaßt. Der Textbefund enthält jedenfalls einen komplexen Sachverhalt.

2.1.2 Während die Annahme einer von Jesus selbst artikulierten expliziten Christologie extrem unwahrscheinlich ist, stößt die rein nachösterliche Erklärung auf erhebliche Schwierigkeiten. Es ist zwar damit zu rechnen, daß alle expliziten christologischen Aussagen der Evangelien nachösterliche Interpretamente sind, sie beziehen sich jedoch unverkennbar zurück auf bestimmte Voraussetzungen in Jesu eigenem Wirken. Insofern ist von einer impliziten Christologie auszugehen, wonach Jesu Person im Zusammenhang mit seiner Botschaft und seinem Wirken eine entscheidende, wenn auch unausgesprochene Funktion gehabt hat.

2.1.3 Bei der Christologie muß mit einem doppelten Ansatz gerechnet werden. Auch bei der Annahme einer impliziten oder sogar expliziten Christologie im Zusammenhang mit Jesu vorösterlichem Wirken kann die hohe Bedeutung des Auferstehungsgeschehens für die Christologie nicht übersehen werden. Christologische Aussagen haben ihre Wurzeln einerseits im Wirken Jesu und andererseits im Ostergeschehen (vgl. *Wilhelm Thüsing*). Von Ostern her wurde in vollem Umfang erkannt und ausgesagt, wer Jesus war, und es wurde zugleich bezeugt, was er aufgrund seiner Auferweckung ist und bleibt. So werden die impliziten christologischen Elemente expliziert und mit dem Ostergeschehen in Beziehung gesetzt. Besonders im Johannesevangelium wird dieser Sachverhalt unmißverständlich ausgesprochen: Erst als Jesus „auferstanden“, als er „verherrlicht“ war, haben die Jünger die Worte Jesu und Ereignisse seines Lebens wirklich verstanden (vgl. 2,22; 12,16). Es ist darüber hinaus der Geist, der nach dem Paraklet-Spruch 14,26 die Jünger an alles „erinnert“, was er gesagt hat, sie zugleich aber auch „alles lehrt“, oder, wie es 16,13 heißt, sie „in alle Wahrheit führen wird“. Entsprechend gilt das aber auch für die synoptischen Evangelien.

2.2 Jesu Vollmacht und die Frage nach seiner Person

Trotz der zweifellos hohen Bedeutung des Ostergeschehens spielen Jesu Botschaft und sein irdisches Wirken eine entscheidende Rolle für die Christologie. Dabei ist zunächst zu klären, wieweit bei der Rückfrage nach dem irdischen Jesus eine implizite Christologie erkennbar wird.

2.2.1 Jesu theozentrische Verkündigung

2.2.1.1 Wie die Analyse der Jesusüberlieferung der Evangelien ergibt, war Jesu Botschaft von der endzeitlichen Gottesherrschaft (βασιλεία τοῦ Θεοῦ) konsequent theozentrisch (vgl. § 7). Ihrem Grundcharakter nach schloß sie eine Heilbringervorstellung aus. Jesus selbst hat sich nicht als Heilmittler in irgendeinem traditionellen Sinne verstanden. Es ging ihm um nichts anderes als um seinen von Gott empfangenen Auftrag zur Proklamation der Gottesherrschaft.

2.2.1.2 Das Spezifikum seiner Botschaft liegt darin, daß er den Anbruch der endzeitlichen Gottesherrschaft proklamiert und ihre bereits in die Gegenwart eingreifende Wirklichkeit erfahrbar gemacht hat. Es handelt sich um ein Neuheitserlebnis, von dem viele erfaßt worden sind. Jesus selbst hat unmißverständlich darauf hingewiesen, wie sein zweifellos authentisches Bildwort vom neuen Lappen auf dem alten Kleid und vom jungen Wein in den alten Schläuchen zeigt (Mk 2,21f parr). Die bei dieser Verkündigung in Erscheinung getretene außergewöhnliche Vollmacht (ἐξουσία) war für die Hörer erstaunlich. Sein Auftreten hat deshalb eine erhebliche Resonanz unter den Menschen seiner Zeit gefunden, hat allerdings auch Auseinandersetzungen hervorgerufen, die schließlich zum Prozeß und zu seinem Tode führten.

2.2.2 „Wer ist dieser?“

Die Frage „Wer ist dieser?“ (τίς ἄρα οὗτός ἐστιν; Mk 4,41b parr; vgl. Mk 1,27b; 8,28; Mt 21,10) wurde offensichtlich schon in vorösterlicher Zeit gestellt. Da Jesus keine expliziten Selbstaussagen gemacht hat, wurden bestimmte Erwartungen an ihn herangetragen.

2.2.2.1 Der Text Mk 8,27f parr läßt erkennen, daß vor allem prophetische Kategorien aufgegriffen wurden, um Jesu Person zu kennzeichnen. Entweder wurde er angesehen als „einer der Propheten“ (εἷς τῶν προφητῶν, Mk 8,28) bzw. „einer der alten Propheten“ (προφήτης τις τῶν ἀρχαίων, Lk 9,19), konkret als wiedererweckter Jeremia (Mt 16,14) oder als wiederkehrender Elija im Sinn des in Mal 3,23f verheißenen Endzeitpropheten (Mk 8,28 parr). Auch eine Gleichsetzung mit dem wiedererstandenen Johannes dem Täufer kam dazu (vgl. Mk 6,14–18). Daß Jesu Wirken prophetische Züge trug, war unverkennbar; nicht ohne Grund ist noch in nachösterlicher Zeit die Tradition von dem Endzeitpropheten auf ihn angewandt worden, vor allem in Entsprechung zu Mose als Prophet und Retter (Apg 7,20–37 unter Rückgriff auf Dtn 18,15).

2.2.2.2 Daß Jesus irdischer Messiaskönig sein könnte, wurde nicht nur vom Volk erwartet, das ihn zum König machen wollte (vgl. Joh 6,15), sondern höchstwahrscheinlich auch von seinen Jüngern. Der Grundbestand des Textes über das Messiasbekenntnis bei Cäsarea Philippi läßt in Mk 8,29.33 noch erkennen, daß es sich ursprünglich wohl um eine von Jesus dezidiert abgelehnte Würde handelte, während das Bekenntnis zur Messianität später mit der Leidensaussage in V.30–32 in Verbindung gebracht wurde und dadurch einen neuen Sinn erhielt. Ob die Tat des Judas mit einer enttäuschten Erwartung im Sinn irdischer Messianität zusammenhängt, ist immer wieder gefragt worden, läßt sich aber nicht beantworten.

2.2.2.3 Wieweit noch andere Erwartungen an Jesus herangetragen worden sind, ist nicht mehr festzustellen. Das war kaum bei „Menschensohn“ der Fall, da dieser im Rahmen der apokalyptischen Tradition eine himmlische Gestalt gewesen ist. Insofern ist es nicht zufällig, daß in den Evangelien die Menschensohnprädikation nur Jesus in den Mund gelegt wurde. Immerhin hat Jesus seinerseits auf die Gestalt des himmlischen Menschensohns Bezug genommen, wenn er in Lk 12,8f darauf verweist, daß sein eigenes Wirken beim Gericht durch den Menschensohn Bestätigung erfahren wird.

2.2.2.4 Jesu Stellung und Würde war schwer zu erfassen. Wer den Anbruch der eschatologischen Gottesherrschaft in der Weise mit dem eigenen Wirken verbindet, wie das Jesus getan hat, muß aber eine außergewöhnliche Funktion gehabt haben. Er paßte auch nicht in herkömmliche Vorstellungen, er war ein Mensch, „der alle Schemen sprengt“ (*Eduard Schweizer*). Besonders charakteristisch sind in dieser Hinsicht Aussagen wie „Hier ist mehr als Jona“, „Hier ist mehr als Salomo“ (Mt 12,41f par), unabhängig davon, ob diese authentisch sind oder nicht.

2.3 Anhaltspunkte für eine implizite Christologie

Über Jesu Selbstbewußtsein können wir nichts sagen; was erkennbar ist, ist allein sein Anspruch, den er mit Worten und Taten erhoben hat. Im Zusammenhang damit lassen sich einige Anhaltspunkte für eine implizite Christologie gewinnen.

2.3.1 Aufschlußreich ist zunächst das Sendungsmotiv, das bereits im Alten Testament und entsprechend im Frühjudentum eine wichtige Funktion gehabt hat.

2.3.1.1 Bei einer Sendung durch Gott handelt es sich um eine Legitimation, die mit einem spezifischen Auftrag in Zusammenhang steht. In

frühjüdischer Tradition wurde dies durch den in der Mischna enthaltenen Rechtssatz Ber 5,5 präzise umschrieben: „Der Sendbote eines Menschen ist wie dieser selbst“ (שְׁלִיחוֹ שֶׁל אָדָם כְּמוֹתוֹ). Der Sendbote repräsentiert also den Auftraggeber und handelt vollmächtig an dessen Stelle, eine Auffassung, die der Aussage in 2 Kor 5,20 über das Handeln „an Christi Statt“ entspricht. Die Sendung spielt im Alten Testament vor allem im Zusammenhang mit der Beauftragung der Propheten eine wichtige Rolle. Auch im Neuen Testament ist von der Sendung der Propheten oder der Sendung Johannes des Täufers die Rede (vgl. Mt 23,37 par; Joh 1,6).

2.3.1.2 Aufgrund des höchstwahrscheinlich auf Jesus zurückgehenden Wortes Mt 10,40 ist damit zu rechnen, daß der Sendungsgedanke bereits für ihn selbst von entscheidender Bedeutung war. Wenn es an dieser Stelle im Zusammenhang der Jüngeraussendung heißt: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με), ist das Sendungsmotiv in doppelter Weise berücksichtigt: Jesus sendet die Jünger, die dann an seiner Stelle stehen und handeln, so wie er an der Stelle Gottes steht, der ihn gesandt hat.

2.3.1.3 Das Sendungsmotiv steht in enger Verbindung mit der theozentrischen Grundintention der Botschaft Jesu. Geht es grundsätzlich um eine Legitimation durch Gott, so gewinnt das bei Jesus eine besondere Funktion, weil es bei ihm um die eschatologische Offenbarung Gottes geht. In diesem Sinn hat sich das Motiv in der urchristlichen Tradition bei aller christologischen Transformation erhalten. So besitzt der Sendungsgedanke in dem vorpaulinischen Bekenntnis Gal 4,4f eine zentrale Bedeutung (vgl. Röm 8,3). Interessant ist vor allem das Johannesevangelium, wo die Aussagen über den „Vater, der mich gesandt hat“, geradezu Kristallisationskern für die Christologie sind (vgl. Joh 6,44.57; 12,49 u.ö.).

2.3.2 Ein weiterer wichtiger Anhaltspunkt für Jesu besondere Vollmacht ist die Anrede Gottes mit „Abba“. So sehr diese, wie die Urform des Vaterunsers in Lk 11,2–4 noch erkennen läßt, auch Gebetsanrede für die Jünger war, ist sie doch primär Ausdruck für seine eigene Bindung an den Vater und die Gemeinschaft mit ihm. Der unmittelbare Zugang zu Gott, der mit Jesu Proklamation der anbrechenden Gottesherrschaft für Menschen erschlossen wird, gründet in seiner eigenen Unmittelbarkeit zu Gott. Seine Sohnschaft ist gekennzeichnet durch die Offenbarungsfunktion, die ihm übertragen worden ist und durch die er Menschen in die Gemeinschaft mit Gott aufnehmen kann.

2.3.3 Nicht nur Jesu Verkündigung und diese Gebetsanrede, auch charakteristische Verhaltensweisen sind für eine implizite Christologie aufschlußreich.

2.3.3.1 Indem Jesus Dämonen ausgetrieben und Kranke geheilt hat, trat seine Vollmacht sichtbar in Erscheinung. Beides steht ja nicht nur in Verbindung mit dem gegenwärtigen Anbruch der Gottesherrschaft (Lk 11,20), sondern auch mit seinem Anspruch und seiner Legitimation. Daß er vollmächtig handelt, ist nicht einmal von seinen Gegnern bestritten worden, sie warfen ihm allerdings Komplizenschaft mit Beelzebul vor (Mk 3,22 parr).

2.3.3.2 Nach Mk 2,7 parr und Lk 7,48 hat Jesus Menschen im Namen Gottes Vergebung ihrer Sünden zugesprochen. Nicht zufällig ist dies als Eingriff in Gottes Hoheitsrecht und als Gotteslästerung angeprangert worden (Mk 2,7 parr). Selbst wenn die explizite Form des Vergebungszuspruchs nicht authentisch sein sollte, so ist doch unverkennbar, daß Jesus mit Kranken, Sündern und Ausgestoßenen Gemeinschaft aufgenommen und ihnen damit Sündenvergebung und Zugang zu Gott vermittelt hat.

2.3.3.3 Wer schließlich Menschen um der Gottesherrschaft willen in die Nachfolge ruft und sie an seine Person bindet, muß mehr sein als nur ein Bote und Zeuge der Gottesherrschaft. Er ist der Bringer dieser Gottesherrschaft und stiftet mit seiner Jüngergemeinschaft einen konkreten Bereich, in dem diese Herrschaft Gottes anerkannt wird und gilt.

2.3.3.4 Trotz seiner eschatologischen Botschaft und seiner besonderen Vollmacht stand Jesu Leben unter dem Vorzeichen der Zeitlichkeit und Begrenztheit. Sein irdisches Wirken führte ihn auf den Weg des Leidens und Sterbens. Das schien gegen seinen Auftrag und seine Legitimation zu sprechen. Noch unabhängig von dem Ostergeschehen ist das an die Jünger gerichtete Wort Jesu über das Gewinnen und das Verlieren des Lebens zu beachten, das zweifellos auch Bedeutung für ihn selbst gehabt hat: „Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren, wer aber sein Leben verliert um der Gottesherrschaft willen, der wird es gewinnen“ (so der vermutlich ursprüngliche Text, der später die Fassung erhielt „um des Evangeliums“ bzw. „um meinetwillen“; vgl. mit Mk 8,35 parr und Lk 17,33 die Formulierung in Lk 18,29 par Mk 10,29). Der Tod ist Durchgang zu einem Leben, das nicht den Bedingungen und Grenzen des irdischen Daseins unterliegt.

2.3.4 Insgesamt lassen sich somit deutliche Konturen erkennen, die Aufschluß geben über Jesu Auftrag und Stellung im Zusammenhang mit der anbrechenden Gottesherrschaft. So wenig er selbst direkte Aussagen über sich gemacht hat und so wenig traditionelle Vorstellungen auf ihn ohne weiteres anwendbar waren, bei der Rückfrage nach Jesus lassen sich implizit Anhaltspunkte für eine Christologie erkennen. Indem Jesus Bote der Gottesherrschaft war, ist er zugleich deren Repräsentant gewesen.

2.4 Die Bedeutung des Ostergeschehens

Wie Jesu Leben und Tod zusammengehören, so sind umgekehrt sein Sterben und das Widerfahrnis der Auferweckung nicht zu trennen. Jesu Botschaft und sein Wirken sind nur im Zusammenhang mit seinem Auftrag und seiner Person zu erfassen, und zur Person gehört sein Lebensweg bis hin zu Tod und Auferstehung (vgl. Bd. I § 8). Jeder Versuch, das vorösterliche Wirken Jesu zu verselbständigen und dabei von Jesu Tod und Auferweckung abzusehen, ist angesichts des neutestamentlichen Befundes unsachgemäß und theologisch illegitim. Entscheidende Elemente seiner Geschichte müßten sonst ausgeblendet werden.

2.4.1 Das Offenbarwerden der Gottesherrschaft in Jesu Wirken bedeutete Heil und Leben, nicht im Sinn einer rein diesseitigen Realisierung von Heilserwartungen, sondern als Anbruch kommender Heilsvollendung und einer neuen Wirklichkeit, die in der irdischen Welt aufleuchtet und Gestalt annimmt. Jesu Auferweckung ist im Blick auf seine Person Vorwegnahme definitiver Heilsteilhabe und Vollendung. Aufgrund der Überzeugung, daß Gott Macht über den Tod hat (vgl. nur Ps 16,8–11; Hos 6,2; Jon 2,1), hatte sich die Erwartung der endzeitlichen Auferweckung der Toten in der apokalyptischen Prophetie durchgesetzt (Dan 12,2; Jes 25,8 u.ö.). Unter dieser Voraussetzung wurde das Osterereignis erfaßt, und im Bekenntnis konnte ohne direkten Textbezug zum Ausdruck gebracht werden, daß Jesus auferweckt worden ist „gemäß den Schriften“ (ἐγγήγεραται ... κατὰ τὰς γραφάς, 1 Kor 15,4). Mit seiner Auferweckung ist erfahrbar geworden, daß das von Gott gewährte Leben stärker ist als der Tod. Jesus ist damit nicht nur derjenige gewesen, der die Herrschaft Gottes wirkungsmächtig proklamiert hat, er hat seinerseits auf die Heilsmächtigkeit der Herrschaft Gottes in seinem Leben und Sterben vertraut und hat in seinem Todesgeschick die rettende Kraft der Gottesherrschaft erfahren. Das Leben Jesu ist selbst ein Zeugnis für das endzeitliche Handeln Gottes.

2.4.2 Jesu Auferweckung ist gleichzeitig ein Zeichen für die weitergehende Heilsoffenbarung. Ostern ist Bestätigung für den Anbruch und die Zukunft der Gottesherrschaft. Zudem hat das Auferweckungsgeschehen eine neue und vertiefte Erkenntnis des vorösterlichen Geschehens ermöglicht. Die Proklamation und anbrechende Verwirklichung der Gottesherrschaft und die Offenbarungsfunktion Jesu wurden fortan im Lichte des Ostergeschehens verstanden. Unter den beiden Aspekten der einzigartigen Vollmacht des irdischen Jesus und des österlichen Widerfahrnisses kam es daher zu Explikationen der Funktion und Würde Jesu.

3. Die Entfaltung der Christologie

Die Christologie ist im Urchristentum sukzessiv entfaltet worden. Dabei ging es zunächst um die Adaption und Transformation vorgegebener Erwartungen, was dann ausgebaut wurde. Erst schrittweise sind umfassendere Konzeptionen entstanden, in denen mehrere christologische Aspekte miteinander verbunden wurden.

3.1 Zur Adaption und Transformation vorgegebener Erwartungen

Sprachlich fixierte Traditionen sind von bestimmten Denkstrukturen und Denkvorsetzungen abhängig, und über die Denkstrukturen hinaus spielen konkrete Vorstellungen und Erwartungen eine Rolle. Das gilt schon für Jesus selbst, wenn er das alttestamentlich-frühjüdische Motiv der Gottesherrschaft aufgreift. In analoger Weise sind bei der Ausbildung der Christologie die biblischen Vorgaben grundlegend gewesen. Erst sekundär haben hellenistische Elemente und Denkgewohnheiten diese beeinflusst.

3.1.1 Im Blick auf die Person Jesu war für die Urgemeinde keine traditionelle Auffassung einfach übertragbar. Weder die Messiaserwartung noch die Menschensohnavorstellung oder eine andere Konzeption ließen sich lediglich übernehmen. Wenn sie überhaupt auf Jesus bezogen werden sollten, mußten sie transformiert werden. Es galt, die herkömmlichen Erwartungen so umzuschmelzen, daß sie auf Jesus anwendbar waren, oder anders formuliert: so umzuschmelzen, wie es aufgrund der Geschichte und des Wirkens Jesu notwendig gewesen ist. Dabei setzte eine Wechselwirkung mit der Tradition ein, so daß Jesus im Lichte von Heilbringererwartungen gesehen, diese aber von Person und Geschichte Jesu her neu verstanden wurden. Auf diese Weise vollzog sich gerade in der Christologie eine *Interpretatio Christiana* von erheblichem Umfang.

3.1.2 Erfolgte die Adaption und Transformation alttestamentlicher Traditionen im palästinischen Bereich unter denselben Verstehensvoraussetzung wie Jesu eigene Verkündigung, so kam es im hellenistischen Judenchristentum zu Verschiebungen, die theologisch aufgearbeitet werden mußten. Hier war ja nicht mehr der hebräisch-aramäische Text des Alten Testaments, sondern dessen griechische Übersetzung(en) maßgebend. Gleichwohl war auch in diesem Bereich die alttestamentliche Denkweise in hohem Maße dominant, so daß sich die im aramäisch sprechenden Judenchristentum gewonnene Grundkonzeption der Christologie weiterführen ließ. Im Laufe der Zeit verselbständigte sich der Adaptions-

prozeß bis zu einem gewissen Grad, so daß bei den bereits christianisierten Auffassungen auch Dimensionen erschlossen wurden, die in der vorausgehenden Tradition noch keine Rolle spielten.

3.1.3 Schwieriger wurde die Vermittlung im heidnischen Bereich. Die Verkündigung des Evangeliums machte es hier notwendig, Ausdrucksformen zu finden, die in diesem Bereich verständlich waren und keine Mißverständnisse provozierten. Einzelne Begriffe hatten hier eine andere Bedeutung und einen anderen Sitz im Leben wie etwa die im Kaiserkult übliche Bezeichnung „Kyrios“; dazu kamen Aussageelemente, für die Verstehensvoraussetzungen völlig fehlten, wie das bei dem Hoheitstitel „Menschensohn“ der Fall war, der deshalb alsbald aufgegeben wurde. Dennoch wurde das aus alttestamentlicher Denkweise hervorgegangene christologische Bekenntnis bewußt festgehalten. Hinzu kam die Auseinandersetzung mit heidnischer Heils- und Erlösungserwartung. Bei der Übernahme nichtjüdischer Vorstellungen ist die Urchristenheit sehr behutsam vorgegangen, ohne die Notwendigkeit dieser Aufgabe zu übersehen. Natürlich hing Wesentliches davon ab, daß der Erwartungshorizont heidnischer Menschen aufgenommen und in das sich erfüllende Heilsgeschehen einbezogen werden konnte.

3.1.4 Da sich die christologische Adaption vorgegebener Erwartungen unter Voraussetzung des alttestamentlich-jüdischen Denkens vollzog, sind die christologischen Aussagen des Neuen Testaments relational und funktional konzipiert. Es geht um ein wechselseitiges Verhältnis und um die Übertragung von Aufgaben im Sinn eines stellvertretenden Handelns. Derartiges funktionales Denken ist innerhalb der Christologie des Neuen Testaments grundlegend. Im hellenistischen Bereich war demgegenüber ein ontologisches Denken vorherrschend, das von Wesensbestimmungen ausgeht. Funktionales Denken darf allerdings nicht einfach gegen ein ontologisches Denken ausgespielt werden; denn auch funktionales Denken impliziert eine Ontologie, nur geht es dabei nicht wie bei der griechischen Ontologie um das Sein, sondern um eine Beziehung und ein Handeln. Daß ein von griechischer Ontologie geprägtes Denken sich in nachtestamentlicher Zeit zunehmend durchsetzte, ist hinreichend bekannt. In den neutestamentlichen Schriften sind dazu lediglich erste Ansätze erkennbar. Man muß allerdings die Intention der urchristlichen Autoren und die Rezeptionsfähigkeit der Menschen im hellenistischen Bereich unterscheiden; manche Aussagen, die im Zusammenhang mit der alttestamentlichen Tradition und Denkweise stehen, konnten dort anders verstanden werden, so daß sich in dieser Hinsicht eine gewisse Ambivalenz ergeben hat.

3.2 Christologische Einzelaussagen

Grundlegende Einzelaussagen der Christologie stellen die Hoheitstitel und die Glaubensformeln dar. Die Hoheitstitel haben eine prädikative und akklamatorische, die Glaubensformeln eine explikative Funktion.

3.2.1 Die Hoheitstitel

In die Anfänge der christologischen Traditionsbildung gehören zweifellos die Hoheitstitel. Daher spielen sie in der neutestamentlichen Christologie eine entscheidende Rolle. Im einzelnen verweise ich auf meine frühere, 1995 ergänzte Arbeit über die christologischen Hoheitstitel.

3.2.1.1 Hoheitsaussagen titularen Charakters sind die fast nur in Jesusworte übernommene (Selbst-)Bezeichnung „Menschensohn“ und die in Bekenntnisaussagen begegnenden Prädikationen „Christus“, „Herr“ und „Sohn“ bzw. „Gottessohn“, vereinzelt auch „Davidsson“ und „Retter“. Hinzu kommen zahlreiche Bildmotive wie etwa die Bezeichnungen Jesu als „Arzt“, als „Hirte“ oder als „Weinstock“. Bei aller Eigenständigkeit sind die christologischen Hoheitstitel ohne ihre jeweiligen Voraussetzungen nicht zu verstehen, auch wenn diese in Einzelfällen nicht mit letzter Eindeutigkeit bestimmt werden können. Ebenso kann der titulare Charakter einzelner Würdeprädikate nicht prinzipiell in Abrede gestellt werden.

3.2.1.2 Für die Verwendung von „Menschensohn“ ist ausschlaggebend, daß die Bezeichnung einer himmlischen Gestalt, auf die Jesus selbst in Lk 12,8f Bezug genommen hat, in urchristlicher Tradition auf ihn übertragen wurde. In der Form von Selbstaussagen wurde zum Ausdruck gebracht, daß er als Auferwecker wiederkommen wird und Gott im Gericht vertritt. Das wurde in Beziehung gesetzt zu seinem vollmächtigen irdischen Wirken, bei dem er als Mensch künftige Gerichtsentscheidungen bereits vorwegnimmt und im Namen Gottes Sünden vergibt (vgl. Mk 2,10 parr). Erst in einem weiteren Schritt sind auch sein Leiden, Sterben und Auferstehen in die urchristliche Menschensohnauffassung einbezogen worden (Leidensweissagungen). Die Berücksichtigung der Erhöhungsvorstellung ist erst wesentlich später vereinzelt vorgenommen worden (Lk 22,69; Apg 7,56).

3.2.1.3 Die Prädikation „Herr“ hat ihre früheste christliche Verwendung in dem Gebet „Maranatha“, „unser Herr, komm!“ gefunden (μαράνα θά). Das hat seine Voraussetzung in der irdischen Anrede Jesu mit „Herr“ (רַבִּי), die neben „Rabbi/Meister“ (רַבִּי) gebraucht wurde, und kennzeichnet das Verhältnis der Jünger zu ihrem auferweckten und wiedererwarte-

ten Herrn. Eine neue Dimension erhielt dieser Hoheitstitel, als im Anschluß an Ps 110,1 LXX die Gottesbezeichnung „Kyrios“ auf den zur Rechten Gottes Inthronisierten übertragen wurde. Jetzt ging es um seine Funktion an der Seite Gottes gegenüber der Welt in der Zeit bis zur Parusie.

3.2.1.4 Kompliziert ist der Befund bei „Messias“/„Christus“. Vielfach wird diese Prädikation für jede Art einer Rettergestalt verwendet, was aber dem traditionsgeschichtlichen Befund nicht gerecht wird. Es hilft auch nur bedingt weiter, von einem ganz allgemeinen Motiv der „Salbung“ auszugehen (so *Martin Karrer*). So wenig eindeutig die Messiasbezeichnung in vorchristlicher Zeit verwendet wurde, sie hat unverkennbar dort eine Rolle gespielt, wo es um die Erwartung einer königlichen Gestalt ging (so z.B. in PsSal 17+18, ferner in Qumran, wo der königliche Messias neben einem hohenpriesterlichen Messias steht). Insofern ist es nicht zufällig, daß die Vorstellung vom königlichen Messias auch an Jesus herangetragen wurde und daß er als „König der Juden“ gekreuzigt worden ist (Mk 15,26 parr). Das wurde in die urchristliche Tradition übernommen, obwohl diese Erwartung in Jesu eigener theozentrischer Verkündigung, in der es um die endzeitliche Königsherrschaft Gottes ging, keine Rolle gespielt haben kann. Sie diente jetzt dazu, aufgrund der Verurteilung als messianischer König im besonderen die Bedeutung seines Todes hervorzuheben, wie alte Bekenntnistraditionen erkennen lassen (vgl. 1 Kor 15,3b-5; Lk 24,26). Außerdem wurde die königliche Heilbringererwartung auf den Erhöhten und Wiederkommenden angewandt. Erst in einem letzten Schritt ist dann das irdische Wirken mit einbezogen worden. Für den irdischen Jesus wurde daneben auch die damit in Zusammenhang stehende Bezeichnung „Davidssohn“ gebraucht.

3.2.1.5 Bei der Bezeichnung „Sohn“ bzw. „Gottessohn“ laufen mehrere Traditionslinien zusammen. Was dabei für das Urchristentum auszuschließen ist, ist der Aspekt des göttlichen Wesens. Im alttestamentlichen Sinn gründet Sohnschaft in einem Akt der Erwählung und Adoption. Diese betrifft zunächst die Erwählung des Volkes Israel (Ex 4,22f; Hos 11,1 u.ö.), was sich deutlich in der jüdischen Gebetstradition spiegelt, bei der sich die Anrede „unser Vater“ stets auf das Volk bezieht und der Einzelne innerhalb dieser Glaubensgemeinschaft steht. Hinzu kommt die Annahme und Einsetzung des Königs als „Sohn Gottes“ (2 Sam 7,14). Insofern sind Messianität und Gottessohnschaft seit alter Zeit eng verbunden. Daneben begegnet in nachalttestamentlicher Zeit auch die Bezeichnung des vorbildlich Frommen als Gottessohn (Sap 2,18). Im Urchristentum wurde die Sohnschaft Jesu mit dem Sendungsgedanken verbunden (Gal 4,4; Joh passim) oder mit seinem Geistbesitz (Mk 1,9–11 parr). Sodann ist im Rückgriff auf Jesu Gebetsanrede „Abba“ eine spezi-

fische Vorstellung der Sohnschaft Jesu entwickelt worden, worauf zurückzukommen ist.

3.2.2 Die Glaubensformeln

Während die Hoheitstitel im anerkennenden Akt des Bekenntnisses oder in erzählenden Zusammenhängen als Ausdruck der Würde Jesu eine Rolle spielen, handelt es sich bei den Glaubensformeln um inhaltliche Aussagen über das Offenbarungsgeschehen.

3.2.2.1 Glaubensformeln begegnen in einer relativ stereotypen Form in der urchristlichen Überlieferung. Zentrale und meistzitierte Glaubensformel ist das Zeugnis, „daß Gott Jesus von den Toten auferweckt hat“ bzw. „daß Jesus von Gott auferweckt worden ist“. Daneben gibt es Aussagen über Jesu Sterben aufgrund des göttlichen Ratschlusses und der Feindschaft der Menschen (Mk 8,31 parr; 9,31 parr). Dazu kommen Texte über Jesu Sendung (Mt 10,40) oder seine Wiederkunft (Mk 13,26 parr im Anschluß an Dan 7,13f).

3.2.2.2 Glaubensformeln begegnen vor allem im Zusammenhang mit der Soteriologie. Erwähnt seien hier nur die Sterbeformeln mit Hinweis auf Jesu stellvertretendes Sühneleiden oder die Dahingabeformeln, die zum Ausdruck bringen, daß Jesu Tod um unseretwillen geschehen ist. Darauf ist an anderer Stelle einzugehen (vgl. § 13).

3.3 Frühe Koordinationen christologischer Aussagen

In früher urchristlicher Tradition gibt es Grundformen christologischer Aussagen, in die Hoheitstitel zwar häufig einbezogen sind, die aber einen anderen Ansatz haben. Die meisten von ihnen sind dadurch gekennzeichnet, daß sie zwei zentrale Aspekte einander gegenüberstellen. Das ist vor allem bei den Glaubensformeln und Hymnen festzustellen, läßt sich aber in bestimmten Fällen auch bei der Erzähltradition erkennen.

3.3.1 Ein charakteristisches Modell ist die Zuordnung des irdischen und künftigen Wirkens Jesu. Es begegnet uns in ausgeprägter Form in der Logienquelle in Verbindung mit der Menschensohnchristologie. Das Reden und Handeln Jesu steht im Zeichen der Vollmacht des auf Erden erschienenen Menschensohnes, der bei der endzeitlichen Wiederkunft sein Werk vollenden wird. Dasselbe Modell begegnet in Verbindung mit zusätzlichen Komponenten auch bei Markus und wirkt bei Matthäus und Lukas zumindest noch nach.

3.3.2 In einem anderen Modell wird das Leiden Jesu und seine Auferstehung bzw. sein Eingehen in die göttliche Herrlichkeit gegenübergestellt. Das gilt ebenso für die Passions- und Ostergeschichte wie für die Bekenntnistradition (vgl. 1 Kor 15,3b-5; Lk 24,26). Hierbei ist eine christologische Rezeption der Messiaserwartung deutlich zu erkennen, sofern der gekreuzigte „Christus“ es ist, der von Gott auferweckt und in die himmlische Wirklichkeit aufgenommen worden ist.

3.3.3 Eine weitere Aussageform betrifft das im Alten Testament und Frühjudentum verbreitete Modell von Erniedrigung und Erhöhung, das in urchristlicher Tradition auf Jesu irdisches Dasein und auf seine Erhöhung und Inthronisation bezogen worden ist. Das begegnet in charakteristischer Gestalt in dem Hymnus von Phil 2,6–11 (unter zusätzlicher Berücksichtigung des Präexistenzmotivs).

3.3.4 Das auf Jesu irdisches Wirken bezogene Sendungsmotiv samt der darin gründenden Vollmachauffassung konnte mit dem Motiv des Herabkommens vom Himmel verbunden werden, so daß es zur Gegenüberstellung von himmlischer Existenz und irdischem Wirken kam (so in der johanneischen Tradition). Das Wirken des Präexistenten konnte aber auch dem Handeln des Erhöhten korrelativ zugeordnet werden (vgl. die Grundgestalt des hymnischen Textes Kol 1,15–20).

3.3.5 In der theologischen Reflexion wurden diese Grundmodelle ausgebaut und in größere Zusammenhänge einbezogen. Dabei kam es nicht sofort zu einer Koordination aller Teilaspekte, dies hat sich erst in einem langen Prozeß ergeben. In urchristlicher Zeit ist es immerhin ansatzweise zu einem Gesamtgefüge gekommen.

3.4 Größere christologische Konzeptionen

Für das Bestreben, umfassendere christologische Konzeptionen zu entwickeln, sollen einige Entwürfe berücksichtigt werden, die für das Neue Testament charakteristisch sind; im einzelnen sind dazu die entsprechenden Abschnitte in Bd. I zu vergleichen.

3.4.1 Die Jesusüberlieferung im Lichte der Parusieerwartung

In den synoptischen Evangelien liegt eine Verbindung des Erdenwirkens Jesu mit seinem Tod und seiner Auferstehung sowie mit der Tradition über seine Wiederkunft vor. Beim irdischen Wirken Jesu wurde gleichzei-

tig eine Verbindung von Wortsammlungen und Erzähltraditionen vollzogen. Kennzeichnend dafür ist die Konzeption des Markus.

3.4.1.1 Jesu irdisches mit der Taufe beginnendes Wirken, sein Sterben und Auferstehen sind im Markusevangelium ausgerichtet auf die erwartete Heilsvollendung. Die entscheidenden christologischen Komponenten für den Evangelisten sind die Traditionen von Jesus als „Menschensohn“ und als „Gottessohn“. In der Menschensohn-Konzeption, die bei ihm durch Aussagen über das Leiden und Auferstehen Jesu erweitert ist, ist der christologische Gesamtrahmen gegeben, der das vollmächtige irdische Wirken mit Jesu Tod und Auferstehung und mit seiner Wiederkunft verbindet. Die Aussagen über den Gottessohn stehen vor allem in Verbindung mit dem machtvollen Wirken des Irdischen als des Geiststrägers. Dazu kommen die messianologischen Elemente, die speziell auf das Leiden und Sterben Jesu bezogen sind, wie besonders Mk 8,27–33 erkennen läßt.

3.4.1.2 Die Ausrichtung auf die Heilsvollendung ist nicht nur an der Dominanz der Menschensohnchristologie zu erkennen, sie wird durch spezifisch markinische Elemente unterstrichen. Dazu gehört einerseits die betonte Stellung der eschatologischen Rede in Mk 13 in Relation zu der Rede über den Anbruch der Gottesherrschaft in Mk 4. Die starke Zukunftsorientierung ist in dieser zweiten Rede unverkennbar, auch wenn in Mk 13,10 die der Vollendung vorausgehende weltweite Verkündigung des Evangeliums berücksichtigt ist. Hinzu kommt das für die Gesamtkonzeption des Evangeliums so wichtige Motiv des Messiasgeheimnisses; denn alles, was zu Lebzeiten Jesu und im Anschluß an Ostern geschieht, bleibt verborgen. Auch wenn mit Jesu Tod und Auferweckung die Einsicht in das Geheimnis wächst, dieses kann nur im Glauben erkannt werden, solange es nicht bei der Parusie in seiner umfassenden Bedeutung offenbar wird.

3.4.2 Die Bedeutung der Jesusüberlieferung für die Zeit zwischen Ostern und Parusie

Matthäus und Lukas haben das Markusevangelium mit dessen theologischer Konzeption übernommen. Sie setzen das Verständnis des irdischen Jesus als des geisterfüllten Gottessohnes und des vollmächtigen Menschensohnes, der in den Tod geht, auferweckt wird und wiederkommen wird, voraus. Auch das Geheimnismotiv haben sie beibehalten, es aber weniger grundsätzlich verstanden, und das Offenbarwerden des Heils stärker betont. Der zusätzliche Stoff der Logienquelle und des

jeweiligen Sondergutes ließ sich in die markinische Konzeption relativ leicht integrieren. Gleichwohl haben Matthäus und Lukas christologisch neue Akzente gesetzt.

3.4.2.1 Beide Evangelisten haben, wenn auch in unterschiedlicher Weise, die Erhöhungsvorstellung, die bei Markus nur anklingt, aufgenommen und eingebaut. Das bedeutet, daß die Parusieerwartung nicht mehr dieselbe Dominanz besitzt, wie das bei Markus der Fall ist. Das geschieht allerdings ohne Verkürzung der Zukunftsaussagen, sie werden bei Matthäus sogar ergänzt. Aber hier wie dort rückt die Zwischenzeit zwischen Ostern und Vollendung verstärkt in das Blickfeld. So handelt es sich um eine Erweiterung der vorgegebenen markinischen Konzeption, zugleich aber auch um eine nicht unerhebliche Gewichtsverlagerung.

3.4.2.2 Das Matthäusevangelium mündet nicht ohne Grund ein in das Wort des Auferstandenen, in dem er auf die ihm übertragene universale Macht und seine bleibende Gegenwart hinweist. Korrespondierend damit wird die Jüngergemeinschaft zur Vorausdarstellung der nachösterlichen Gemeinde, und es wird *expressis verbis* von der „Kirche“ (ἐκκλησία) gesprochen, die Jesus erbauen wird (Mt 16,18). Hinzu kommt, daß Matthäus die Lehrfunktion Jesu besonders hervorgehoben hat. Er ist als Gottessohn bleibend der eine Lehrer, den es zu hören gilt (Mt 17,5b; 23,8). Die Verkündigung und Unterweisung, die er zu Lebzeiten gegeben hat, ist weiterzugeben und wird durch seine Gegenwart als Erhöhter in ihrer Gültigkeit je neu aktualisiert (Mt 28,20).

3.4.2.3 Lukas hat der Erhöhungschristologie mit seinem Doppelwerk noch sehr viel mehr Gewicht verliehen. Die gesamte Darstellung seines Evangeliums läuft zu auf die Ereignisse in Jerusalem, bei denen es vor allem um Jesu Auferweckung und Erhöhung geht (Lk 9,51). Mit der Geistverleihung, die weder bei Markus noch bei Matthäus eine entscheidende Rolle spielt, beginnt nach dem Bericht der Apostelgeschichte das nachösterliche Wirken des Erhöhten, und sie motiviert den missionarischen Dienst der Jünger in der Zeit bis zur Parusie (Lk 24,46–49; Apg 1,8). Die Evangeliumsverkündigung hat mit Jesu irdischem Wirken begonnen (Lk 16,16), sie geht in der Gegenwart weiter und führt Menschen in der Glaubensgemeinschaft zusammen. So ist die Zeit des Geistes zugleich die Zeit der Kirche. So wenig die Zukunftsaussagen seines Evangeliums verkürzt werden, ist auf diese Weise bei Lukas noch deutlicher als bei Matthäus die Erhöhungsthematik in den Mittelpunkt gerückt. Lukas hat zudem eine Tradition aufgegriffen, die weniger die rettende Kraft des Todes Jesu, sondern des Auferstehungsgeschehens herausgestellt hat.

3.4.3 Tod und Auferweckung Jesu als Zentrum der Christologie

Überblickt man die christologischen Konzeptionen des Neuen Testaments, so läßt sich feststellen, daß Tod und Auferweckung Jesu überall berücksichtigt, wenn auch unterschiedlich integriert und interpretiert sind. Das gilt ebenso für Paulus und seine Schule wie für die außer-paulinische Briefliteratur, und es gilt in analoger Weise für die synoptischen Evangelien und das Johannesevangelium. Repräsentativ für eine an Tod und Auferweckung Jesu orientierte Christologie ist die paulinische Theologie.

3.4.3.1 Die hohe Bedeutung von Tod und Auferweckung Jesu hängt bei Paulus vor allem mit der Soteriologie zusammen. Im Sterben Jesu ist Heil definitiv begründet (vgl. § 13). Tod und Auferweckung Jesu haben aber auch eine im engeren Sinn christologische Funktion. Der Tod Jesu ist entscheidendes Merkmal des Menschseins und der Niedrigkeit Jesu. Er ist die äußerste Konsequenz seiner Sendung und seines Erdenweges, was im Auferweckungshandeln Gottes sein Korrelat hat.

3.4.3.2 So sehr Tod und Auferweckung Jesu das Zentrum der paulinischen Theologie darstellen, sie stehen hier nicht für sich, sondern sind in eine umfassendere christologische Sicht eingebunden. Sie haben einerseits ihre Voraussetzung in Jesu Präexistenz, weswegen Paulus sowohl die Schöpfungsmittlerschaft als auch das geschichtliche Wirken des Prä-existenten berücksichtigt (1 Kor 8,6; 10,4), andererseits in der Sendung des Sohnes in die Welt (Gal 4,4; Röm 8,3). So wenig Paulus auf das irdische Leben und Wirken Jesu eingeht und nur wenige Herrenworte zitiert, Jesu Menschsein und irdische Existenz sind für ihn wesentlich; unter dieser Voraussetzung besitzt das Sterben am Kreuz seine zentrale Bedeutung. Aber noch in anderer Richtung sind Tod und Auferweckung Jesu in einen größeren Zusammenhang einbezogen; sie haben ihre Konsequenz in seinem Wirken als Erhöhter (Röm 8,34) und als Wiederkommender (Phil 3,20). Daß die *theologia crucis* im Mittelpunkt steht, ist unübersehbar. Jesu Kreuzestod ist entscheidendes Signum seiner Person.

3.4.4 Das Wirken Jesu im Lichte seiner Präexistenz

In der johanneischen Christologie liegt ähnlich wie in den synoptischen Evangelien eine Verbindung des Erdenwirkens Jesu mit Tod und Auferweckung und mit seinem nachösterlichen Wirken vor. Wesentlich erweitert ist diese Konzeption dadurch, daß der Evangelist von der Präexistenz und Menschwerdung ausgeht und verstärkt die Pneumatologie einbezieht.

3.4.4.1 Markus deutet die Geschichte Jesu auf die Zukunft hin, Matthäus und Lukas haben diesen Aspekt beibehalten, aber vor allem die weitergehende Heilsverwirklichung durch den Erhöhten berücksichtigt, Johannes denkt von der Präexistenz her, von der aus Menschwerdung und Erhöhung Jesu sowie die bleibende Gegenwart des Heils im Wirken des Parakleten verstanden werden, wobei die Zukunftserwartung zurücktritt. Was den vierten Evangelisten von den bisher besprochenen Konzeptionen erheblich unterscheidet, ist insofern die „Denkrichtung“. Mit der Präexistenzchristologie ist nicht nur ein weiterer Aspekt der Christologie in die johanneische Konzeption einbezogen worden, sie zieht zugleich eine erhebliche Gewichtsverlagerung nach sich.

3.4.4.2 Mit der Menschwerdung des Logos vollzieht sich die volle Verwirklichung des endzeitlichen Heils, auch wenn dies erst von Ostern her klar erkannt wird und mit Jesu Hingang zum Vater und dem Kommen des Geistes seine universalen Relevanz gewinnt. Daher leuchtet in Jesu Erdenleben auch schon die endzeitliche Herrlichkeit auf (δόξα, vgl. Joh 2,11). Jesus, der als präexistenter Logos seit Uranfang in Gemeinschaft mit dem Vater war, realisiert als Menschgewordener aufgrund und kraft dieser Gemeinschaft sein ihm aufgetragenes Werk. Der Vater, der ihn gesandt hat, wirkt durch ihn und in ihm. Daher besitzt er auf Erden bereits universale ἐξουσία, „Vollmacht“ und „Macht“ (3,35). Das bedeutet nicht nur, daß er dasselbe wie der Vater tut, sondern daß auch Tod und Auferstehung in seine Hand gegeben sind. Er hat die Voll-Macht, sein Leben hinzugeben und es wieder zu ergreifen (10,17f). Die Hingabe steht unter dem Vorzeichen seines totalen Menschseins und seines soteriologischen Auftrags, die Sünde der Welt auf sich zu nehmen, ist aber zugleich die souveräne Bewältigung des Todes und sein Hingang zum Vater.

3.4.4.3 Als der Erhöhte setzt er sein Werk der Heils offenbarung fort, indem er zusammen mit dem Vater den Parakleten sendet, der auf Erden das eschatologische Heil im Zeugnis der Jünger umfassend vergegenwärtigt. Das geschieht noch unter irdischen Bedingungen, die dereinst entfallen werden, bedeutet aber volle Teilhabe am Heil und Einbezogensein in die wechselseitige Gemeinschaft von Vater und Sohn.

3.5 Rückblick auf die christologischen Entwürfe

3.5.1 In den Evangelien und Briefen sind vorliterarische Traditionen aufgenommen und miteinander verbunden worden. Maßgebend war für diese Entwürfe jeweils eine christologische Gesamtkonzeption, in der sich mehrere christologische Modelle vereinigen ließen. Es handelt sich inso-

fern um Bemühungen, eine umfassendere Christologie zu konzipieren. Das gilt auch für die durchaus beachtenswerten Entwürfe des Kolosser- und Epheserbriefs, des 1. Petrusbriefs oder des Hebräerbriefs, in gewisser Weise auch für die Johannesoffenbarung. Diese stehen aber alle unter einem Leitgedanken, der von vornherein eine gewisse Begrenzung der Thematik zur Folge hat.

3.5.2 Die vier besprochenen Entwürfe zeigen im Blick auf die verwendeten christologischen Aspekte durchaus Gemeinsamkeit, so daß die Frage nach der Konvergenz und Integrierbarkeit mit guten Gründen gestellt werden kann. Es darf aber nicht übersehen werden, daß die Einzelaspekte eine sehr unterschiedliche Ausgestaltung und Funktion erhalten haben, weswegen es im Neuen Testament keinen Entwurf gibt, in dem alle Teilaspekte in ihrer jeweiligen Eigenart verbunden sind. Insofern ist es nötig, die christologischen Aspekte in ihrer vielfältigen Ausprägung genauer zu betrachten, bevor die Frage nach der Einheit der neutestamentlichen Christologie erörtert werden kann.

4. Die einzelnen christologischen Aspekte und ihre Entfaltung

Will man die Eigenart der neutestamentlichen Christologie erfassen, müssen die Einzelaspekte in ihren Besonderheiten erörtert werden. Dabei sind alle Teilbereiche zu berücksichtigen, die in der urchristlichen Verkündigung eine Rolle spielten: Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft, Jesu Menschsein und irdisches Wirken, sein Tod, seine Auferstehung und seine Erhöhung sowie seine erwartete Wiederkunft.

4.1 Jesu Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft

Paulus, der Hebräerbrief, der 1. Petrusbrief, die Johannesoffenbarung und das Johannesevangelium samt den Johannesbriefen setzen die Präexistenzvorstellung voraus. Demgegenüber gibt es andere neutestamentliche Schriften, in denen sie fehlt; das gilt für die Synoptiker, die Apostelgeschichte und den Jakobusbrief, ferner für den Judas- und den 2. Petrusbrief.

4.1.1 Das Fehlen von Präexistenzaussagen in neutestamentlichen Texten

Es ist ein eigenartiger Befund, daß Präexistenzaussagen in sehr alten Überlieferungen begegnen, wie das Bekenntnis in 1 Kor 8,6 oder der

Anfang des Hymnus in Phil 2,6 zeigen, daß es daneben aber eindeutig jüngere urchristliche Texte gibt, bei denen die Präexistenz Jesu nicht berücksichtigt ist. Hier ist noch ein älteres Stadium der christologischen Bekenntnisbildung festgehalten, bei dem die Herkunft Jesu in anderer Weise bestimmt wurde.

4.1.1.1 Sieht man von dem in christologischer Hinsicht wenig ergiebigen Jakobusbrief ab, in dem nur kurz der erhöhte „Herr der Herrlichkeit“ und die „Parusie des Herrn“ berücksichtigt sind (2,1; 5,7), so fällt der Verzicht auf jede Art von Vorgeschichte Jesu im Markusevangelium auf. Dort wird die Frage nach Jesu Auftrag und Vollmacht mit seiner Taufe und der darin gründenden Geisträgerschaft beantwortet. Die Funktion Jesu als des Bringers der Gottesherrschaft wird damit auf die vom Himmel herabkommende Kraft des Heiligen Geistes zurückgeführt.

4.1.1.2 Trotz der Rezeption von Vorgeschichten fehlt auch im Matthäus- und im Lukasevangelium das Präexistenzmotiv. Zwar ist hier im Zusammenhang mit der Frage nach der Herkunft Jesu die Auffassung von der wunderbaren Geburt berücksichtigt, doch ist diese von einer Präexistenzauffassung klar unterschieden.

4.1.1.3 In der Apostelgeschichte wird weder auf die Präexistenz noch auf die Jungfrauengeburt Bezug genommen, hier begegnet eine christologische Konzeption, die weitgehend der markinischen entspricht. In Apg 2,22f wird im Blick auf den „Mann Jesus, den Nazarener“ von dem „Willensbeschluß und der Vorsehung Gottes“ gesprochen (ὄρισμένη βουλή καὶ πρόγνωσις τοῦ θεοῦ), wonach sich Jesu Leben vollzog. Jesu Wirken zeichnet sich dadurch aus, daß es umfassend in Gottes Heilsplan begründet ist.

4.1.2 Implizite Präexistenzaussagen

Einen Übergang zur Präexistenzvorstellung stellen die Auffassungen von einem Kommen aus dem Himmel und von dem Erscheinen des bisher verborgenen Heilsgeheimnisses dar.

4.1.2.1 Sendungsaussagen haben ursprünglich nichts mit einem Kommen vom Himmel zu tun, sondern beschränken sich auf Beauftragung und Legitimation (vgl. Joh 1,6 über Johannes den Täufer). Sie sind aber frühzeitig im Sinn des Herabkommens vom Himmel verstanden worden. Das ist besonders beim Vergleich der vorpaulinischen Bekenntnisformel von Gal 4,4f (sie wurde von Paulus ergänzt durch γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἕνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἔξαγοράσῃ) und der paulinischen Nachbildung dieser Tradition in Röm 8,3f zu erkennen: Während in Gal 4,4f die

Präexistenzvorstellung ursprünglich keine Rolle spielte, ist der von Paulus selbst formulierte Text Röm 8,3f nur im Zusammenhang mit einer Präexistenzchristologie zu verstehen. Dasselbe gilt für das Johannesevangelium, in dem die Sendungsaussagen unmißverständlich im Sinn eines Kommens vom Himmel her interpretiert worden sind. Die Wendungen vom „Senden in die Welt“ (ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον, Joh 3,17; 10,36; 1 Joh 4,9) und vom „Herabsteigen aus dem Himmel“ (καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, so 3,13–17; 6,33.38f.42–44) sind hier miteinander verbunden, und beide verweisen auf Jesu Präexistenz.

4.1.2.2 Das Kommen des Heils in der Person Jesu Christi ist in anderer Weise auch mit dem bereits früher besprochenen „Revelationsschema“ zum Ausdruck gebracht (vgl. § 6). Hier wird von dem einst verborgenen und jetzt in der Gestalt Jesu offenbar gewordenen „Geheimnis“ gesprochen. Schon Paulus hat diese formelhafte Wendung gekannt und verwendet (1 Kor 2,7f), vor allem hat sie in der deuteropaulinischen Tradition großes Gewicht erhalten (Kol 1,26f; Eph 3,9f und die nachträglich zum Römerbrief hinzugefügte Doxologie Röm 16,25–27). Entsprechendes gilt für Texte, die dasselbe Modell voraussetzen, obwohl eine Aussage über das offenbar werdende „Geheimnis“ fehlt; stattdessen wird von der „Epiphanie“, der irdischen „Erscheinung“ Jesu gesprochen. So ist in 2 Tim 1,9b.10a von der gegenwärtigen Offenbarung „durch das Erscheinen unseres Retters Jesus Christus“ (διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ) die Rede (sonst wird in den Pastoralbriefen der Epiphaniebegriff allerdings auf die Parusie bezogen, vgl. 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13). Auch das Verbum „erscheinen“ (φανερωθῆναι) kann in diesem Sinn für das Kommen Jesu Christi verwendet werden (vgl. 1 Tim 3,16a).

4.1.3 Explizite Aussagen über Jesu Präexistenz

Präexistenzaussagen begegnen, wie bereits erwähnt, schon sehr früh in urchristlicher Tradition, vor allem in bekenntnisartigen und hymnischen Texten. Sie sind bisweilen, aber nicht durchgängig mit dem Motiv der Schöpfungsmittlerschaft verbunden (vgl. 4.1.5).

4.1.3.1 Zunächst gibt es eine Reihe von Aussagen, die die vorzeitliche Existenz des Offenbarers und seine Zugehörigkeit zur himmlischen Welt seinem irdischen Dasein gegenüberstellen. Das geschieht in Phil 2,6a mit der Wendung „welcher in göttlicher Gestalt war“ (ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων), was besagt, daß der Präexistente dem göttlichen Bereich angehörte, dann aber nach V.7a die „Gestalt eines Knechtes annahm“ (μορφὴν

δούλου λαβών). Der schwer übersetzbare Begriff *μορφή* bezeichnet dabei die Partizipation an der göttlichen bzw. an der menschlichen Wirklichkeit. 2 Kor 8,9 stellt dem ehemaligen „Reichsein“ das „Armgewordensein Jesu Christi“ gegenüber (*ἐπτώχευσεν πλούσιος ὢν*). Ganz ähnlich wird in 1 Petr 1,20 das „Auserwähltsein vor Erschaffung der Welt“ seinem „Erscheinen am Ende der Zeiten“ gegenübergestellt (*προεγνωσμένον μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων*). Dabei ist das Auserwähltsein hier nicht nur im Sinn einer Vorherbestimmung im Ratschluß Gottes verstanden, sondern im Sinn vorzeitlicher himmlischer Existenz. In 1 Kor 2,8, wonach die Dämonen das verborgene Offenbarungsgeheimnis nicht erkannt haben, weil sie Jesus sonst nicht gekreuzigt hätten, ist das Präexistenzmotiv zumindest vorausgesetzt. Entsprechend ist in 1 Kor 8,6 mit dem Hinweis auf Schöpfungsmittlerschaft der Präexistenzgedanke eingeschlossen.

4.1.3.2 Eine zweite Gruppe von Aussagen versucht genauere Aussagen über das Verhältnis des Präexistenten zu Gott zu machen. Das geschieht in Phil 2,6b mit dem Hinweis darauf, daß die Zugehörigkeit zur göttlichen Wirklichkeit ihn „nicht danach streben ließ, Gott gleich zu sein“ (*οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγῆσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*). Die Gottgleichheit war für ihn kein erstrebenswertes Gut, die Unterschiedenheit des Präexistenten gegenüber Gott ist von entscheidender Bedeutung. Dasselbe gilt für Kol 1,15a, wo der Präexistente als „Bild des unsichtbaren Gottes“ (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*) bezeichnet ist. Im „Bild“ ist der unsichtbare Gott selbst präsent, aber gleichwohl davon unterschieden. Schließlich ist in diesem Zusammenhang Hebr 1,3a zu berücksichtigen, wo es über das Verhältnis des Präexistenten zu Gott heißt: „welcher der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Gepräge seines Wesens ist“ (*ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*). Das ist eine Aussage, die in Zusammenhang mit dem Motiv der Schöpfungsmittlerschaft in V.2b steht, demzufolge auch auf den Präexistenten zu beziehen ist. In ihm, der an Gottes Gottheit partizipiert, strahlt Gottes Herrlichkeit und Wirklichkeit auf.

4.1.3.3 Eine dritte Gruppe der Präexistenzaussagen bezieht sich auf das Verhältnis zur Welt. In Kol 1,15b wird der Präexistente „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ (*πρωτότοκος πάσης κτίσεως*) genannt. Das ist nicht im Sinn des Ersten unter allen Geschöpfen gemeint, es geht vielmehr um das Erstgeborene „vor aller Schöpfung“, wie aus der Wendung in V.17a eindeutig hervorgeht: „und er ist vor allem (Geschaffenen)“ (*καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων*). In gleicher Weise ist in Eph 1,3f vom Präexistenten die Rede, mit dem zusammen die Glaubenden bereits „vor Erschaffung der Welt“ (*πρὸ καταβολῆς κόσμου*) erwähnt sind. Formel-

haft ist das sodann in Offb 3,14c zum Ausdruck gebracht, wo der Erhöhte als „Anfang der Schöpfung Gottes“ (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ) bezeichnet wird. Hier dürfte ἀρχή ebenfalls nicht im zeitlichen Sinn, sondern in der Bedeutung des Ursprungs und der Voraussetzung der Schöpfung gemeint sein. Zwar ist wie in Kol 1,15b rein grammatikalisch die Deutung möglich, daß es sich um den Anfang des Geschaffenen, also den Erstling der Kreaturen handeln könnte, aber das wird durch den Kontext ausgeschlossen; denn in Offb 1,17; 22,13 werden die Gottesprädikationen „Der Erste und der Letzte“ (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος) bzw. „Das Alpha und das Omega“ (τὸ ἀλφα καὶ τὸ ὦ) als Allmachtsaussagen auf Christus übertragen.

4.1.3.4 Überblickt man diese Einzelaussagen, so zeigt sich, daß in zahlreichen Schriften des Neuen Testaments die explizite Präexistenzvorstellung eine Rolle spielt. Sie ist frühzeitig ausgebildet worden und hat sich in breitem Umfang durchgesetzt. Im Neuen Testament ist die ewige Präexistenz Jesu Christi jedenfalls klar bezeugt.

4.1.4 Die johanneische Präexistenzchristologie

Präexistenzaussagen haben im Johannesevangelium und den johanneischen Briefen eine zentrale Bedeutung für die christologische Gesamtkonzeption, obwohl sie zahlenmäßig nicht einmal sehr häufig sind.

4.1.4.1 Eine besondere Funktion hat im Zusammenhang mit Jesu Präexistenz und Menschwerdung die Prädikation „das Wort“ (ὁ λόγος, Joh 1,1.14). Es ist hier nicht auf die verzweigte Vorgeschichte des Begriffs und dessen Bedeutungsvielfalt einzugehen (vgl. Bd. I § 34). Zu berücksichtigen sind im Blick auf Joh 1,1.14 hier nur die Verwendung von „das Wort Gottes“ (ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ) in Offb 19,13 für den Wiederkommenden und die Bezeichnung „das Wort des Lebens“ (ὁ λόγος τῆς ζωῆς) in 1 Joh 1,1 für die Verkündigung dessen, der als konkreter Mensch gehört, geschaut und betastet werden konnte. An allen drei Stellen geht es um die Verwendung des Wortbegriffs für den Offenbarer. Was Joh 1,1.14 besonders auszeichnet, ist der absolute Gebrauch von „der Logos“. Das Wort Gottes, das handelt und wirkt, ist mit der Person Jesu identifiziert, und das gilt in gleicher Weise für den Präexistenten wie für den Menschgewordenen.

4.1.4.2 Bei den Aussagen über die vorzeitliche Existenz stoßen wir in Joh 1,1a auf eine mit Kol 1,15b und Offb 3,14c verwandte Angabe: „Im Anfang war das Wort“ (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος), die sich ebenfalls auf den Uranfang bezieht, den Ursprung, der allem Geschaffenen vorausgeht.

Damit verbunden ist in Joh 1,1b der Hinweis auf das „Sein bei Gott“ (εἶναι πρὸς τὸν θεόν). Der präexistente Logos wird damit unmißverständlich von Gott selbst unterschieden. Nicht zufällig wird das in V.2 ausdrücklich wiederholt. Von daher ist die dazwischenstehende Wendung in V.1c zu verstehen: „und Gott/göttlich war der Logos“ (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος). Dieser Satzteil ist wegen des artikellosen θεός schwer wiederzugeben; in jedem Fall ist ὁ λόγος Subjekt und θεός Prädikatsnomen. Aber sowohl die Übersetzung „der Logos war Gott“ als auch „Gott war der Logos“ trifft nur unzureichend das hier Gemeinte, umgekehrt ist „göttlich war der Logos“ unpräzise. Es geht um die Partizipation an Gottes Gottheit und die Repräsentation und Stellvertretung Gottes, ohne daß der Logos mit Gott selbst identisch ist. Andererseits gehört er nicht so dem göttlichen Bereich an, wie das für die Engel gilt. Die unmittelbare Zugehörigkeit zu Gott ist bei aller Unterschiedenheit ausschlaggebend. Die besondere Stellung neben Gott geht ebenso aus Joh 1,18 hervor: „Der einzige, Gott, der am Schoße des Vaters ist, jener hat uns Kunde gebracht“ (μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο). Als der Präexistente, der unmittelbar beim Vater ist, ist er der einzige, der Gott vertreten und Kunde bringen kann. So kann es dann in Joh 12,45; 14,9 heißen, daß, wer Jesus (im Glauben) gesehen hat, auch den Vater gesehen hat, weil nach 14,10 Jesus „im Vater“ und der Vater „in ihm“ ist (vgl. 10,30).

4.1.4.3 Jesu gesamtes irdisches Wirken steht unter dem Vorzeichen der Menschwerdung des präexistenten Logos (zu 1,14 vgl. 4.2.3). Die häufigen Sendungsaussagen sind, wie bereits erwähnt, verbunden mit dem Kommen bzw. dem Herabsteigen vom Himmel. Besondere Bedeutung haben schließlich die Aussagen in Joh 17. Im Eingangsabschnitt seines Gebets bittet Jesus in 17,5: „Und jetzt verherrliche du mich, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war“ (καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῶ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί). Er bittet um die Wiedererlangung der Existenzweise, die er als Präexistenter beim Vater bereits hatte. Entsprechend ist dann in 17,24 von der Herrlichkeit die Rede, die der Vater ihm gegeben hat, weil er ihn vor Erschaffung der Welt bereits geliebt hat, und Jesus bittet nun für die Seinen, daß sie dereinst diese unverborgene Herrlichkeit erblicken können.

4.1.4.4 Im 1. Johannesbrief wird der Logos-Begriff in der Genitivverbindung „Wort des Lebens“ (λόγος τῆς ζωῆς, 1,1c) im Blick auf die Verkündigung verwendet, in der dieses lebensschaffende Wort präsent ist. Dabei ist ausdrücklich auf die übrigen Aussagen in Joh 1,1–4 Bezug genommen, wo der Präexistente mit dem „Leben“ identifiziert ist, wes-

wegen es in 1 Joh 1,2b heißt: „wir verkündigen euch das ewige Leben, welches bei dem Vater war und uns erschienen ist“ (ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν). Damit korrespondiert die Aussage in 1 Joh 4,9 über das Offenbarwerden der Liebe Gottes, die darin besteht, „daß Gott seinen Sohn, den einzigen, in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben“ (ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι’ αὐτοῦ). Insofern stehen auch die Aussagen über das „Gekommensein ins Fleisch“ und das wahre Menschsein Jesu in 1 Joh 4,2 und 2 Joh 7 (vgl. 2,23) in eindeutigen Zusammenhang mit der Präexistenz Jesu.

4.1.5 Die Schöpfungsmittlerschaft

Aussagen über die Schöpfungsmittlerschaft des Präexistenten tauchen in Verbindung mit den bisher besprochenen Texten auf, begegnen aber auch unabhängig davon, wobei natürlich die Präexistenz vorausgesetzt ist.

4.1.5.1 Die Aussage Joh 1,1f über die Präexistenz des Logos wird in V.3 fortgesetzt mit dem Hinweis auf seine Schöpfungsmittlerschaft: „alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist nichts geworden, was geworden ist“ (πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν). Damit ist die Totalität des Schöpferhandelns des Logos zum Ausdruck gebracht, weswegen in 1,10b von der Erschaffung der „Welt“ gesprochen wird (καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο). Die Schöpfertätigkeit ist hier in vollem Umfang vom Logos übernommen.

4.1.5.2 In entsprechender Weise ist das Schöpferhandeln in der ersten Strophe des Hymnus Kol 1,15f auf den Präexistenten als „Bild des unsichtbaren Gottes“ übertragen. So heißt es in Kol 1,16a: „denn in ihm wurde das All geschaffen“ (ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα). In V.16b-e wird dann beschrieben, was zu diesem von ihm geschaffenen „All“ (τὰ πάντα) dazugehört, wobei neben der unsichtbaren und der sichtbaren Wirklichkeit auch die überirdischen Mächte erwähnt werden (vgl. Phil 2,10); abgeschlossen wird das in V.16fin mit der Wendung: „das All ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen worden“ (τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν ἐκτισται). Die drei Präpositionalwendungen (ἐν αὐτῷ, δι’ αὐτοῦ, εἰς αὐτόν), die den Text kennzeichnen, haben eine Entsprechung in der zweiten Strophe 1,18b–20 (V.17.18a ist eine Zwischenstrophe, vgl. Bd. I § 21).

4.1.5.3 Auch der Eingang des Hebräerbriefs enthält eine Aussage über die Schöpfungsmittlerschaft. Sie ist in Hebr 1,2c überraschenderweise der Kennzeichnung des Präexistenten in 1,3 vorangestellt: „durch welchen

die Äonen geschaffen wurden“ (δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας). Aber in 1,1–4 liegt ohnehin ein Gefüge vor, in dem verschiedene christologische Motive in ungewohnter Folge aneinandergereiht sind. Jedenfalls sind Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes hier wichtige Themen.

4.1.5.4 Eine Aussage über die Schöpfungsmittlerschaft kann auch unabhängig von der ausdrücklichen Erwähnung der Präexistenz auftauchen, so in der Bekenntnisaussage 1 Kor 8,6. Hier ist das Bekenntnis zu dem einen Gott mit dem Bekenntnis zu dem einen Herrn Jesus Christus verbunden. Dabei ist von Gott ausgesagt: „aus dem alles ist und wir zu ihm hin“ (ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν). Demgegenüber heißt es von Jesus Christus: „durch den alles ist und wir durch ihn“ (δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ). Es wird also zwischen Gott als Ursprung und Ziel und Christus als Schöpfungsmittler und Retter unterschieden. Jedenfalls ist „durch ihn“ die gesamte Schöpfung entstanden.

4.1.5.5 Handelt es sich in den bisher besprochenen Texten um den anfänglichen Schöpfungsakt, so wird an zwei weiteren Stellen ausgesagt, daß die vom Präexistenten geschaffene Wirklichkeit auch in ihm ihren Bestand hat. In der Zwischenstrophe des Hymnus Kol 1,15–20 heißt es in V.17b: „und das All hat in ihm seinen Bestand“ (καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν). Entsprechend wird in Hebr 1,3b gesagt: „und er trägt das All durch das Wort seiner Macht“ (φέρειν τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ). Sein machtvolles Wort hat die Schöpfung nicht nur hervorgebracht, es erhält sie auch. Dabei geht es nicht nur um die Erschaffung der Welt, sondern um das fortdauernde Schöpfungshandeln im Sinn einer *creatio continua*.

4.1.6 Das geschichtliche Handeln des Präexistenten

Mit der Schöpfungsmittlerschaft und dem die Schöpfung erhaltenden Wirken des Präexistenten korrespondiert sein geschichtliches Handeln. Dafür haben wir nicht sehr viele Belege, aber die Art, wie diese Aussagen in Texten aufgenommen sind, zeigt, daß es sich um eine durchaus bekannte Thematik handelt.

4.1.6.1 Im Rahmen der typologischen Aussagen 1 Kor 10,1–4 über den Durchzug durch das Rote Meer und über die Mannaspeisung und Felsen-tränkung begegnet als abschließende Formulierung in V.4b.c: „denn sie tranken aus dem nachfolgenden geistlichen Felsen, der Fels aber war Christus (ἐβιβον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθοῦσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός). Die Vorstellung vom „nachfolgenden Felsen“ ent-

stammt der jüdischen Tradition. Daß es sich um einen „pneumatischen“, d.h. geistspendenden Felsen handelt, ist demgegenüber neu. Dieses Motiv wird dadurch eingeführt, daß der Fels allegorisierend mit Christus identifiziert ist. Es geht um das verborgene Handeln des Präexistenten in Israel, dem das Offenbarungshandeln Jesu entspricht, hier bezogen auf Taufe und Herrenmahl.

4.1.6.2 Ganz ähnlich setzt der Text von Joh 12,(37–40)41 voraus, daß die „Herrlichkeit“ (δόξα) des Präexistenten dem Propheten Jesaja erkennbar geworden ist. Angesichts des Unglaubens Israels gegenüber Jesus werden zwei alttestamentliche Zitate aufgenommen, zuerst Jes 53,1: „Herr, wer hat unserer Botschaft geglaubt?“, dann aus der Berufungsgeschichte des Jesaja die Worte vom Verhärten der Herzen Jes 6,9f; und danach heißt es: „Das sagte Jesaja, weil er seine (sc. Jesu) Herrlichkeit geschaut hatte; und er (Jesaja) redete über ihn (Jesus)“ (ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ). Die Tempelvision Jesajas wird also nicht auf Gott, sondern auf den Präexistenten bezogen; er ist es, der den Propheten berufen und ihn beauftragt hat, über die zukünftige Geschichte Jesu zu reden.

4.1.6.3 Verwandt damit ist 1 Petr 1,10f, wo von den Propheten gesprochen ist, die nach dem Heil gesucht haben, ohne es ihrerseits schon zu erlangen. Sie haben stattdessen geforscht, „auf welche und was für eine Zeit der Geist Christi hindeute, der in ihnen war und im voraus die Leiden Christi und die darauf folgende Herrlichkeit im voraus bezeugte“ (εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρούμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας). Anstelle des Präexistenten selbst ist es der Geist des präexistenten Christus, der hier am Werke gewesen ist.

4.1.6.4 Im Blick auf sein Verhältnis zu Jesus wird in Joh 1,15.30 von Johannes dem Täufer gesagt: „Der nach mir Kommende ist vor mir gewesen; denn er war eher als ich“ (ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν). Es handelt sich um das redaktionell umformulierte Wort aus Mk 1,7 parr über den nach ihm Kommenden, angesichts dessen er nicht einmal wert ist, die Schuhriemen zu lösen (die Schuhe zu tragen). Ganz wörtlich ist Joh 1,15.30 zu übersetzen: „Der nach mir Kommende ist vor mir geworden; denn er war Erster vor mir“. Das gesamte Wirken Johannes des Täufers steht damit unter dem Vorzeichen des Präexistenten.

4.1.6.5 Die eigentümlichste Aussage, die in diesen Zusammenhang gehört, findet sich am Ende der Rede Jesu über die Abrahamskindschaft und die Teufelskindschaft in Joh 8,(30–55)56–58: „Abraham, euer Vater, jubelte, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich. Da

sprachen die Juden zu ihm: Du bist noch nicht 50 Jahre alt und hast Abraham gesehen? Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ehe Abraham (geboren) wurde, bin ich“ (...πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμι). Bei dem Jubel Abrahams ist entweder an eine visionäre Schau gedacht oder – wie in der Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus, Lk 16,23–31 – an dessen Aufnahme und Aufenthalt im Paradies. Entscheidend ist, daß Jesu Präexistenz die Geschichte übergreift.

4.1.7 Die Dimensionen der Präexistenzvorstellung

Die Übersicht über die verschiedenen Aspekte der Präexistenzaussagen des Neuen Testaments hat einerseits erkennen lassen, wie nuancenreich bereits in urchristlicher Zeit die Präexistenz-Christologie ist, und andererseits, wie häufig sie in den neutestamentlichen Schriften berücksichtigt wird.

4.1.7.1 Präexistenzauffassungen gab es schon in alttestamentlich-jüdischer Tradition, vor allem in der Apokalyptik und der Weisheit. Offensichtlich war Prov 8,22–31 und die davon abhängige vorchristliche Tradition, wonach die Weisheit bereits bei der Schöpfung anwesend war, das Denkmodell, das bei der Ausbildung der Aussagen über die Präexistenz Jesu wirksam wurde. Es ging ja darum, die Voraussetzungen zu erfassen für Jesu Auftrag zur Proklamation und beginnenden Verwirklichung der Gottesherrschaft. Daß Jesu irdisches Dasein und Wirken seinen Ursprung und seine Legitimation im Willen Gottes hat, gehörte zum ursprünglichen christologischen Zeugnis. Damit haben sich dann Aussagen verbunden, daß Jesus nicht nur von Urzeiten an im Willen Gottes präsent war, sondern im göttlichen Bereich bereits existierte.

4.1.7.2 Entscheidend dafür war, daß die Voraussetzungen für die unlösbare Zusammengehörigkeit der Person Jesu mit dem in seiner irdischen Geschichte sich realisierenden Offenbarungsgeschehen nur in Gott selbst und Gottes Wirklichkeit liegen können. Wenn von Jesu Erdenwirken eine uneingeschränkte Einheit mit dem Vater ausgesagt wird, wenn im Blick auf Ostern seine Partizipation an Gottes Wirklichkeit und Herrlichkeit eine entscheidende Rolle spielt und wenn der Auferweckte und Erhöhte vom Himmel her seine lebendige Gegenwart erweist, dann kann auch seine Menschwerdung nicht ohne Vorgeschichte bei Gott und in Gott gewesen sein. Es muß schon von Uranfang an ein besonderes Verhältnis zu Gott bestanden haben. Da es um das Heil für die ganze Welt geht, das Jesus offenbart und realisiert, kann auch die bisherige Weltwirklichkeit nicht ohne Beziehung zu dem sein, der Erlösung schafft, was

in der Schöpfungsmittlerschaft seinen Ausdruck fand. Und weil es eine Vorgeschichte des Heils in Israel gibt, steht auch diese von Anfang an in Relation zur Person Jesu Christi und seinem künftigen Heilshandeln. In diesem Sinn wird der vorzeitliche Ursprung Jesu und seine Teilhabe an Gottes Wirklichkeit bezeugt. Verständlich sind die Präexistenzaussagen allerdings nur dort, wo die Christologie als ein Modus der Theologie angesehen wird und insofern alle Aussagen über Gott eo ipso in bestimmter Weise auch Aussagen über Jesus Christus sind.

4.1.7.3 Die Wirklichkeit des Heils kann nur im Glauben und im Nachdenken über den Glauben erfaßt werden. Bei der Präexistenz Jesu handelt es sich um die Aussage über eine Glaubenserkenntnis, die ihrerseits aufgrund des konkreten Offenbarungsgeschehens gewonnen worden ist, aber zugleich dessen weitere Dimensionen zu erfassen sucht. Da alles, was mit dem Heil zusammenhängt, auf einer erfahrenen Wirklichkeit beruht, ist die Präexistenzaussage nicht ein Theologumenon spekulativen Charakters, sie impliziert vielmehr einen Realitätsbezug. Es geht um die wahre und bleibende Wirklichkeit, die der vergänglichen Wirklichkeit des Geschaffenen, der Welt, gegenübersteht. Gleichwohl ist das Bekenntnis zu Jesu Präexistenz eine Grenzaussage, bei der es um das Geheimnis der Herkunft Jesu aus Gottes Wirklichkeit geht.

4.2 Jesu Menschwerdung

Jesu Menschsein wird in der urchristlichen Tradition durchweg vorausgesetzt, aber nur in wenigen Texten wird die Menschwerdung thematisiert.

4.2.1 Jesu natürliche Geburt

4.2.1.1 In einer ganz allgemeinen Weise wird die Menschwerdung Jesu als „Geborenssein aus einer Frau“ (γενόμενος ἐκ γυναικός) in dem bekenntnisartigen Text Gal 4,4f gekennzeichnet. Dasselbe gilt für die formelhafte Aussage in Röm 1,3b.4a, wo dem „Geborenssein aus dem Samen Davids“ (γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ) die himmlische Inthronisation als Gottessohn gegenübergestellt ist.

4.2.1.2 Eine menschliche Geburt ist auch dort vorausgesetzt, wo Jesus den Geist bei seiner Taufe empfängt, wie das im Markusevangelium dargestellt wird. Ebenso wird die natürliche Geburt in allen Texten vorausgesetzt, wo es um Jesu konkretes Menschsein geht; so bei der Aussage

Apg 2,22b: „Jesus, der Nazarener, ein von Gott ausgewiesener Mann“ (Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ἀνὴρ ἀποδοδειγμένος ἀπὸ τοῦ θεοῦ), oder in Mk 6,3 par, wo von seinen leiblichen Geschwistern die Rede ist.

4.2.2 Jesu wunderbare Geburt

4.2.2.1 Eine andere Tradition begegnet in den Vorgeschichten des Matthäus- und Lukasevangelium. Das in der Septuagintafassung von Jes 7,14 vorgegebene Motiv der jungfräulichen Empfängnis und Geburt bringt zum Ausdruck, daß Jesu Menschsein von der Zeugung an mit Gottes Wirken zu tun hat. Daß es sich dabei um die narrative Entfaltung einer Glaubensaussage handelt, zeigt sich allein schon daran, daß das Motiv der jungfräulichen Geburt in Joh 1,13 auf jeden Glaubenden übertragen werden konnte, wobei eine natürliche Geburt selbstverständlich vorausgesetzt ist; an dieser Stelle geht es um alle, die „nicht aus Blut noch aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren sind“ (οὐ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν, vgl. 1 Joh 2,29; 3,9; 4,7b). Analog ist Jesu menschliche Geburt bei diesem Motiv nicht ausgeschlossen.

4.2.2.2 In der Vorgeschichte des Matthäusevangeliums verbindet sich das Motiv der jungfräulichen Geburt mit der Verheißungstradition seit Abraham und der Herkunft aus den Nachkommen Davids (Mt 1,1–18) sowie mit dem Motiv der universalen Heilsbedeutung des Neugeborenen (2,1–12) und einer Mosetypologie im Blick auf Ereignisse der Kindheit Jesu (2,13–23). Die Geburt aus einer Jungfrau wird Josef in einer Traumoffenbarung kundgegeben (1,18–25), bei der er aufgefordert wird, die schwangere Maria als seine Ehefrau zu sich zu nehmen; „denn das in ihr Gezeugte ist vom Heiligen Geist“ (τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἔστιν ἁγίου, 1,20c; vgl. 1,18c). Damit geht die Verheißung von Jes 7,14 LXX in Erfüllung (zitiert in 1,22f), und das von Maria geborene Kind wird „sein Volk von ihren Sünden retten“ (αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, 1,21b). Der wunderbar Geborene ist der verheißene „König der Juden“ (2,2) und berufener „Sohn Gottes“ (2,15, Zitat aus Hos 11,1). Mit der Zeugung durch den Geist und der jungfräulichen Geburt verbindet sich hier messianische Tradition.

4.2.2.3 In der lukanischen Vorgeschichte wird neben der Geburt Jesu auch über die Geburt Johannes des Täufers berichtet. Wird der Mutter des Johannes in hohem Alter noch eine natürliche Schwangerschaft zuteil (1,5–25.57–80), so handelt es sich nach diesem Text bei der Mutter Jesu

um eine außergewöhnliche Form der Empfängnis (1,26–38.39–56). Auf Jes 7,14 LXX wird hier nicht ausdrücklich Bezug genommen, aber diese Aussage steht zweifellos im Hintergrund. Die Verheißung der Geburt Jesu durch einen Engel (1,26–35) korrespondiert mit der Geburtsgeschichte (2,1–20), und diese ist verbunden mit der Darbringung Jesu im Tempel und den Segensworten des Simeon und der Hanna (2,21–40) sowie der Erzählung von der Weisheit des zwölfjährigen Jesus (2,41–52). Während die Geburtsgeschichte in der Botschaft des Engels kulminiert, der die Bedeutung des in Betlehem zur Welt gekommenen Kindes als „Retter“ (σωτήρ) verkündigt (2,9–14; vgl. Mt 1,21), ohne daß an dieser Stelle eine besondere Auszeichnung der Mutter berücksichtigt wird, geht es in der Verheißung des Engels an Maria neben der künftigen Stellung des von ihr geborenen Kindes (1,30–33) um eine jungfräuliche Empfängnis (1,34f). Maria, die „keinen Mann kennt“ (ἄνδρα οὐ γινώσκω), erhält die Ankündigung: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten, darum wird das geborene Heilige Sohn Gottes genannt werden“ (πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ, V,35b). Der Heilige Geist bewirkt die Geburt eines von Gott geheiligten Kindes, und dieses wird „Sohn Gottes“ genannt (V,35c), womit die Bezeichnung „Sohn des Höchsten“ (υἱὸς ὑψίστου) aus der messianischen Verheißung (1,32f) wiederaufgenommen wird. Die im Sinn der königlichen Erwartung verstandene Gottessohnschaft wird hier also mit der jungfräulichen Empfängnis und Geburt begründet.

4.2.2.4 Entscheidend ist in beiden Texten das Wirken des Heiligen Geistes. Darin beruht die Erwählung und besondere Auszeichnung Jesu. Aufgrund des Geisteswirkens wird er zum verheißenen Messias und zu dem von Gott eingesetzten Sohn. Die Präexistenzvorstellung spielt dabei keine Rolle; die beiden Evangelien unterscheiden sich in dieser Hinsicht nicht vom Markusevangelium oder der Logienquelle. Mit der Tradition der matthäischen und lukanischen Vorgeschichten wird auf ein wunderbares Geschehen innerhalb der Welt verwiesen, das im Anschluß an Jes 7,14 LXX expliziert ist. Das erfolgte im Bereich der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde, wie die Verwendung der Septuaginta zeigt. Für das palästinische Judenchristentum ist diese Vorstellung nicht vorauszusetzen; noch im 2. Jahrhundert wurde von judenchristlicher Seite die Auffassung von der Jungfrauengeburt strikt abgelehnt (vgl. *Hans Joachim Schoeps*).

4.2.3 Die Menschwerdung des Präexistenten

Besondere Bedeutung haben Aussagen, die den Akt der Menschwerdung im Zusammenhang mit der Präexistenzvorstellung in den Blick fassen.

4.2.3.1 An erster Stelle ist die Aussage am Anfang des kleinen Hymnus von 1 Tim 3,16 zu erwähnen: „Er wurde offenbart im Fleisch“ (ἐφανερώθη ἐν σαρκί). Sie steht in Verbindung mit der auf die Auferstehung bezogenen Zeile „er wurde gerechtfertigt im Geist“ (ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι). „Fleisch“ ist Bezeichnung für den Bereich des Irdischen und speziell des Menschlichen im Gegensatz zum „Geist“ als himmlischer Wirklichkeit und Kraft. Mit dem Begriff des „Offenbarwerdens“ (φανερωθῆναι) ist auf das Menschsein Jesu insgesamt geblickt, im besonderen aber die Menschwerdung berücksichtigt. Ohne ausdrücklich erwähnt zu sein, setzt dieses Offenbarwerden die himmlische Herkunft voraus.

4.2.3.2 Eng verwandt mit dieser Aussage sind die Bekenntnisaussagen in 1 Joh 4,2 und 2 Joh 7, wo vom „Kommen im Fleisch“ gesprochen ist. Es geht in beiden Fällen um eine akklamatorische Formulierung, nämlich um das „Bekennen, daß Jesus Christus im/ins Fleisch gekommen ist“ (ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα bzw. Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί). Gegenüber häretischen Anschauungen wird im 1. und 2. Johannesbrief die Realität der Menschwerdung und des Menschseins hervorgehoben; dabei ist der Präexistenzgedanke vorausgesetzt.

4.2.3.3 Von besonderer Bedeutung ist die Aussage Joh 1,14, die im Blick auf die irdische Person Jesu ebenfalls den σὰρξ-Begriff verwendet: „Das Wort ist Fleisch geworden“ (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). Im besonderen wird hier das Fleischwerden, also der Übergang von der himmlischen in die irdische Existenz, beschrieben, was das Geburtsgeschehen einschließt (vgl. die Verwendung von γενέσθαι in Röm 1,3b; Phil 2,7b). Es geht um das Eingehen des präexistenten Logos in die Welt und das volle, uneingeschränkte Menschsein. Die Aussage umschreibt die Besonderheit der Person Jesu, die darin besteht, daß er als Menschgewordener der Offenbarer Gottes ist und daß in seinem Menschsein die verborgene Herrlichkeit geschaut werden kann (1,14b.18; 2,11).

4.2.3.4 Der Text, der die Menschwerdung innerhalb des Neuen Testaments noch detaillierter umschreibt, ist Phil 2,7. Hier wird das Wort κενοῦν verwendet, das die Bedeutung „entleeren“ hat; es begegnet an dieser Stelle reflexiv im Sinne einer Selbstentleerung bzw. Selbstentäußerung (ἐκένωσεν ἑαυτόν). Der Präexistente entäußert sich der „göttlichen Gestalt“ (μορφή θεοῦ), indem er stattdessen die „Gestalt eines Sklaven angenommen hat“ (μορφήν δούλου λαβών); er ist in die Niedrigkeit menschlicher Existenz eingegangen. Der μορφή-Begriff versteht die jewei-

lige „Gestalt“ von der Zugehörigkeit zur göttlichen oder zur menschlichen Lebenswirklichkeit her, weswegen er am besten mit „Daseinsweise“ wiederzugeben ist, während der Wesensbegriff ungeeignet ist. Der Präexistente entäußert sich seiner Zugehörigkeit zur himmlischen Welt, um ganz in die irdische Welt einzugehen, was ebenso in betontem Gegensatz zu seiner Herkunft wie zu der Kyrioswürde steht, die ihm nach V.9–11 zuteil werden soll. Im Blick auf sein irdisches Dasein wird in V.7 weiter gesagt, daß er „den Menschen gleichgestaltet worden ist“ (ἐν ὁμοίωματι ἀνθρώπων γενόμενος), daher auch „der Erscheinung nach als Mensch vorgefunden wurde“ (καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος). An dieser Stelle fehlt der Begriff „Fleisch“, aber die Aussage entspricht durchaus dem Text von Joh 1,14, wonach der Menschgewordene im Vollsinn an der irdischen Wirklichkeit partizipiert. Sicher ist mit den beiden Wendungen von V.7b eine gewisse Differenz zu den anderen Menschen angedeutet (vor allem durch Verwendung des Begriffs ὁμοίωμα), aber das hebt die Grundintention der Aussage V.7a nicht auf, womit der totale Verzicht auf die Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit und die uneingeschränkte Teilhabe an der menschlichen Wirklichkeit ausgesprochen ist.

4.2.3.5 Auch für den Hebräerbrief besitzt die Menschwerdung des Präexistenten eine zentrale Bedeutung. Er ist „für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt worden“ (2,9), hat „Anteil erhalten an Blut und Fleisch“ (κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, 2,14) und ist daher „versucht worden in allem gemäß der Gleichheit (mit uns), außer der Sünde“ (πεπειρασμένος δὲ κατὰ πάντα καθ’ ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας, 4,15). Darum ist er auch der Anfechtung und dem Leiden unterworfen (5,7f). Was ihn in seinem Menschsein auszeichnet, ist allein seine ungebrochene Bindung an Gott, weswegen es bei ihm nicht zum Sündigen im Sinn der Abwendung von Gott kommt (4,15; 9,28; vgl. 2 Kor 5,21).

4.2.4 Die unterschiedliche Sicht der Herkunft Jesu

4.2.4.1 Zweifellos begegnen bei den Aussagen über Jesu natürliche Geburt, über die wunderbare Empfängnis und über die Menschwerdung des Präexistenten drei Komplexe, die in Spannung zueinander stehen. Dennoch haben sie eine gemeinsame Grundintention. Jeweils geht es darum, daß das Menschsein Jesu durch Gottes Handeln bestimmt ist, unabhängig davon, ob dies mit seinem irdischen Auftrag oder mit dem wunderbaren Geburtsgeschehen oder im Zusammenhang mit seiner Präexistenz expliziert wird. Damit sollen Präexistenzaussagen und Aussagen über die jungfräuliche Geburt Jesu oder über die Erwählung bei der Taufe

keineswegs gleichgesetzt werden, aber sie haben einen gemeinsamen Ausgangspunkt: das Wirken Gottes in allem, was die Person Jesu betrifft.

4.2.4.2 Unabhängig von der verschiedenen Darstellungsweise handelt es sich durchweg um ein Bekenntnis zum uneingeschränkten Menschsein Jesu. Das wird auch durch Hoheitsaussagen nicht aufgehoben, vielmehr dienen diese dazu, den Auftrag und die Funktion Jesu in dem Sinne zu bestimmen, daß es um ein Menschsein geht, das von Gott her in besonderer Weise qualifiziert ist. Daß Jesus als Mensch unter Menschen gelebt hat, ist eine Grundvoraussetzung der urchristlichen Verkündigung. Es geht dabei um eine für die Heilsbotschaft konstitutive Ausgangsbasis. In seiner menschlichen Existenz wird Gottes Offenbarungshandeln erfahren und Jesu Funktion und Würde erkannt.

4.3 Jesu irdisches Leben und Wirken

Auf Jesu Erdenleben und sein geschichtliches Wirken wird in den neutestamentlichen Schriften in verschiedener Weise und mit unterschiedlicher Intensität Bezug genommen. Zwischen den Evangelien einerseits und der Apostelgeschichte, den Briefen und der Offenbarung andererseits besteht in dieser Hinsicht eine erhebliche Differenz. Gleichwohl ist auch außerhalb der Evangelien der Rückbezug auf die irdische Person Jesu konstitutiv.

4.3.1 Jesu Sendung und Vollmacht

Das Menschsein Jesu steht in Relation zu Gottes Offenbarungshandeln und erhält von dorthin seine Bedeutung. Wie die Theologie nur im Sinn eines Offenbarungsgeschehens zu verstehen ist, so ist Jesu irdische Existenz ein wesentlicher Teil des Offenbarungshandelns Gottes. Im Menschen Jesus wird Gott in einer die bisherigen Offenbarungen hinter sich lassenden Weise erkennbar, die für alle Zeit relevant bleibt. Zusammen mit dem Sendungsgedanken hat das Vollmachtmotiv in der Christologie der Urgemeinde eine wichtige Bedeutung gewonnen.

4.3.1.1 Innerhalb der urchristlichen Überlieferung begegnet mehrfach das Motiv der „Sendung“, das mit dem Vollmachtsgedanken in engem Zusammenhang steht. Höchstwahrscheinlich ist es, wie bereits besprochen, von Jesus selbst verwendet worden.

4.3.1.1.1 Zweifellos altes Traditionsgut ist in Mt 10,40 das Logion: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ

δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με). Diese Aussage begegnet in leicht abgewandelter Form auch in Mk 9,37 parr; Lk 10,16 sowie in Joh 12,44 und 13,20.

4.3.1.1.2 Die formelhafte Aussage in Gal 4,4f zeigt, daß das Sendungsmotiv auch in der ältesten Bekenntnistradition verwendet wurde. Paulus hat es dann seinerseits in Röm 8,3f aufgegriffen. Es diene der Kennzeichnung des besonderen Auftrags und der Legitimation Jesu.

4.3.1.1.3 Der Sendungsgedanke ist im Johannesevangelium zu einem zentralen christologischen Thema geworden. Neben der bekenntnisartigen Aussage in Joh 3,17, die in 1 Joh 4,9.10.14 wiederaufgenommen ist, begegnet die wohl schon aus vorjohanneischer Tradition stammende Wendung „der Vater, der mich gesandt hat“, die mehrfach variiert wird und sich wie ein Leitmotiv durch die Reden Jesu zieht (Joh 4,34; 5,23f u.ö., vgl. Bd. I § 36). In dieser Wendung hat das Motiv der Sendung in der johanneischen Theologie einen prägnanten Niederschlag gefunden hat.

4.3.1.2 Das Thema der „Vollmacht“ (ἐξουσία) hat ein breites Spektrum. Es geht um die Berechtigung zu einem Tun (vgl. ἐξέστυν), es geht um die Legitimation für ein Tun, und es geht um die Fähigkeit bzw. Macht, etwas auszuführen. Die drei Aspekte begegnen in der Jesusüberlieferung: Er wird nach der Berechtigung im Sinn des Erlaubtseins aufgrund der Tora zur Rede gestellt (Sabbatheilung Mk 3,4 parr); er wird nach seiner Legitimation zu einem Tun gefragt (Tempelaustreibung Mk 11,28f.33 parr); und er wird wegen der Fähigkeit zu einem Tun gepriesen (Sündenvergebung und Heilung Mk 2,12 parr).

4.3.1.2.1 Es gibt mehrere Stellen, in denen expressis verbis von Jesu „Vollmacht“ im Sinn seines Auftrags und seiner Fähigkeit zum Handeln gesprochen wird. So heißt es in Mk 1,22, daß die Menschen über Jesu Lehre „äußerst betroffen“ waren; „denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat und nicht wie die Schriftgelehrten“ (ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς). Das wird erweitert nochmals aufgenommen in Mk 1,27 mit der erstaunten Aussage: „Eine neue Lehre (verkündigt er) in Vollmacht, und den unreinen Geistern gebietet er, und diese gehorchen ihm“ (διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ). Während Markus in 1,22.27 die Lehre Jesu erwähnt, ohne sie inhaltlich auszuführen, hat Lukas die beiden genannten Textstellen im Anschluß an die Antrittspredigt in Nazaret in 4,32.36 aufgenommen. Noch interessanter ist Mt 7,28f, wo die Aussage von Mk 1,22 am Ende der Bergpredigt steht. Zur besonderen Vollmacht Jesu gehört auch, daß er sie nach Mk 6,7 parr seinen Jüngern bei deren Aussendung überträgt (vgl. 2 Kor 5,20).

4.3.1.2.2 Während die Überlieferung der Worte Jesu mehrfach mit der ihm übertragenen Vollmacht in Zusammenhang gebracht wurden, gilt das für seine Taten nur in eingeschränktem Maße. In die Logienquelle ist bezeichnenderweise die Erzählung vom Hauptmann von Kafarnaum Mt 8,5–13 par aufgenommen worden; hier wird die Vollmacht Jesu indirekt angedeutet, indem der Bittsteller auf seine eigene beschränkte Vollmacht hinweist (Mt 8,9 par). Vorausgesetzt ist Jesu Vollmacht natürlich auch in dem auf sein Handeln hinweisenden Logion Lk 11,20: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist die Gottesherrschaft zu euch gelangt“ (εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). In dem in Lk 11,14–19 vorangehenden, aus Mk 3,22–27 übernommenen Beelzubulgespräch wird zusätzlich deutlich gemacht, daß Jesu Macht stärker ist als die des Teufels. Ebenso weist in Mk 1,24 par die Anrede „der Heilige Gottes“ (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ) im Zusammenhang einer Dämonenaustreibung auf seine besondere Erwählung und Vollmacht hin. Insgesamt sind die Wundertaten Jesu vor allem mit der Geistchristologie verbunden.

4.3.1.2.3 Jesu Wirken steht in der Evangelienüberlieferung auch sonst unter dem Leitgedanken der ihm von Gott verliehen Vollmacht, ohne daß der Begriff verwendet wird. Das zeigt die Art und Weise, wie die Jüngerberufungen, die Streitgespräche, die Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen dargestellt sind. Daß die zur Nachfolge aufgeforderten Menschen Jesu Ruf annehmen, daß er in Streitgesprächen den Gegnern überlegen ist, daß Kranke gesund werden und Dämonen, auch Naturgewalten ihm gehorchen (vgl. Mk 4,41 parr), ist in den meisten Fällen nicht durch einen Hinweis auf seinen Auftrag oder seine Hoheit motiviert, sondern läßt in narrativer Form erkennen, was er vermag.

4.3.1.3 Einen speziellen Ausdruck hat die Vollmacht Jesu im Zusammenhang mit der Menschensohnchristologie erhalten. In seinem irdischen Wirken trifft Jesus Entscheidungen, die in Beziehung zu seinem hoheitlichen Amt als endzeitlicher Richter stehen.

4.3.1.3.1 Nachdem die Aussage Lk 12,8f über den kommenden Menschensohn, der Jesu irdisches Wirken bestätigt, auf Jesus selbst bezogen war, wie die Parallelstelle Mt 10,32f erkennen läßt, ergab sich eine Relation zwischen seinem gegenwärtigen und seinem zukünftigen Handeln. So steht die Überlieferung der Worte Jesu in der Logienquelle unter dem Vorzeichen seiner irdischen und seiner künftigen Aufgabe als „Menschensohn“. Damit ist eine christologische Konzeption entwickelt, die von der Vollmacht des irdischen Jesus ausgeht und die bleibende Bedeutung seiner Worte unter das Vorzeichen seines künftigen Richteramtes stellt.

4.3.1.3.2 Als „Menschensohn“ vergibt er in Mk 2,5 parr im Namen Gottes Sünden und verteidigt das in Mk 2,10 parr mit der Aussage: „Der Menschensohn hat Vollmacht, Sünden zu vergeben auf Erden“ (ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς). Entsprechend rechtfertigt er in Mk 2,28 parr die Sabbatübertretung mit dem Wort: „Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat“ (κύριός ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Von Jesu irdischem Wirken ist auch die Rede, wenn in Lk 9,58 par gesagt wird, daß „der Menschensohn nichts hat, wo er sein Haupt hinlege“, oder wenn er in Lk 7,33f par dem Asketen Johannes als „Fresser und Säufer“ gegenübergestellt wird. Das gilt ebenso für Lk 19,10, wo es heißt: „Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist“ (ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός). Auch die Frage Jesu an die Jünger in der Fassung von Mt 16,13b: „Was sagen die Menschen über den Menschensohn?“ (τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;) bezieht sich auf Jesu irdischen Auftrag.

4.3.1.3.3 Noch im Johannesevangelium klingt dieses Motiv nach, wenn es in Joh 5,27 über Jesus heißt: „Er (der Vater) hat ihm Vollmacht gegeben, (auf Erden) Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist“ (ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν).

4.3.2 Jesus als geisterfüllter Gottessohn

In den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte begegnet in ausgeprägter Form eine Geistchristologie, die in der Geistträgerschaft Jesu begründet ist. Auch im Johannesevangelium ist diese Tradition deutlich zu erkennen.

4.3.2.1 Entscheidende Bedeutung hat dabei die Erzählung von der Taufe Jesu, die in allen vier Evangelien eine hervorgehobene Stellung und Bedeutung hat.

4.3.2.1.1 Sie besitzt in der von Markus überlieferten Fassung eine charakteristische Gestalt, die zweifellos sehr alt ist. In Mk 1,10 heißt es: „Sogleich beim Aufsteigen aus dem Wasser sah Jesus den Himmel geöffnet und den Geist wie eine Taube *in ihn* herabkommen“ (καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν). Jesus wird vom Geist erfaßt und wird zum Geistträger. Das ist im Sinn eines totalen und bleibenden Durchdrungenseins verstanden, nicht als ein bloß vorübergehendes Ergriffensein. Damit verbindet sich in V.11 die Himmelsstimme: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen“ (σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου

ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα). Das bedeutet, daß die Gottessohnschaft hier von der Geistverleihung her verstanden wird.

4.3.2.1.2 Auch in den Taufferzählungen der anderen Evangelien spielt die Geistbegabung eine wesentliche Rolle. Allerdings beginnt das Wirken des Geistes für das Matthäus- und das Lukasevangelium bereits bei der wunderbaren Empfängnis. Hier ist das Erfasstwerden vom Geist nicht mit dem Anfang seines öffentlichen Wirkens, sondern mit dem Beginn seiner irdischen Existenz verbunden. Insofern wird die Taufe Jesu nun als eine Bestätigung der Geistträgerschaft verstanden, weswegen in Mt 3,16 und Lk 3,22 gesagt wird, daß der Geist „auf ihn“ (ἐπ’ αὐτόν) herabgekommen sei, was so gemeint ist, daß er über ihm stand und zum Erkennungszeichen für die beteiligten Zeugen wurde. Das ist zumindest bei Matthäus eindeutig, da die Himmelsstimme in 3,17 nicht als persönliche Anrede, sondern als Proklamation verstanden ist: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“ (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα). Dasselbe gilt für Joh 1,32–34, wo der Bericht des Täufers über das Herabkommen und Bleiben des Geistes verbunden ist mit seinem Zeugnis, daß „dieser der Sohn Gottes ist“ (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός τοῦ θεοῦ).

4.3.2.2 Bei den Synoptikern wird die Taufferzählung fortgesetzt mit der (unterschiedlich dargestellten) Versuchungsgeschichte. In einer sehr bezeichnenden Weise wird in Mk 1,12 davon gesprochen, daß „der Geist ihn hinaustrieb in die Wüste“ (τὸ πνεῦμα αὐτόν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον). Entsprechend heißt es in Mt 4,1, daß Jesus „hinweggeführt wurde in die Wüste von dem Geist“ (ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος). Lk 4,1 formuliert: „er wurde durch den Geist in die Wüste geführt“ (ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ). Der göttliche Geist übernimmt geradezu die Initiative und ist ausführende Kraft.

4.3.2.3 Für Markus, der keine Vorgeschichte kennt, hat der mit der Taufe verliehene Geist eine fundamentale Bedeutung: Jesus ist dadurch zu seinem Werk von Gott ausgerüstet, er ist „Gottessohn“ aufgrund der ihm gewährten Gabe des göttlichen Geistes.

4.3.2.3.1 Auf Jesu Geistträgerschaft wird in einer aufschlußreichen Weise in Mk 3,29f hingewiesen. Das Logion von der Lästerung des Heiligen Geistes wird hier, anders als an den beiden Parallelstellen, auf den in Jesus präsenten und durch ihn wirkenden Geist bezogen; denn die Gegner sprachen: „Er hat einen unreinen Geist“ (πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει).

4.3.2.3.2 Als Träger des göttlichen Geistes hat Jesus die „unreinen Geister“ zu überwinden, was durch die zahlreichen Exorzismen zur Darstellung gebracht ist. Bezeichnenderweise erkennen diese Geister ihn als ihren Überwinder, wie aus der Erzählung Mk 1,24f oder dem Sammelbericht Mk 3,11 hervorgeht. Von Jesus als Geistträger geht zudem nach

Mk 5,28f eine Kraft aus, die durch Berührung Heilung schafft. Gerade solche Erzählungen, in denen von einer Kraftübertragung die Rede ist, beziehen sich auf Jesu besondere Geisteskraft, nicht auf irgendeine Form von göttlichem Wesen im Sinn einer θεῶς-άνθρω- Vorstellung.

4.3.2.3.3 Daß die Gottessohnschaft Jesu eng mit der Auffassung von dem ihn erfüllenden Geist bestimmt ist, gilt auch für die Verklärungsgeschichte Mk 9,2–8 parr, obwohl diese von der Ostererfahrung geprägt ist und keinen unmittelbaren Verweis auf den Geistbesitz enthält. Der Zusammenhang mit der Taufzerzählung ist aber nicht zu übersehen. Hier ergeht wieder die Himmelsstimme und Jesus wird erneut als Gottessohn proklamiert: „Dieser ist mein geliebter Sohn, ihn sollt ihr hören“ (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ, V.7). Durch das Erfülltsein mit dem Gottesgeist als himmlischer Kraft wird nach dieser Erzählung die ganze Person Jesu durchstrahlt, ja geradezu verwandelt, so wie der Auferstandene dann an der himmlischen Wirklichkeit des Geistes teilhaben wird. Man darf hier nicht an die hellenistische Vorstellung vom Sichtbarwerden übernatürlichen Wesens und göttlicher Natur denken, so fließend die Übergänge dazu bei späterem Verständnis auch sein konnten, vielmehr ist innerhalb des Markusevangeliums die erkennbar werdende Kraft des Gottesgeistes ausschlaggebend.

4.3.2.3.4 „Sohn Gottes“ ist Jesus als Träger des eschatologischen Gottesgeistes in seinem irdischen Leben. Da er beim Sterben den Geist „aufgibt“ (ἐξέπνευσεν, Mk 15,37) und damit dem Vater zurückgibt, kann es im anschließenden Bekenntnis des Hauptmanns Mk 15,39 heißen: „Wahrlich, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱός θεοῦ ἦν). So gewinnt das Präteritum ἦν einen spezifischen Sinn. Die drei Stellen Mk 1,11; 9,7 und 15,39 stehen in einer engen Beziehung zueinander und betreffen das irdische Leben Jesu. Dagegen weist die Verheißung des Täufers in Mk 1,8, daß er mit Heiligem Geist taufen wird, über sein irdisches Wirken hinaus.

4.3.2.4 Matthäus hat mit der Übernahme des Markusevangeliums auch dessen Grundkonzeption aufgegriffen. Dabei ergab sich allerdings durch die aus eigener Tradition stammende Vorgeschichte eine Modifikation im Blick auf die Taufgeschichte. Daß die Geistträgerschaft für Matthäus gleichwohl eine entscheidende Rolle spielt, zeigt das Reflexionszitat in Mt 12,18–21. Es geht um die Erfüllung des Jesajawortes über den Gottesknecht in Jes 42,1–4, von dem es in der Fassung von Mt 12,18b heißt: „Ich werde meinen Geist auf ihn legen, und er wird den Völkern das Recht verkünden“ (θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν· καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ). Bei der Übernahme des Jesuslogions über den bei Dämonenaustreibungen sich ereignenden Anbruch der Gottesherrschaft

hat der Evangelist den in Lk 11,20 erhaltenen und sicher ursprünglicheren Text „Wenn ich mit dem Finger Gottes (ἐν δακτύλῳ θεοῦ) die Dämonen austreibe ...“ in Mt 12,28 ersetzt durch die Wendung „Wenn ich mit dem Geist Gottes (ἐν πνεύματι θεοῦ) die Dämonen austreibe ...“. Das Bekenntnis des Hauptmanns ist auch in Mt 27,54b in der präriteritalen Fassung erhalten, allerdings hat Matthäus das Wort „Mensch“ ausgelassen: „Dieser war Gottes Sohn“ (ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος).

4.3.2.5 Bei Lukas wird das Motiv der Geistträgerschaft nach der Tauf- und Versuchungsgeschichte in Lk 4,14 betont wiederaufgenommen: „Und Jesus kehrte in der Kraft des Heiligen Geistes zurück nach Galiläa“ (καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν). Dann folgt in 4,16–21 die sogenannte Antrittspredigt in Nazaret, in der unter Rezeption von Jes 61,1f Jesu Sendung zur Evangeliumsverkündigung und zu machtvollen Taten im Sinn der Salbung durch den Heiligen Geist verstanden wird: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat; er hat mich gesandt, den Armen das Evangelium zu verkündigen“ (πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμὲ οὐ εἴνεκεν ἔχρισέν με· εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με, V.18a). Diese Verheißung ist erfüllt, daher kann er „das Gnadenjahr des Herrn verkündigen“ (κηρῦξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν, V.19). Hier wird das gesamte Wirken Jesu als Ausdruck des ihm von Gott verliehenen Geistes verstanden. Das entspricht dem Text in Apg 10,38, in dem das machtvolle Wirken Jesu von Nazaret mit seinem Geistbesitz in Zusammenhang gebracht wird: „Gott hat ihn gesalbt mit Heiligem Geist und Kraft; er ist umhergezogen, hat Gutes getan und alle geheilt, die unter der Gewalt des Teufels waren; denn Gott war mit ihm“ (ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ’ αὐτοῦ). Daß Gott durch den Menschen Jesus gehandelt hat, wird auch hier mit der Geistesgabe begründet, aufgrund derer Gott „mit ihm“ war.

4.3.2.6 Die Geistchristologie bestimmt somit wesentliche Teile der Jesusüberlieferung und ist in den Synoptikern deutlich zu erkennen. Aber auch im vierten Evangelium spielt Jesu Geistträgerschaft eine wichtige Rolle, was nicht übersehen werden darf. Wie in den drei ersten Evangelien ist Jesus der einzige Geistträger; den Jüngern ist der Geist erst für die nachösterliche Zeit verheißt (vgl. Mk 1,8; 13,11 parr). Das geht aus Joh 7,39b klar hervor, wo ausdrücklich hervorgehoben wird, daß es in vorösterlicher Zeit den Geist (für die Jünger) „noch nicht gab; denn Jesus war noch nicht verherrlicht“ (οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδόξασθη). Aussagen über den Geist, wie sie in Joh 3,1–8 vorliegen, weisen voraus in die nachösterliche Zeit. In den Abschiedsreden folgt

dann die Ankündigung des Kommens des Geistes nach Jesu Hingang zum Vater. Zu seinen Lebzeiten ist Jesus der einzige Geiststräger.

4.3.2.7 Die Geistchristologie hängt unverkennbar mit der Tradition eines von Gott erwählten Propheten zusammen. Das zeigen nicht nur die Zitate aus Jes 42,1–4 und Jes 61,1f, sondern auch der Text der Himmelsstimme in Mk 1,11 parr, der unverkennbar an Jes 42,1 angelehnt ist, wo es um die prophetische Gestalt des „Knechtes Gottes“ geht. „Knecht“ und „Sohn Gottes“ waren in der damaligen Tradition bis zu einem gewissen Grade austauschbar. In Joh 1,34 ist interessanterweise als *varia lectio* noch die Prädikation „der Erwählte“ (ὁ ἐκλεκτός) erhalten geblieben. Es bestanden im Urchristentum keine Bedenken, prophetische Traditionen auf Jesus zu übertragen, entscheidend war aber, daß das Erfasstwerden vom Geist im Sinn eines bleibenden Geistbesitzes verstanden wurde und daß sein Wirken im Zusammenhang mit der anbrechenden Gottesherrschaft stand.

4.3.3 Jesus als irdischer Messias

In die Überlieferung von Jesu irdischem Wirken sind schrittweise auch messianische Motive aufgenommen worden. Neben Aussagen, in denen die Tradition des messianischen Königs auf den wiederkommenden und/oder den erhöhten Jesus übertragen wurde, gibt es nicht wenige Stellen, in denen auch der irdische Jesus als „Messias“ gekennzeichnet wird.

4.3.3.1 An Jesus ist offensichtlich, wie bereits erwähnt, die Erwartung herangetragen worden, daß er ein messianisches Reich aufrichten und als irdischer König herrschen werde. In diesem Sinn konnte Jesus aber nicht „Messias“ sein. Jesus verwirklicht seinen Auftrag nicht als machtvoller König. So mußte die Messiasvorstellung erheblich transformiert werden, um auf den irdischen Jesus bezogen werden zu können.

4.3.3.2 Zweifellos spielte bei der Übertragung des Messiasititels auf den irdischen Jesus seine Hinrichtung als „König der Juden“ und speziell die Kreuzesinschrift eine entscheidende Rolle: der Leidende und Sterbende wurde als der verheißene „Messias“ verstanden (Mk 14,61f parr; 15,2–20.26 parr; vgl. 1 Kor 15,3b–5). In diesem Sinn wurde auch in Mk 8,29–33 das Messiasbekenntnis mit der Ansage des Leidens und Sterbens verbunden. Aufgrund der Geschichte Jesu ergab sich so eine Neufassung der Messiasvorstellung. Das setzt eine christliche Adaption der messianischen Erwartung voraus. Aus diesem Grund ist auch der im Neuen Testament gebrauchte Hoheitstitel „Christus“ nicht einfach identisch mit dem alttestamentlich-jüdischen „Messias“, auch wenn er davon abgeleitet worden ist.

4.3.3.3 Von der Hinrichtung aus wurde der christianisierte Messias-titel auf das irdische Wirken Jesu übertragen. Dabei spielte eine entscheidende Rolle, daß er als Erfüller der im Alten Testament zentralen Verheißung eines Nachfahren Davids angesehen wurde. In den Synoptikern wird an mehreren Stellen betont, daß er aus dem Geschlecht Davids stammt (Mt 1,1 u.ö.). Er ist damit gleichsam Anwärter auf die messianische Würde, wie das ebenso für Röm 1,3b.4a gilt. Jesus wird auch mehrfach als „Davidssohn“ angesprochen; interessanterweise geschieht das häufig im Zusammenhang mit Wunderberichten (vgl. z.B. Mk 10,47 parr). Beim Einzug in Jerusalem wird er als „König“ im Sinne von Sach 9,9 empfangen. So vollzog sich schrittweise die Übernahme der modifizierten messianischen Erwartung in die vorösterliche Jesusüberlieferung, was auch in den Vorgeschichten des Matthäus- und des Lukasevangeliums seinen Niederschlag gefunden hat.

4.3.3.4 Unter dieser Voraussetzung ergaben sich Wechselbeziehungen zwischen der Gottessohnprädikation innerhalb der Geistchristologie und der messianisch verstandenen Gottessohnschaft. Interessanterweise hat sich in alten Handschriften (vor allem in D und it) als Alternativlesart zu Lk 3,22b die Zitation von Ps 2,7 erhalten: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“ (ὁ υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε), was nicht für Lukas voraussetzen ist, wohl aber für eine alte Tradition der Taufferzählung spricht, die nachträglich berücksichtigt wurde (in Hebr 1,5 ist Ps 2,7 auf die Erhöhung bezogen). Der Geistbesitz Jesu konnte somit auf eine messianologische Tradition bezogen werden, wie sie in Jes 11,1f vorliegt, obwohl diese Stelle nicht zitiert wird. Auch Wundertaten sind vereinzelt mit der messianischen Funktion Jesu in Verbindung gebracht worden, was ebenfalls die christliche Adaption der Messiaserwartung voraussetzt. So ist in dem Textabschnitt über die Anfrage Johannes des Täufers in Mt 11,2 (anders als in der Parallelstelle Lk 7,18) von den „Werken des Christus“ (τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ) die Rede.

4.3.4 Die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater

Die Gottessohnschaft Jesu hat in der urchristlichen Tradition eine unterschiedliche Ausprägung gefunden. Neben der Geistchristologie und der messianischen Tradition gibt es noch eine weitere charakteristische Ausprägung, die mit Jesu Gebetsanrede „Abba“ in Zusammenhang steht.

4.3.4.1 Jesu Gebetsanrede hat sich im Urchristentum bezeichnenderweise in der aramäischen Ursprache erhalten. Im Zusammenhang damit ist auch eine Prädikation entstanden, mit der Jesus in einer spezifischen

Weise als „der Sohn“ (ὁ υἱός) bezeichnet wurde, und zwar in Relation zu „der Vater“ (ὁ πατήρ) für Gott. In der synoptischen Tradition hat sich das in dem Logion in Mt 11,27//Lk 10,22 erhalten: „Niemand (er)kennt den Sohn außer der Vater, und niemand (er)kennt den Vater außer der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will“ (οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱός ἀποκαλύψαι). Beachtenswert ist hierbei die Zuordnung von „Sohn“ und „Vater“ gegenüber „Sohn“ und „Gott“ in der messianischen Tradition. Es geht dabei auch nicht um die Adoption (vgl. 2 Sam 7,14; Ps 2,7; Röm 1,4a), sondern um die unlösbare Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater und die darin begründete Offenbarungsfunktion, was mit dem alttestamentlich verstandenen Begriff des „Erkennens“ (כָּנָה) zum Ausdruck gebracht ist. Daß der den Vater erkennende Sohn, dem vom Vater die Offenbarungsvollmacht übertragen ist, gleichwohl Gott untergeordnet ist, hebt das andere synoptische Logion über den „Sohn“ in Mk 13,32 par mit seinem konsequent monotheistischen Vorbehalt hervor: „Jenen Tag und die Stunde kennt niemand, auch die Engel im Himmel nicht und auch der Sohn nicht, außer der Vater“ (περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ).

4.3.4.2 Während die Bezeichnung Gottes als „der Vater“ eine hohe Bedeutung im Urchristentum gewann, ist das absolute „der Sohn“ sehr viel seltener verwendet. Bei Paulus begegnet „der Sohn“ nur einmal (1 Kor 15,28), etliche Belege finden sich im Hebräerbrief (vgl. Hebr 1,2.5; 3,6). Dagegen spielt die Stellung Jesu als „Sohn“ in Relation zum „Vater“ eine wichtige Rolle im Johannesevangelium. Zwar sind dort die beiden Traditionen von Jesus als „Gottessohn“ und als „Sohn“ weitgehend aneinander angeglichen, lassen aber ihre spezifische Herkunft noch erkennen.

4.3.4.2.1 Für das vierte Evangelium sind Menschwerdung und Menschsein Jesu aufgrund von Joh 1,14 von ausschlaggebender Bedeutung. Das gilt analog für die Bezeichnung Jesu als „Gottessohn“ wie als „Sohn“. Nach Joh 10,33–36 wird Jesus zwar vorgeworfen, er mache sich selbst zu Gott (V.33b.36b, vgl. 5,19), weil er sich „Sohn Gottes“ (υἱὸς τοῦ θεοῦ) genannt habe. Er antwortet aber darauf mit dem auf alle Glaubenden bezogenen Ps 82,6: „Ich habe gesagt: Ihr seid Götter“ (ἐγὼ εἶπα· θεοὶ ἐστε, V.34). Das ist nicht im späteren Sinn einer Vergottung auch der Glaubenden zu verstehen, sondern setzt das Menschsein Jesu ebenso wie das der Jünger voraus, soweit es um Gottessohnschaft oder Gotteskindschaft geht.

4.3.4.2.2 Das wird bei der Rede von „Vater“ und „Sohn“ noch deutlicher. Die erwähnte Textstelle steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der zentralen Aussage Joh 10,30: „Ich und der Vater sind eins“ (ἐγὼ καὶ ὁ

πατήρ ἔν ἐσμεν). Sie hat nichts mit personaler Identität zu tun (sonst müßte es εἷς heißen), sondern sie ist Ausdruck der vollkommenen Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater. Nach Joh 17,20–23 sollen die Menschen, die sein Wort hören und annehmen, in dieses Einssein mit Gott aufgenommen werden, was wiederum erkennen läßt, daß dabei das Menschsein nicht aufgehoben, sondern in besonderer Weise qualifiziert wird.

4.3.4.2.3 Nach Joh 3,35 hat der Vater „dem Sohn alles in die Hand gegeben“ (vgl. 17,2). Ihm ist wie in Mt 11,27 par die Offenbarungsvollmacht übertragen, was in Entsprechung zu Mk 13,32 par die Unterordnung des Sohnes nicht ausschließt: Er kann von sich aus nichts tun, vielmehr tut er nur das, was der Wille des Vaters ist (vgl. Joh 5,19f). Die vollkommene Gemeinschaft mit Gott und die Unterordnung und Abhängigkeit sind für alttestamentlich-jüdisches Denken keine Gegensätze. Aufgrund seines Einsseins mit dem Vater ist Jesus uneingeschränkt Repräsentant Gottes, der dessen Offenbarungswillen erfüllt.

4.3.4.2.4 Aufgrund der Einheit mit dem Vater wird nach dem Johannesevangelium in Jesu Menschsein die „Herrlichkeit“ offenbar und auf Erden für die Glaubenden sichtbar. Diese Herrlichkeit manifestiert sich nicht zuletzt in seinem zutiefst menschlichen Leiden und Sterben. So ist gerade Jesu Tod ein Akt der Verherrlichung und der Erhöhung. Ihm ist ja von Gott die Vollmacht übertragen, selbst sein Leben hinzugeben und es auch wieder an sich zu nehmen, was noch zu besprechen sein wird.

4.3.4.2.5 Als Offenbarer Gottes ist Jesus der „einzige Sohn“ (ὁ υἱὸς ὁ μονογενής), den Gott in die Welt gesandt hat (Joh 3,16f; 1 Joh 4,9). Er ist „der Einzige vom Vater her“ (μονογενής παρὰ πατρός, 1,14), weil er von seinem Ursprung her in Einheit mit Gott existiert (1,1f) und deshalb auch als Erhöhter an Gottes Gottheit unmittelbar partizipiert (μονογενής θεός ὁ ὢν [!] εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, 1,18; vgl. 17,5). Insofern bezieht sich das Bekenntnis zu Jesus als Sohn im besonderen auch auf den, der zum Vater hingegangen ist und als Erhöhter durch seinen Geist wirkt (1 Joh 2,23). In seiner himmlischen Existenz partizipiert er an Gottes Wirklichkeit, auf Erden strahlt diese göttliche Wirklichkeit in seinem Menschsein auf, und nach seinem Hingang zum Vater wird er wieder bei Gott sein. So geht es bei dieser Sohnschaft um enge Gemeinschaft mit Gott und um Offenbarungsvollmacht.

4.3.5 Die vielfältigen Aussagen über Jesu irdisches Leben

Bei keinem anderen Aspekt der Christologie ist die Vielfalt so groß wie gerade bei den Aussagen über das irdische Wirken Jesu. Das ist ein

deutliches Zeichen dafür, daß die christologische Rezeption der vor-österlichen Jesusüberlieferung ein ebenso intensiver wie differenzierter Prozeß war.

4.3.5.1 Was Beachtung verdient, ist die Vorsicht, mit der hoheitliche Aussagen auf die irdische Person Jesu übertragen worden sind. So konsequent Hoheitsprädikate auf den erhöhten Christus und dann auch auf den Präexistenten übertragen worden sind, so zurückhaltend war die frühe Gemeinde anfänglich im Blick auf das irdische Leben und Wirken Jesu. Bei der Explikation der einzigartigen Vollmacht Jesu, die ihm als Bringer der endzeitlichen Gottesherrschaft verliehen war, sollte das Menschsein Jesu nicht übersehen werden. Bei den Hoheitsaussagen über Jesu irdisches Leben und Wirken muß man deshalb sehr darauf achten, daß sie nicht in einem späteren Sinn interpretiert werden. Das spielt eine besondere Rolle bei der Auffassung von Jesu Gottessohnschaft, die nichts mit der Auffassung von einem göttlichen Wesen zu tun hat. Nicht zuletzt im Johannes-evangelium, das sich scheinbar so leicht im Sinn der altkirchlichen Christologie interpretieren läßt, ist ein eigenständiges, von alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen herkommendes Denken festzustellen.

4.3.5.2 Die besprochenen Texte zeigen, daß es im Urchristentum mehrere Auffassungen von Jesu Gottessohnschaft bzw. Sohnschaft gegeben hat, die aber alle unter der Voraussetzung des uneingeschränkten Menschseins Jesu stehen. In der Geistchristologie ist Jesu Gottessohnschaft durch die Verleihung des göttlichen Geistes konstituiert, was sich speziell auf sein irdisches Wirken bezieht. Im Zusammenhang mit der messianischen Tradition ist die Gottessohnschaft Jesu als Adoption und Beauftragung verstanden; die ihm zugewiesene Aufgabe greift hier über die irdische Geschichte hinaus und betrifft ebenso seine Erhöhung und sein endzeitliches Wirken. Seine Stellung und Würde als „Sohn“ gegenüber dem „Vater“ ist im Sinn der vollkommenen Gemeinschaft und der personalen Kommunikation mit dem Vater verstanden, die seit Uranfang besteht (im Sinn der ungebrochenen Bindung an Gott ist er „sündlos“, Joh 8,46; vgl. 2 Kor 5,21; Hebr 4,15). So hat er als „einziger Sohn“ im vierten Evangelium eine umfassende Stellung, die von der Präexistenz bis zur endzeitlichen Vollendung reicht.

4.3.5.3 Daß es in der urchristlichen Tradition schrittweise zu einer Verbindung dieser Auffassungen kommen konnte, war gerade dadurch möglich, daß in allen drei Fällen die Sohnschaft nicht wesensmäßig, sondern relational verstanden wurde. Mit der relationalen Bestimmung der Sohnschaft ist Jesu Würde keineswegs eingeschränkt; Jesu Bindung an den Vater und die Gemeinschaft mit dem Vater zeichnet seine Person aus und begründet seine Offenbarungsvollmacht.

4.4 Jesu Tod

Beim Tod Jesu spielt im Neuen Testament die Soteriologie eine besondere Rolle. Auf die zahlreichen Aussagen über die Heilsfunktion des Todes Jesu ist an anderer Stelle einzugehen (vgl. § 13). Es begegnen daneben genügend Texte, in denen von Jesu Leiden und Sterben ausschließlich im Blick auf seine Person die Rede ist.

4.4.1 Die von Gott vorbestimmte Notwendigkeit des Todes Jesu

4.4.1.1 Jesus war nicht nur wie jeder Mensch der irdischen Zeitlichkeit und Vergänglichkeit ausgesetzt, er war mit dem Kreuzestod einer der schlimmsten Formen menschlichen Sterbens ausgeliefert. Die älteste Gestalt der Passionsgeschichte, wie sie bei Markus noch zu erkennen ist, schildert das Leiden und Sterben Jesu unter Verwendung von alttestamentlichen Motiven aus den Leidenspsalmen, vor allem Ps 22 und Ps 69, und aus Jes 53. Jesus auf seinem Weg nach Golgota wird dargestellt als der leidende Gerechte, der des Beistands Gottes gewiß ist und trotz Anfechtung den Tod auf sich nimmt. Was ihm hier widerfährt, geschieht, „damit die Schriften erfüllt werden“ (ὅνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, Mk 14,49 par).

4.4.1.2 In ähnlicher Weise wird unter Aufnahme einer frühjüdischen Tradition, wie sie in den Schriften Vitae Prophetarum und Martyrium Jesajae erhalten geblieben ist, auf die Verfolgung und Tötung von Propheten hingewiesen. Jesus steht seinerseits in dieser Reihe, ihm blieben nach Gottes Willen Feindschaft und Tod nicht erspart. Das ist vor allem in 1 Thess 2,15 und in Mt 23,34f par thematisiert.

4.4.1.3 Noch deutlicher wird die Vorherbestimmung durch Gott und die darin begründete Notwendigkeit mit dem mehrfach im Neuen Testament vorkommenden Motiv des „muß“ (δεῖ) zum Ausdruck gebracht. Es hat nichts mit dem griechischen Schicksalsgedanken zu tun, sondern ist bereits in der jüdischen Apokalyptik mit dem göttlichen Heilsplan in Beziehung gesetzt worden, wie die Formulierung „was geschehen muß in den letzten Tagen“ in Dan 2,28 LXX zeigt (ὃ δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν).

4.4.1.3.1 Dieses δεῖ begegnet in den Leidens- und Auferstehungsweisungen innerhalb der von Markus übernommenen Menschensohntradition. So wird in Mk 8,31 par formuliert: „der Menschensohn muß viel leiden“ (δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν). Beachtung verdient, daß in diesem Überlieferungskomplex, anders als in den beiden

zuvor besprochenen, die Leidensaussage mit einer Auferstehungsaussage verbunden ist.

4.4.1.3.2 Entsprechend heißt es in einer geprägten Wendung in Lk 24,27: „Mußte nicht der Christus dieses leiden und in seine Herrlichkeit eingehen“ (οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ; vgl. Apg 17,3). Damit korrespondiert in Lk 24,46 die Aussage: „So steht geschrieben, daß der Christus leiden und auferstehen wird von den Toten am dritten Tag“ (οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ).

4.4.2 Jesu Gehorsam gegenüber Gottes Willen

Jesu Bereitschaft, die in der Schrift vorhergesagte Notwendigkeit des Leidens auf sich zu nehmen, wird mehrfach mit dem Motiv des Gehorsams gegenüber dem Willen Gottes zum Ausdruck gebracht.

4.4.2.1 Eine charakteristische Darstellung hat das Gehorsamsmotiv in der Getsemanüberlieferung Mk 14,32–42 parr erhalten. Sieht man von dem Verhalten der Jünger und den an sie gerichteten paränetischen Ermahnungen ab, so ist entscheidend, daß Jesus sich zu diesem Gehorsam durchringen muß. Er schreckt in einer ganz menschlichen Weise vor dem bevorstehenden Tod zurück. Darum bittet er: „Abba, Vater, alles ist dir möglich; laß diesen Kelch an mir vorübergehen“ (ἀββᾶ, ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι· παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ’ ἐμοῦ). Doch er fügt sofort hinzu: „Aber nicht, was ich will, sondern was du willst (geschehe)“ (ἀλλ’ οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ σύ). Lk hat in 22,43 hinzugefügt, daß Jesus durch einen Engel vom Himmel her Stärkung für seinen Gehorsam empfangen habe.

4.4.2.2 In Anlehnung an die Getsemaneszene begegnet in dem christologischen Abschnitt Hebr 5,5–10 das Gehorsamsmotiv. Nach den Zitaten aus Ps 2,7 und 110,4 ist in V.7 von Jesu Anfechtung angesichts des bevorstehenden Todes gesprochen; abschließend geht es in V.9f um seine Vollendung und sein himmlisches Hohepriesteramt. Dazwischen heißt es in V.8: „Obwohl er der Sohn war, hat er an dem, was er litt, den Gehorsam gelernt“ (καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ’ ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, vgl. auch 2,10). Beachtenswert ist, daß in 5,9 zusammen mit dem Gedanken der Vollendung Jesu das Gehorsamsmotiv im Blick auf die Glaubenden wiederaufgenommen wird: „Als er vollendet war, ist er für alle, die ihm gehorsam sind, der Urheber des ewigen Heils geworden“ (τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου), ein Motiv, das implizit schon zur Getsemaneerzählung gehört. Das Leiden

und Sterben ist ein Kennzeichen dafür, daß Jesus den Menschen „in allem gleichgeworden“ ist (2,17).

4.4.2.3 Im ersten Teil des Hymnus Phil 2,6–11 ist neben der Präexistenz und der Menschwerdung auch Jesu Sterben thematisiert. Steht die Menschwerdung des Präexistenten unter dem Vorzeichen der Selbstentäußerung (ἐαυτὸν ἐκένωσεν, V.7a) im Sinn des Verzichts auf die himmlische Wirklichkeit, wodurch er den Menschen gleichgeworden ist (V.7b.c), so korrespondiert mit dieser Entäußerung die Selbsterniedrigung des Irdischen (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, V.8a), und im Zusammenhang damit wird gesagt: „er wurde gehorsam bis zum Tod“ (γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, V.8b); vermutlich von Paulus ist noch hinzugefügt, daß es sich um den Kreuzestod handelte (θανάτου δὲ σταυροῦ, V.8c). Daß Jesus sich zu diesem Gehorsam durchringen mußte, wird nun aber in Phil 2,8 nicht gesagt; in der bereitwilligen Übernahme des Leidens und Sterbens vollzieht er den Willen Gottes.

4.4.2.4 In derselben Weise wird die Getsemanetradition in Joh 12,27 aufgenommen: „Jetzt ist meine Seele erschüttert. Und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde? Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen“ (νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρρακται, καὶ τί εἶπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης; ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην). Die Bitte um Rettung wird hier von Jesus geradezu zurückgewiesen.

4.4.3 Jesu Ausgeliefertsein an die Menschen

Im Neuen Testament begegnet eine weitere Tradition, die sich von den bisher besprochenen Aussagen über Jesu Tod deutlich unterscheidet. Hier wird der Tod Jesu nicht mit dem Willen Gottes und der Bereitschaft Jesu, sich diesem unterzuordnen, in Verbindung gebracht, sondern mit der Bosheit der Menschen.

4.4.3.1 Anders als in der ersten Leidensweissagung Mk 8,31 parr wird in der zweiten in Mk 9,31 parr statt von dem göttlichen „muß“ des Leidens gesagt: „Der Menschensohn wird in die Hände der Menschen ausgeliefert, und sie werden ihn töten“ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν). Mag die Passivformulierung indirekt auf den Willen Gottes verweisen, unmittelbar geht es um die Konfrontation des „Menschensohns“ mit den „Menschen“, die ihn beseitigen werden (vgl. auch Mk 10,33f; 14,41b parr).

4.4.3.2 Mehrfach aufgenommen ist diese Tradition von Lukas, der in seiner Theologie ohnehin das Gewicht vor allem auf die von Gott bewirkte Auferstehung und Erhöhung legt. Häufig begegnet in der Apostelge-

schichte in Form der Anklage eine charakteristische Gegenüberstellung. So heißt es in der Verteidigungsrede Apg 3,15: „Den Anführer des Lebens habt ihr getötet, den Gott von den Toten auferweckt hat“ (τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν). Entsprechend lautet 4,10: Jesus Christus, „den ihr gekreuzigt habt, den Gott auferweckt hat von den Toten“ (ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν). Analoge Texte finden sich in 2,23.36; 4,10; 5,30; 7,52. Derartige Aussagen begegnen aber auch in Zusammenhängen wie Apg 10,39b.40a: „den sie an den Pfahl gehängt und getötet haben, den hat Gott am dritten Tage auferweckt“ (ὃν καὶ ἀνεῖλαν κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου, τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, vgl. auch 13,28–30). Dem Tun der Menschen steht das rettende Handeln Gottes gegenüber.

4.4.3.3 So sehr Paulus die soteriologische Dimension des Todes Jesu betont, es darf nicht übersehen werden, daß für ihn der Tod als Geschick Jesu ebenfalls eine Rolle spielt. Deutlich wird das schon in der von ihm zitierten Glaubensformel 1 Thess 4,14: „Wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist“ (πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη), in der ein soteriologisches Motiv fehlt. Es gilt aber auch dort, wo er von dem gekreuzigten Christus spricht, den die Mächte dieser Welt nicht erkannt haben (1 Kor 2,6–8), oder auf das „Wort vom Kreuz“ verweist, das für die Juden ein „Anstoß“ (σκανδαλον) und für die Griechen eine „Torheit“ (μωρία) ist (1 Kor 1,18–25). Er will seinerseits nichts anderes kennen „als Jesus Christus, und diesen als Gekreuzigten“ (εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, 1 Kor 2,2). Trotz aller durch den Kontext erkennbaren soteriologischen Implikationen sind das Aussagen, die für sich stehen und einen rein christologischen Charakter haben.

4.4.4 Jesu Tod im Johannesevangelium

Im Johannesevangelium begegnen neben soteriologischen Aussagen über Jesu Tod (z.B. 1,29; 10,14f) ebenfalls mehrere Stellen, die sich allein auf Jesu Person beziehen.

4.4.4.1 So ist in 3,13 über den Menschensohn gesagt, daß niemand außer ihm vom Himmel herabgestiegen und hinaufgestiegen ist, und in 3,14 heißt es anschließend: „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden“ (καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου). Mag wie in Num 21,8 ein soteriologisches Element mitschwingen, die Aussage selbst besitzt keinen derartigen Zusatz, es geht um die typologische Entsprechung im Blick auf Jesu Erhöhung am Kreuz.

4.4.4.2 In christologischen Aussagen des Johannesevangeliums handelt es sich bei der Erhöhung gleichzeitig um Jesu Tod und sein Auferstehen. Von den drei Stellen Joh 8,28; 12,32.34, die von Jesu Erhöhung in diesem Sinn sprechen, enthalten 8,28; 12,34 keinerlei soteriologisches Motiv, 12,32 bezieht das rettende Handeln auf das Wirken vom Himmel her nach der Aufnahme in den Himmel. Die Passivform „erhöht werden“ (ὕψωθῆναι) betrifft – durchaus mit bildhafter Komponente – die Kreuzigung Jesu, schließt aber die Auferweckung und den Hingang zum Vater mit ein. Der vierte Evangelist wendet dabei einen Terminus auf Jesu Tod an, der in der sonstigen urchristlichen Tradition ausschließlich im Zusammenhang mit der Auferweckung und Inthronisation gebraucht wird (vgl. Apg 2,33; Phil 2,9). Dasselbe gilt für die Verwendung der Passivform „verherrlicht werden“ (δοξασθῆναι), die ebenfalls das Sterben Jesu mit seiner Auferweckung und seinem Eingang in die himmlische Wirklichkeit zusammenfaßt. Das ist am deutlichsten in Joh 12,23 und 13,1 zu erkennen, gilt aber auch für 7,39b; 12,16; 17,1.4f (neben der Verwendung dieses Verbuns für „ehren“, so z.B. 7,18; 8,54).

4.4.4.3 Nirgendwo ist die Einheit von Tod und Auferweckung so nachdrücklich herausgestellt wie im Johannesevangelium. Die enge Verbindung beider Ereignisse wird in Joh 10,18 dadurch zum Ausdruck gebracht, daß Jesus vom Vater die „Macht“ erhalten hat, „sein Leben hinzugeben“ und „es wieder zu ergreifen“ (ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν). Trotz der unlösbaren Zusammengehörigkeit von Tod und Auferweckung schließt das für den Evangelisten nicht aus, daß er in Kap.19 und 20 das Sterben und das Auferstehen als zwei aufeinanderfolgende Ereignisse darstellt. Der äußere Ablauf steht der inneren Einheit nicht entgegen.

4.4.4.4 Trotz der hohen Bedeutung des Todes Jesu für die Soteriologie darf nicht übersehen werden, daß das Sterben Jesu am Kreuz zunächst eine Funktion innerhalb der Christologie hat. Dieser Tod kennzeichnet Jesus ebenso wie seine ihm erteilte Vollmacht, er ist Teil seiner Menschwerdung. Jesus ist Mensch geworden, um in jeder Hinsicht den Menschen gleich zu sein und an ihrem Geschick zu partizipieren.

4.5 Jesu Auferweckung von den Toten

Auf die Bedeutung des Ostergeschehens für die Ausbildung der Christologie wurde bereits hingewiesen. Angesichts dieses entscheidenden Widerfahrnisses ist es nicht überraschend, daß die Auferweckung Jesu in der urchristlichen Überlieferung eine zentrale Rolle spielt.

4-5.1 Das Ostergeschehen war allein unter der Voraussetzung der spätalttestamentlich-frühjüdischen Erwartung der Auferweckung der Toten (vgl. nur Jes 25,8; Dan 12,2f) verständlich und explizierbar. In diesem Sinne wurde es bezeugt und in Glaubensformeln weitergegeben. Das Auferstehungsereignis begründete die Gewißheit, daß Jesus nicht im Tode geblieben ist, sondern lebt. Es gibt alte Bekenntnisaussagen, die nur auf das Geschehen der Auferweckung Jesu durch Gott hinweisen. Das geht aus Röm 10,9 wie aus zahlreichen Parallelformulierungen hervor: „Gott hat ihn von den Toten auferweckt“ (ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν). Entsprechend gibt es eine Tradition, die die soteriologischen Zentralaussagen nicht mit Jesu Tod, sondern mit seiner Auferstehung verbinden (vgl. § 13).

4-5.2 Die Ostererzählungen der Evangelien berichten von Jesu Grablegung und dem leeren Grab (Mk 15,42–47; 16,1–8 parr). Im Zentrum steht die Botschaft des Engels: „Ihr sucht Jesus, den Nazarener, den Gekreuzigten; er ist auferstanden, er ist nicht hier“ (Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηθὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε, Mk 16,6 parr). Nicht das Leersein des Grabes ist ausschlaggebend; das leere Grab ist kein Beweismittel, sondern ein Zeichen für die personale Ganzheitlichkeit des Auferstehungsgeschehens. Entscheidend ist das Wort des Engels. Es konstituiert den Osterglauben. Dieses Wort steht unverkennbar in Zusammenhang mit den urchristlichen Bekenntnisaussagen, womit zum Ausdruck gebracht ist, daß die Erkenntnis des Auferwecktseins nicht auf menschlicher Überlegung beruht, sondern in einem von Gott gewirkten Widerfahrnis begründet ist. Dem entspricht auch die völlige Ratlosigkeit der Frauen (Mk 16,8 par). Erst im Johannesevangelium wird berichtet, daß der Lieblingsjünger in seinem tiefen Glauben in der Lage war, angesichts des leeren Grabes zu erkennen, was geschehen ist (Joh 20,3–10).

4-5.3 Die Gewißheit der Auferweckung Jesu gründet letztlich in den Erscheinungen des Auferstandenen. Daher wurden mit dem christlichen Grundbekenntnis schon ganz früh Aussagen über sein Erscheinen vor den Jüngern verbunden. Das geht deutlich aus Lk 24,34 hervor, wo gesagt wird: „Er wurde wahrhaftig auferweckt und ist dem Petrus erschienen“ (ὄντως ἠγέρθη...καὶ ὤφθη Σίμωνι). Entsprechend heißt es in 1 Kor 15,4: „daß er auferweckt worden ist am dritten Tage nach den Schriften und daß er erschienen ist dem Kephas, danach den Zwölfen“ (ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ εἶτα τοῖς δώδεκα). In diesen Sinn wurden auch die Erscheinungsberichte der Evangelien formuliert, in denen es um Jesu Identität und um das Wiedererkennen seitens der Jünger geht. Es war ein Widerfahrnis, das den Jüngern die

Augen öffnete und in diesem Sinn festgehalten worden ist. Sie hatten die Gewißheit empfangen, daß das Heilsgeschehen weitergeht und zur Vollendung hinführt. Auf die besondere Funktion der Auferstehungszeugen wurde daher mehrfach hingewiesen (vgl. 1 Kor 15,5–10; Apg 1,22; 2,32; 3,15; 4,33; 5,32; 10,41; 13,31).

4.5.4 Die Gewißheit, daß Jesus lebt, verband sich mit dem Gedanken, daß es sich um ein vorweggenommenes Ereignis der Auferweckung der Toten handelt. Das geht aus 1 Kor 15,20 hervor, wo Christus als der „Erstling unter den Entschlafenen“ bezeichnet wird (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων). Ihm ist bereits zuteil geworden, was bei der allgemeinen Totenauferweckung erhofft wird. Er ist aus dem Tode erstanden und eingegangen in die göttliche Wirklichkeit.

4.5.5 Gleichzeitig wurde die Auferweckung Jesu als eine Bestätigung seines irdischen Lebens und Wirkens verstanden. So heißt es in Apg 17,31, daß Gott ihn „vor allen beglaubigt hat, indem er ihn auferweckt hat von den Toten“ (πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν). Dasselbe Motiv begegnet auch dort, wo von Jesu Rechtfertigung durch Gott gesprochen wird. Das gilt in dem Hymnus 1 Tim 3,16 für die Aussage, daß Jesus nach seiner Offenbarung im Fleisch „gerechtfertigt wurde im Geist“ (ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι), indem er in den göttlichen Bereich des Geistes aufgenommen worden ist. In diesen Zusammenhang gehört auch Joh 16,8, wo gesagt wird, daß der Paraklet die Welt „überführen wird über Sünde und über Gerechtigkeit und über Gericht“, und in V.10 die Erläuterung folgt: „über Gerechtigkeit, weil ich zum Vater hingehe und ihr mich nicht mehr seht“ (περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με).

4.5.6 Es gibt kein urchristliches Zeugnis, in dem die Auferweckung Jesu fehlt, auch wenn sie vereinzelt nicht ausdrücklich erwähnt und durch eine Erhöhungsaussage ersetzt wird. Sie gehört zum Kernbestand der Verkündigung. Eine andere Frage ist, wie die Auferstehung Jesu gewichtet wird. Es gibt neutestamentliche Texte, in denen sie die zentrale christologische Aussage ist, und es gibt andere Texte, in denen sie der Todesthematik zugeordnet oder in die Inkarnationstheologie mit einbezogen ist. Für diese drei Konzeptionen sind die lukanische, die paulinische und die johanneische Theologie besonders charakteristisch.

4.6 Jesu Erhöhung und gegenwärtiges Wirken

Von der Erhöhung Jesu im Sinn seiner Herrschaft war bereits in § 7 unter der Fragestellung die Rede, wie diese sich zur Herrschaft Gottes

verhält. Im vorliegenden Zusammenhang ist die Erhöhungsvorstellung im Blick auf Jesu Stellung und Würde wiederaufzunehmen.

4.6.1 Jesu himmlische Inthronisation

Die Gewißheit, daß Jesus auferweckt worden und in die himmlische Wirklichkeit eingegangen ist, verband sich mit der Erfahrung, daß er gegenwärtig in der Gemeinde handelt. Er besaß bereits vor seiner Wiederkunft eine entscheidende Funktion, und so stellte sich die Frage, welche Stellung und Würde ihm dabei zukommt.

4.6.1.1 Antwort darauf gaben alttestamentliche Texte. Angelpunkt war die Aussage von Ps 110,1a, die im Sinn der Erhöhung Jesu und dessen Einsetzung zum κύριος verstanden wurde. Das zeigt in den Evangelien das Davidssohn-Gespräch in Mk 12,35–37a mit dem Zitat: „Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten ...“ (εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου ...). Dieser Text geht in der überlieferten Gestalt von einer der Septuaginta nahestehenden Übersetzung aus; insofern stellt sich die Frage, ob die Erhöhungsvorstellung überhaupt erst in der griechisch sprechenden Gemeinde entstanden ist. Im hebräischen Text wird ja zwischen dem redenden יהוה („Jahwe“) und dem angesprochenen יהוה („Herr“ als Königsanrede) klar unterschieden. Immerhin war es infolge der Vermeidung des Namens יהוה und der Verwendung des Ersatzwortes אֲדֹנָי („Herr“) bereits zu einer gewissen Parallelisierung gekommen. So ist eine Vorstufe im Bereich der palästinischen Urgemeinde nicht auszuschließen. Eindeutig ist, daß die frühe hellenistisch-judenchristliche Gemeinde den Text so verstand, daß Jesus zur „Rechten Gottes“ einen Platz erhalten hat. Im Verständnis der alttestamentlichen Tradition war das eine „Erhöhung“ im Sinn der Inthronisation, die Beauftragung und Stellvertretung einschloß. Das implizierte aber zunächst noch nicht die Übertragung des Gottesnamens auf Jesus, vielmehr wurde bei der Adaption von Ps 110,1a „Herr“ (κύριος) auf Gott, „mein Herr“ (κύριος μου) auf den erhöhten Christus bezogen. Daß diese Unterscheidung bald zurücktrat, ist offenkundig. Die Aussage von Ps 110,1a ist jedenfalls, wie bereits erwähnt, die meistzitierte Stelle des Alten Testaments im Neuen, und der Erhöhungsgedanke hat sich in so gut wie allen Teilen der urchristlichen Überlieferung durchgesetzt.

4.6.1.2 Eine Übertragung des Kyrios-Namens als des eigenen Namens Gottes auf den Erhöhten liegt eindeutig in dem von Paulus zitierten Christushymnus Phil 2,6–11 vor. Gott hat nach V.9 den Erniedrigten „übererhöht“ (ὑπερέψωσεν), was besagt, daß er ihm eine Würde verlie-

hen hat, die über die Stellung des Präexistenten hinausgeht, und „er hat ihm aus Gnaden den Namen verliehen, der über alle Namen ist“ (καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα). Es ist der eigene Name Gottes, mit dem nun nach V.10f alle Mächte der Welt Jesus Christus als „Herrn“ anerkennen (κύριος Ἰησοῦς Χριστός). Gott überträgt ihm damit seine Funktion gegenüber der Welt, und der Erhöhte erhält zugleich göttliche Macht. Die Herrschaftsübertragung wird hier so geschildert, als sei die Unterwerfung der Mächte und ihre Akklamation bereits erfolgt. Entscheidend ist jedenfalls die Verleihung des Kyrios-Namens und die damit verbundene Machtstellung gegenüber der Welt. Dasselbe gilt für die bekennnismäßige Aussage von Apg 2,36: „Gott hat ihn zum Herrn und Christus gemacht“ (κύριον αὐτόν καὶ χριστόν ἐποίησεν ὁ θεός). Die Übertragung des Kyrios-Namens auf den Erhöhten hatte dann zur Folge, daß zahlreiche alttestamentliche Zitate, die κύριος als Gottesbezeichnung enthielten, auf die Person Jesu übertragen werden konnten (vgl. nur Jes 40,3 in Mk 1,3 parr, vgl. § 5).

4.6.1.3 Das Motiv der himmlischen Inthronisation begegnet in Röm 1,3f auch unabhängig von Ps 110,1 und dem Kyrios-Titel. In dieser von Paulus übernommenen Bekenntnisformel ist die Rede vom „Evangelium von seinem (Gottes) Sohn“ (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), „der eingesetzt ist zum Sohn Gottes in Macht nach dem Geist der Heiligkeit aufgrund der Auferweckung von den Toten“ (τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἁναστάσεως νεκρῶν). Voran geht der Hinweis auf die Herkunft Jesu aus dem „Samen Davids“ (τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυίδ). Im Sinn einer Zweistufenchristologie wird der Irdische als „Messias designatus“, der Erhöhte als „Sohn Gottes in Macht“ gekennzeichnet. Hier ist mit dem Gottessohntitel messianische Tradition aufgegriffen und mit der Erhöhungsvorstellung verbunden.

4.6.1.4 Eine ausführliche Schilderung des Inthronisationsaktes enthält Offb 5,6–13: Dem geschlachteten Lamm wird die Buchrolle übergeben, es ist „würdig zu nehmen Macht, Reichtum, Weisheit, Kraft, Ehre, Herrlichkeit und Lobpreis“ (ἄξιόν ἐστιν τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογία, V.12). Der Erhöhte hat damit die Vollmacht zur Durchführung des Gerichts wie zur Verwirklichung des Heils, was die anschließenden Visionen im einzelnen darstellen. Die Inthronisationsschilderung in Offb 5 ist mit der Vision des erhöhten Menschensohns in Offb 1,9–20 eng verwandt, und Jesu Erhöhung wird in den Sendschreiben vorausgesetzt. Von daher läßt sich dann auch die innerhalb der Menschenohntradition singuläre Aussage in Apg 7,56 verstehen, wo Stephanus sagt: „Ich sehe die Himmel offen und den Menschensohn stehend zur Rechten Gottes“

(ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ). Daß der Erhöhte hier nicht sitzt, sondern steht, ist höchstwahrscheinlich damit zu erklären, daß er sich zum Endgericht erhoben hat.

4.6.2 Die Bedeutung der Erhöhungsvorstellung

4.6.2.1 Die Übertragung der Macht an den Auferstandenen ist zentrales Motiv im Schlußabschnitt des Matthäusevangeliums, der in 28,18 eingeleitet wird mit den Worten: „Mir ist gegeben alle Macht im Himmel und auf Erden“ (ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς). In dieser Selbstvorstellung fallen Auferweckung und Erhöhung zusammen. Die Erhöhungsaussage ist in V.20b verbunden mit der Zusage der allzeitigen Gegenwart: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt“ (ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος). Im übrigen geht es um den in der Zeit bis zum Ende der Welt durchzuführenden Missions- und Taufauftrag an die Jünger (V.19.20a). Zu beachten ist, daß innerhalb des Matthäusevangeliums die österliche Machtübertragung mit der in 11,27 ausgesprochenen Offenbarungsvollmacht des irdischen Jesus korrespondiert.

4.6.2.2 Eine zentrale Stellung besitzt die Erhöhungsvorstellung im Doppelwerk des Lukas. Wie für Markus und Matthäus ist auch für ihn der „Tag des Menschensohnes“ das Ziel allen Geschehens (vgl. Lk 17,22–37; 21,25–28; Apg 3,19–21; 17,31). Dennoch besitzt die Zeit zwischen Ostern und Parusie demgegenüber ein wesentlich stärkeres Gewicht. Innerhalb seines Evangeliums ist dafür die Antwort Jesu auf die Frage des Hohenpriesters in Lk 22,69 bezeichnend, die redaktionell auf die Erhöhungsvorhersage verkürzt ist: „Von nun an wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft Gottes“ (ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ). Dasselbe gilt für die Aussage des Auferstandenen im Gespräch mit den Emmaus-Jüngern in 24,26, wo der Notwendigkeit des Leidens Christi das „Eingehen in seine Herrlichkeit“ gegenübergestellt ist (οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ;). Im Missionsbefehl Lk 24,46–49 ist dann auf das Kommen des Geistes verwiesen, und dieses wird in der Pfingstpredigt des Petrus in Apg 2,33 ausdrücklich auf den Erhöhten zurückgeführt: „Zur Rechten Gottes erhöht empfing er die Gabe des Heiligen Geistes vom Vater und schüttete diesen aus“ (τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς, τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐξέχεεν τοῦτο). Das Erhöhungsmotiv wird in 5,31

ausdrücklich wiederaufgenommen und ist ein Leitgedanke für die gesamte Apostelgeschichte.

4.6.2.3 Für Paulus besitzt die Erhöhungsvorstellung ebenfalls zentrale Bedeutung. Das zeigt neben der Zitation der Bekenntnisformel Röm 1,3f und des Hymnus in Phil 2,6–11 besonders deutlich die Stelle 1 Kor 15,25–28, wonach der Auferstandene die „Königsherrschaft“ über die Welt bis zur endgültigen Unterwerfung aller widergöttlichen Kräfte übernimmt, um sie dann an Gott zurückzugeben (vgl. dazu § 7). Der eschatologische Vorbehalt wird nie aus dem Blick verloren, gleichwohl das gegenwärtige Wirken des Erhöhten nachdrücklich betont. Aufschlußreich ist dafür auch Röm 8,31–39, wo nach der in 8,18–30 berücksichtigten Vollendungshoffnung von der Gewißheit des Glaubens die Rede ist, die in der Selbsthingabe Jesu Christi und in seiner Erhöhung zur Rechten Gottes beruht (V.34).

4.6.2.4 Für das Johannesevangelium hat die Erhöhung neben der Menschwerdung eine ganz entscheidende Funktion. Der „Hingang zum Vater“ (πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγειν, 16,10) ist unerlässlich, weil Jesus nur so sein Werk umfassend verwirklichen kann, indem er durch den Heiligen Geist als Parakleten auf Erden fortan wirkt (vgl. § 9). Daß dabei die Zukunftsdimension, die keineswegs fehlt, in einem starken Maße zurücktritt und alles Gewicht auf die Heilsgegenwart fällt, ist nicht zuletzt durch die Erhöhungsvorstellung bedingt. In ihr sind Jesu Heilswirken, sein gegenwärtiges Handeln durch den Geist und die Zukunft geradezu zusammengefaßt.

4.6.2.5 Eine charakteristische Form der Erhöhungsvorstellung begegnet noch im Hebräerbrief, wenn Jesus dort als himmlischer Hoherpriester gekennzeichnet wird. Schlüsselstelle ist Hebr 4,14, wo Jesus als „Sohn Gottes“ und als „großer Hoherpriester, der durch die Himmel hindurchgegangen ist“, bezeichnet ist und die Gemeinde aufgefordert wird, an dem Bekenntnis zu ihm festzuhalten (ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διελθῆλυθότα τοὺς οὐρανοὺς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας). Ganz ähnlich wird Jesus in 3,1 der „Hohepriester unseres Bekenntnisses“ genannt (ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν). Wichtig ist sodann der bereits im Zusammenhang mit Jesu Tod erwähnte Text in Hebr 5,5–10. Die Anrede als „Sohn“ aus Ps 2,7 (V.5, vgl. 1,5) ist verbunden mit der Zusage aus Ps 110,4 über die Einsetzung zum „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks“ (σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ, V.6). Abschließend wird in V.10 nochmals auf die „Ernennung“ zum himmlischen Hohenpriester durch Gott (προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ) hingewiesen. Aufgrund dieser christologischen Bekenntnisaussagen wird dann im besonderen auf das soteriologische Wirken des himmlischen Hohenpriesters Bezug genommen (dazu § 13).

4.6.2.6 An vielen anderen Stellen des Neuen Testaments wird die Erhöhungsvorstellung vorausgesetzt, ohne daß eine nähere Explikation damit verbunden ist. In ihrer gegenwartsbezogenen Thematik besitzt sie verständlicherweise eine hohe Bedeutung. Im Blick auf die verwendeten Hoheitstitel hat die Kyrios-Prädikation eine erkennbare Dominanz. Aber auch die messianische Gottessohnvorstellung ist in Verbindung mit dem Herrschaftsgedanken hier verwendet worden. Dagegen ist die Menschensohntradition erst sekundär durch die Erhöhungsvorstellung erweitert worden. Schließlich hat der Hebräerbrief auch die Hohepriesterauffassung christologisch rezipiert.

4.7 Jesu erwartete Wiederkunft

Traditionsgeschichtlich läßt sich erkennen, daß die Wiederkunftserwartung älter ist als die Erhöhungsvorstellung, was bedeutet, daß die Auferweckung Jesu in der frühesten Phase der Urgemeinde unmittelbar mit der Erwartung der Wiederkunft verbunden wurde. Der Blick richtete sich von Ostern auf Jesu Erscheinen in himmlischer Herrlichkeit. Das wurde durch die Erhöhungsvorstellung nicht aufgehoben, wohl aber in ein anderes Koordinatensystem eingebunden.

4.7.1 Der gottesdienstliche Gebetsruf „unser Herr, komm“ (*μαράνα θά*, 1 Kor 16,22), der sich in aramäischer Sprache in der urchristlichen und in der späteren kirchlichen Tradition erhalten hat, zeigt, wie stark die älteste Gemeinde auf das (Wieder-)Kommen des Auferstandenen ausgerichtet war. Auch wenn bei diesem Ruf die Auferstehung nicht ausdrücklich erwähnt ist, wird sie selbstverständlich vorausgesetzt. Bei der Anrede „Herr“ geht es um die Relation des Wiederkommenden zu den Jüngern, nicht wie bei der späteren Kyrios-Bezeichnung um die Relation zu Gott.

4.7.2 In diesen Zusammenhang gehört auch die bereits besprochene Identifikation Jesu mit dem „Menschensohn“ (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*). An die Stelle dessen, der nach Lk 12,8f im Endgericht das irdische Wirken Jesu anerkennt, ist Jesus als der vor aller Welt erscheinende Menschensohn getreten. Das geht ebenso aus der Parallelstelle in Mt 10,32f wie aus der Markusüberlieferung und der Logienquelle hervor (vgl. Mk 13,26; 14,62; Lk 17,24.26f par). Die weitere Entfaltung der Menschensohnchristologie setzt diese Identifikation voraus.

4.7.3 Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die Gleichnisrede vom Weltgericht in Mt 25,31–46, weil dort Jesus als richtender Menschensohn zugleich König ist (vgl. V.31.34.40), was auf eine Verschmelzung der Anschauung vom endzeitlich handelnden Menschensohn mit der Vorstel-

lung vom königlichen Messias verweist. Dasselbe ist in der markinischen Fassung des Selbstbekenntnisses Jesu in Mk 14,62 vorausgesetzt, wo die Aussage über das Kommen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels mit dem aus der Königstradition stammenden Motiv des Sitzens zur Rechten Gottes verbunden ist: Jesus übt sein Amt als Menschensohn und königlich herrschender Messias bei seiner Wiederkunft aus. In Mt 26,64 und Lk 22,69 ist das im Sinn der Erhöhungsvorstellung modifiziert.

4-7-4 Ist in Mt 25,31–46 der Gedanke des vom Menschensohn zu vollziehenden Gerichts betont, so wird umgekehrt in Phil 3,20 der Wiederkommende als „Retter“ bezeichnet: Vom Himmel her „erwarten wir als Retter den Herrn Jesus Christus“ (ἐξ οὐ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν). Paulus greift dabei auf die in 1 Thess 1,10 zitierte Tradition zurück, bei der das rettende Handeln des Wiederkommenden entscheidend ist: „...und zu erwarten seinen Sohn vom Himmel her, welchen er auferweckt hat, Jesus, der uns retten wird aus dem kommenden Gericht“ (καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἡγείρειν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ρυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης). In ähnlicher Weise hat Paulus dieses Motiv in Röm 5,8–10 aufgenommen.

4-7-5 Unter den neutestamentlichen Schriften lassen das Markus- und das Matthäusevangelium sowie die Johannesoffenbarung noch sehr deutlich die Dominanz der Wiederkunftserwartung erkennen.

4-7-5.1 So zentral es im Markusevangelium um das irdische Wirken Jesu und sein Sterben und Auferstehen geht, unverkennbar ist, wie in früherem Zusammenhang bereits gezeigt wurde, die gleichzeitige Ausrichtung auf die Heilsvollendung und dabei auf die Parusie Jesu als des Menschensohnes (13,24–27). Das gilt auch für das Matthäusevangelium, in dem trotz Berücksichtigung der Erhöhungsvorstellung (Mt 26,64; 28,18–20) eine umfangreiche Erweiterung der eschatologischen Rede vorgenommen wurde (Mt 24,37–25,46). Entscheidend ist dabei die Erwartung der „Parusie des Menschensohnes“ (παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου); nur hier wird in den Evangelien der Terminus der „Parusie“ verwendet (24,3.27.37.39; vgl. 13,41).

4-7-5.2 Die Johannesoffenbarung ist ebenfalls von der Erhöhungsvorstellung mitbestimmt, wie die Beauftragungsvision 1,9–20 und die Inthronisationsschilderung in Kap.5 zeigen, dennoch ist der Blick konsequent auf die Zukunft ausgerichtet. In 19,11–16 wird die endzeitliche Vollendung eingeleitet mit der Parusie Jesu, der als das „Wort Gottes“ (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, V.13) und als „König aller Könige und Herr aller Herren“ (βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων, V.16) erscheinen wird.

4-7-5.3 Demgegenüber gibt es andere neutestamentliche Texte, in denen die Parusieerwartung nicht fehlt, aber gegenüber der Erhöhungsvorstellung

lung stärker in die Ferne gerückt wird, wie das bei Lukas geschieht, oder spürbar zurücktritt, wie das in dem Johannesevangelium und den Johannesbriefen zu beobachten ist.

4.7.6 Mit der erwarteten Wiederkunft Jesu haben sich, wie die besprochenen Texte zeigen, mehrere Hoheitstitel verbunden. Neben der Anrede „Herr“ in dem Gebetsruf „Maranatha“ spielt vor allem die Bezeichnung „Menschensohn“ eine ausschlaggebende Rolle. Damit ist dann auch die Auffassung vom königlichen Messias verschmolzen worden, wie z.B. die Rede vom „König der Könige“ zeigt. Auch „Gottessohn“ und „Retter“ kommen vor. Ein Sonderfall ist die Prädikation „Wort Gottes“.

4.8 Rückblick auf die verschiedenen Aspekte der Christologie

4.8.1 Die Christologie hat im Urchristentum eine breite Entfaltung gefunden. Sie erstreckt sich von der Präexistenz über die Menschwerdung, den Tod, die Auferstehung und die Erhöhung Jesu bis hin zu seiner Wiederkunft. Bei den einzelnen Themen liegen zum Teil sehr divergente Aussagen vor, doch zeigen sich auch deutliche Verbindungslinien. Obwohl bestimmte Einzelaspekte unterschiedlich betont und entfaltet sind, besitzen sie im Neuen Testament in ihrer jeweiligen Ausformung eine Bedeutung für das Bekenntnis zu Jesus Christus.

4.8.2 Daß die einzelnen Aspekte nicht je für sich stehen, sondern aufeinander zu beziehen sind, zeigt ansatzweise schon die früheste urchristliche Überlieferung, auch wenn gelegentlich eine Einzelaussage stellvertretend für das ganze Christusbekenntnis steht. In der gegenseitigen Zuordnung sind, wie gezeigt, im neutestamentlichen Zeugnis unterschiedliche Wege beschritten worden. So stellt sich nun die Frage, ob und wie sich die Teilaspekte miteinander vereinigen lassen.

5. Zur Einheit der neutestamentlichen Christologie

Im Neuen Testament ist die Tendenz zu einer umfassenden christologischen Konzeption nicht zu übersehen; das zeigt sich in den synoptischen Evangelien, vor allem bei Paulus und im Johannesevangelium, in eingeschränktem Maße aber auch in anderen literarischen Zeugnissen des Urchristentums. Eine Gesamtschau, in der alle Aspekte in ihrer Vielfalt vereinigt wären, liegt aber nicht vor. Das läßt die Übersicht über die Einzelaspekte der Christologie erkennen, die ihrerseits ein breites Spektrum abdecken. Angesichts der vielfältigen Ausgestaltung der Teilaspekte

stellt sich die Frage, ob und wieweit ein umfassendes Konzept überhaupt möglich ist.

5.1 Der innere Zusammenhang des Wirkens Jesu mit der Christologie

Die neutestamentliche Christologie ist entscheidend geprägt durch die Rezeption der Jesusüberlieferung. Dabei ist von untergeordneter Bedeutung, in welcher Intensität das Leben Jesu und die Jesustradition berücksichtigt werden.

5.1.1 Die Evangelien sind ein eindeutiges Zeugnis für die Bedeutung der Geschichte Jesu innerhalb der Christologie. In anderer Weise gilt das für die Glaubensformeln, die Briefe, die Apostelgeschichte oder die Johannesoffenbarung. Hier gibt es Aussagen, die auf Jesu irdisches Dasein insgesamt zurückschauen, wie bei den zweifellos alten Traditionen in Röm 1,3b.4a, in Phil 2,7, in Gal 4,4f, in 1 Tim 3,16a oder in Apg 2,22. Aber auch dort, wo nur Jesu Tod in den Blick gefaßt wird, wie etwa in Offb 5,9, ist auf sein Menschsein und sein Leben Bezug genommen. Zur Jesusüberlieferung gehört, ob zusammenfassend oder in Einzeltexten dargestellt, der Blick auf sein irdisches Leben. Wenn Jesu Person eine ausschlaggebende Funktion beim Anbruch der Gottesherrschaft hat und er selbst Träger und Repräsentant der Gottesherrschaft ist, dann ist auch sein Geschick ein integraler Bestandteil seines Wirkens. Neben Jesu Tod am Kreuz ist seine Auferweckung ein konstitutiver Bestandteil seiner Geschichte.

5.1.2 Aufgrund des Ostergeschehens wurde von den Jüngern in bekenntnisartiger Gestalt eine Antwort gegeben auf die Frage, wer Jesus war und ist. Das nachösterliche Jesuszeugnis hängt entscheidend mit dem vollmächtigen Verkündigen und Handeln des irdischen Jesus zusammen. Die vorgegebene implizite Christologie hat deren Explikation nicht nur ermöglicht, sondern geradezu notwendig gemacht. Insofern stellt Ostern einen Angelpunkt dar für die Verbindung der vorösterlichen Tradition und der nachösterlichen christologischen Explikation.

5.1.3 Eine Christologie wird dem neutestamentlichen Zeugnis nur dann gerecht, wenn sie die Grundintention der Botschaft und des Wirkens Jesu aufnimmt und die Rezeption der Jesusüberlieferung weiterführt. Das muß nicht unbedingt so geschehen, daß die Jesusüberlieferung voll übernommen wird; auch dort, wo die Leitmotive der Jesusüberlieferung in die Christologie gleichsam eingeschmolzen sind oder wo das zentrale Anliegen der Botschaft Jesu wie in einem Brennpunkt gebündelt aufleuchtet, kann dies eine durchaus sachgerechte Rezeption sein. In jedem Fall steht

die Jesusüberlieferung im Wechselverhältnis zur Christologie und bleibt insofern ein entscheidendes Kriterium aller christologischen Verkündigung.

5.2 Die Einzelaspekte der Christologie

Die gesonderte Betrachtung der Einzelaspekte diene dazu, die ganze Fülle christologischer Motive in ihrer Eigenart und unterschiedlichen Ausprägung zu erkennen.

5.2.1 Bei den Einzelaspekten lassen sich zunächst einmal traditions-geschichtliche Erkenntnisse gewinnen, die als solche theologisch nicht ohne Gewicht sind. So ist festzustellen, daß sich die Entfaltung der Christologie in der Frühzeit überaus rasch vollzogen hat, weswegen zum Beispiel schon in sehr alten Bekenntnistexten Aussagen über Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft gemacht werden. Sodann läßt sich beobachten, daß ebenfalls in früher Zeit mehrere Aspekte miteinander verbunden worden sind, was auf die enge Zusammengehörigkeit der einzelnen christologischen Aussagen hinweist. Das bedeutet jedoch nicht, daß die verschiedenen Einzelaspekte oder die Konzeptionen, die sich um eine Zusammenfassung bemühen, einfach koordinierbar sind. Sie müssen in ihrer Eigenart beachtet und bewahrt werden.

5.2.2 Die Einzelaspekte haben ein je eigenes Gewicht und im Rahmen von zusammenfassenden Konzeptionen eine unterschiedliche Funktion. Sie ergänzen sich zwar in gewisser Weise, stehen aber oft auch unverbunden oder widersprüchlich nebeneinander. Im Detail ist die neutestamentliche Christologie außerordentlich vielfältig und unausgeglichen. Eine Gesamtschau ergibt daher in jedem Fall ein spannungsreiches Gefüge. Im Blick auf die Teilthemen ist die Frage nach Gemeinsamkeiten schon berücksichtigt worden. Nun gilt es, für den gesamten Bestand Konvergenzen zu erkennen, ohne dabei spezifische Intentionen der Einzelüberlieferungen preiszugeben. Es ist also zu klären, in welcher Weise die verschieden ausgeformten christologischen Aussagen miteinander verbunden werden können, um deren innere Einheit zu bestimmen.

5.3 Die Zusammengehörigkeit der Teilaspekte

Wird unter den genannten Voraussetzungen nach der Einheit der neutestamentlichen Christologie gesucht, dann ist zu klären, welches Prinzip für eine Koordination hilfreich sein kann.

5.3.1 Grundlage für eine Gesamtschau der neutestamentliche Christologie muß die Vielzahl aller Traditionen sein, die schon im Urchristentum eine Rolle spielten. Aspekte wie Präexistenz oder Erhöhung können nicht ausgeblendet werden, weil einzelne urchristliche Modelle sie nicht enthalten. Umgekehrt muß deutlich bleiben, von welchen Grunderfahrungen her derartige Glaubensaussagen gewonnen worden sind. Unabhängig von ihrem Alter gibt es zentrale Themen und andere, die im Sinn einer weiterehenden Erkenntnis von diesen abgeleitet sind. Das bedeutet beispielsweise, daß die Christologie nicht von den Grenzaussagen der Präexistenz oder der Parusie her erfaßt sein will, sondern von dem Offenbarungsgeschehen, das sich in der irdischen Geschichte ereignet hat und in seinem gegenwärtigen Wirken weiter erfahrbar wird. Dabei rücken speziell Jesu Tod und Auferweckung ins Zentrum, und es ist sicher nicht zufällig, daß dieses Geschehen in allen Schriften des Neuen Testaments berücksichtigt ist. Von dieser Mitte aus richtet sich der Blick zurück und nach vorn, um Einstiges wie Zukünftiges von Gottes Offenbarung in der Person Jesu Christi her zu begreifen. Das bedeutet, daß gleichsam in konzentrischen Kreisen um das Zentrum von Kreuz und Auferstehung herum die weiterreichenden Dimensionen der Christologie ihren Platz finden und wechselseitig in Beziehung zueinander gesetzt werden müssen.

5.3.2 Wird eine Gesamtkonzeption im Sinn konzentrischer Kreise angestrebt, dann machen die unterschiedlich entfalteten Einzelaspekte deutlich, daß es bei diesen keine scharf voneinander abgehobenen Grenzlinien gibt, vielmehr mit Übergängen gerechnet werden muß, die durchaus beweglich bleiben. Wenn die einzelnen Texte mit ihrer Besonderheit Berücksichtigung finden sollen, so darf dabei kein konturenloses Bild entstehen, in dem die verschiedenen Schwerpunkte alle ausgeglichen sind; es geht vielmehr um ein durchaus spannungsvolles Gesamtgefüge, in dem die Teilaspekte ihr Eigengewicht behalten. Auch wenn zunächst noch abzusehen ist von den sehr stark divergierenden soteriologischen Aussagen, gibt es mehrere schwierige Probleme, wenn man etwa an die sehr unterschiedlichen Traditionen über Jesu Herkunft, über sein irdisches Wirken oder seine Wiederkunft denkt. Wie hier die Spannungen aufgenommen werden können, bedarf einer eingehenden theologischen Reflexion. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die Parusieaussagen, die in zahlreichen Texten eine wesentliche Rolle spielen, dürfen aufgrund der johanneischen Konzeption nicht einfach reduziert werden, wohl aber sind sie im Zusammenhang mit den johanneischen Texten zu interpretieren. Umgekehrt ist bei den johanneischen Zukunftsaussagen, die im vierten Evangelium ja keineswegs fehlen, zu berücksichtigen, daß sie einen bewußt übernommenen eigenständigen Komplex darstellen und von daher ihre Bedeutung haben.

Eher treten jene Texte in den Hintergrund, die die Zeit zwischen Ostern und Parusie nur im Sinn eines kurzfristigen Übergangs berücksichtigen; gleichwohl behalten sie ihre Bedeutung darin, daß das Thema der Heilsvollendung keinesfalls unterbewertet werden darf. Auf solche Weise kann die Spannung zwischen den verschiedenen Auffassungen zu einer Reflexion führen, in der die Bedeutung solcher Befunde geklärt und weiterführend erörtert wird.

5.3.3 Die Überlegungen über eine derartige Gesamtschau und über die Relevanz von Teilaspekten stehen unter dem Vorzeichen, daß die neutestamentliche Christologie bei aller Vielfalt eine so eindeutige Konvergenz erkennen läßt, daß sich die Frage nach deren Einheit nahelegt. Allerdings erfordert diese Einheit einen Entwurf, der die verschiedenen Elemente in der Weise einbezieht, daß sich daraus Konsequenzen für eine auf dem neutestamentlichen Zeugnis aufbauende Christologie gewinnen lassen.

6. Abschließende Überlegungen

Die Christologie erfordert auch unabhängig von ihren soteriologischen Komponenten eine Erörterung, die die zahlreichen Textaussagen in ihrer Besonderheit miteinander in Beziehung setzt. Das ist fundamentaltheologisch von erheblicher Relevanz. Die Exegese hat dabei die Funktion, den Textbefund detailliert darzustellen und die Aufgabenstellung zu präzisieren.

6.1 Biblisches Zeugnis und kirchliche Tradition

Angesichts der Tatsache, daß unsere kirchliche Tradition bis in die frühe Neuzeit hinein von dem metaphysischen Denken der griechischen Ontologie geprägt war, so daß die christologischen Bekenntnisaussagen des Neuen Testaments weitgehend von dorthier verstanden wurden, ergibt sich die Notwendigkeit, auf den Ursprung des christologischen Zeugnisses zurückzugehen, um zu den Grundlagen des christlichen Glaubens vorzustoßen.

6.1.1 Bei der altkirchlichen Christologie handelt es sich um eine in hermeneutischer Hinsicht höchst bedeutsame Neuinterpretation, die aber als solche beurteilt sein will. So sehr die Auslegungstradition ein Prozeß ist, bei dem auch wichtige Erkenntnisse hinzugewonnen wurden und die Christologie in ihrer Bedeutung ausgelotet worden ist, sie ist nicht identisch mit dem grundlegenden apostolischen Zeugnis. Alle weitere kirch-

liche Überlieferung hat lange Zeit hindurch sehr viel stärker auf der altkirchlichen Basis aufgebaut als auf dem Neuen Testament, so sehr Einzelheiten berücksichtigt wurden. Erst seit der Reformationszeit hat sich schrittweise eine Ablösung von dieser Auslegungstradition vollzogen, die aber immer noch nachwirkt. Es stellt sich die Aufgabe, konsequent von den grundlegenden neutestamentlichen Texten und ihren Denkvoraussetzungen auszugehen, wenn die Bibel *norma normans* für alle Theologie bleiben soll.

6.1.2 Das Problem stellt sich noch von einer anderen Seite. Seit der Zeit der europäischen Aufklärung sind die griechischen Denkvoraussetzungen zunehmend preisgegeben worden. Für heutige Menschen ist hieran sehr schwer oder überhaupt nicht mehr anzuknüpfen. Das alttestamentlich-frühjüdische und älteste urchristliche Denken mit seinen relationalen und funktionalen Kategorien bietet einen sehr viel besseren Anknüpfungspunkt und ermöglicht einen neuen Zugang zum Zeugnis der Heiligen Schrift. Es ist wohl kaum zufällig, daß heute das jüdische Denken, das seinen ursprünglichen Charakter weitgehend erhalten hat, für nicht wenige Menschen wesentlich attraktiver erscheint als das traditionell-christliche.

6.1.3 Ein Rückgang zu den Quellen der Überlieferung ist aus diesen Gründen dringend geboten. Das heißt allerdings nicht, daß es um einen Rückgang nur zur Botschaft des irdischen Jesus ginge; entscheidend ist das urchristliche Bekenntnis und dessen Entfaltung, in dem Jesu vorösterliches Wirken, sein Tod, seine Auferstehung und sein weitergehendes Handeln zusammengehören. Es geht, um auf Überlegungen im Eingangsparagrafen zurückzukommen, um die biblische „Grundüberlieferung“, in der das auf dem „Grundgeschehen“ der Offenbarung beruhende „Grundzeugnis“ durchdacht und entfaltet worden ist. Sie muß in ihrer richtungweisenden und normativen Bedeutung festgehalten werden, weil alle christliche Verkündigung und Theologie, die christliche Kirche und der christliche Glaube davon abhängen und darauf aufbauen.

6.2 Aufgaben für eine Christologie heute

Eine exegetische Untersuchung nimmt ihrerseits nicht die Aufgabe wahr, eine für unsere Zeit verständliche und rezipierbare Christologie auszuarbeiten. Sie kann aber Hinweise geben, in welcher Richtung sich eine Christologie zu entfalten hat.

6.2.1 Jedes christologische Zeugnis muß in Kontinuität mit Jesu Verkündigung und Wirken stehen und hat sich von den im Neuen Testament überlieferten Bekenntnissen leiten zu lassen, die ihrerseits das Oster-

geschehen mit einschließen und die bleibende Gegenwart Jesu Christi und seine Zukunft bezeugen. Es handelt sich um eine Anamnese, die gegenwarts- und zukunftsbezogen ist.

6.2.2 Wenn im Neuen Testament die Vielfalt des christologischen Zeugnisses eine wesentliche Rolle spielt, dann besagt das, daß unterschiedliche Zugänge zum Geheimnis der Person Jesu und zu der durch ihn eröffneten Heilswirklichkeit vorgegeben sind. Das bedeutet, daß in einer auf unsere Zeit bezogenen Verkündigung und Theologie ebenfalls unterschiedliche Zugangsweisen möglich und notwendig sind, wenn dabei das fundamentale Anliegen des christlichen Bekenntnisses gewahrt wird.

6.2.3 Ein christologisches Zeugnis ist bei aller Berechtigung unterschiedlicher Zugänge nur dann überzeugend, wenn es sich in ein Gesamtgefüge einordnen läßt. Das setzt aber voraus, daß die Notwendigkeit der Bestimmung einer übergreifenden Einheit gesehen und berücksichtigt wird.

§ 9 Das Wirken des Heiligen Geistes (Pneumatologie)

1. Grundsätzliches

1.1 Der Zusammenhang mit alttestamentlich-frühjüdischer Tradition

Die Geistaussagen des Neuen Testaments sind entscheidend geprägt von der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition. Von dort ist dreierlei eindeutig vorgegeben: Der Geist wird als Kraft Gottes verstanden; der Geist ist eine Kraft, die bereits bei der Schöpfung am Werke war und im Laufe der Geschichte immer wieder Menschen ergriffen hat; der Geist ist die für die Endzeit verheißene Heilsmacht.

1.1.1 Der Geist Gottes ist ein ausgesprochen dynamistisches Phänomen. Das läßt allein schon das Wort $\pi\eta\eta$ erkennen, das sowohl den „Wind“ oder den „Sturm“ als auch den „Geist“ im Sinn der von Gott ausgehenden Geisteskraft bezeichnen kann. Das bedeutet zugleich, daß der Geist den Charakter eines die Welt bzw. die Menschen erfassenden göttlichen Atems hat.

1.1.1.1 Dieses dynamistische Grundverständnis ist auch im Neuen Testament vorhanden, wie sich unmißverständlich an dem Bildwort Joh 3,8 im Gespräch Jesu mit Nikodemus feststellen läßt: „Der Geist ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ bewußt doppeldeutig im Sinn von Wind und Geist) weht, wo er will, und du hörst seine Stimme, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht“ ($\tau\omicron\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \delta\pi\omicron\upsilon\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\ \pi\nu\epsilon\acute{\iota}\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\nu\ \varphi\omega\nu\eta\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\acute{\epsilon}\iota\varsigma,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \omicron\upsilon\kappa\ \omicron\acute{\iota}\delta\alpha\varsigma\ \pi\acute{o}\theta\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\upsilon\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota$). Die Pfingstgeschichte und einige weitere Erzählungen der Apostelgeschichte zeigen ebenfalls, daß es beim Geisteswirken um ein plötzliches und zeitweiliges Erfasstwerden von einer göttlichen Kraft geht (Apg 2,1–4; 4,31; 9,17f; 13,9; 19,6). Schließlich ist zu beobachten, daß „Geist“ ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) und „Kraft“ ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) wechseln oder miteinander verbunden werden können (so z.B. 1 Kor 2,4).

1.1.1.2 Das dynamistische Grundverständnis ist im Neuen Testament nirgendwo verlorengegangen, aber die rein dynamistische und vielfach ekstatische Auffassung vom Geist wurde erheblich modifiziert. Das zeigt

sich deutlich im Zusammenhang mit der Taufe: Die Apostelgeschichte enthält zwar alte Traditionen, wonach der bei der Taufe verheißene Geist die Getauften nach der Taufe plötzlich erfaßt, oder umgekehrt, daß Menschen vom Geist erfaßt und daraufhin getauft werden. In der Mehrheit der neutestamentlichen Taufaussagen wird aber von der „Gabe des Geistes“ (δωρεὰ τοῦ πνεύματος) in dem Sinn gesprochen, daß der Geist bei der Taufe verliehen wird und eine ständige Gabe bleibt, die ihre Lebendigkeit immer wieder erweist, was also eine dynamistische Komponente keineswegs ausschließt. Daß der Geist in den Glaubenden und Getauften „wohnt“ (Röm 8,9; 1 Kor 3,16; 6,19), ist eine spezifisch neutestamentliche Aussage.

1.1.2 Der Geist Gottes ist vom Alten Testament her eine schöpferische und eine geschichtsbezogene Kraft. Nach Gen 1,2 ist er geradezu eine die Schöpfung vorbereitende Potenz. Sodann wirkt er erhaltend und weiterführend in der Welt, insbesondere in der Geschichte des Gottesvolkes, wobei das Auftreten der Gottesmänner und Propheten eine entscheidende Rolle spielt. Auch in den Qumranschriften ist dieses Verständnis vom Wirken des Gottesgeistes vorausgesetzt, das in Kontinuität zu dem Gegenwärtigwerden des Geistes in Israel steht. Die Geistaussagen in den Qumrantexten, die zudem dualistisch modifiziert sind, können deshalb, was oft übersehen wird, nicht unmittelbar mit den eschatologischen Geistaussagen des Neuen Testaments verglichen werden.

1.1.3 Für das Neue Testament geht es durchweg um das endzeitliche Wirken des Gottesgeistes. Es handelt sich um die Erfüllung der Verheißung von Joel 3,1–5, wie Apg 2,14–21 zum Ausdruck bringt (vgl. auch Jes 44,3; Ez 11,19; 36,27). Und es ist die Gabe, die mit der Auferweckung Jesu in unmittelbarer Verbindung steht, was vor allem in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums zum Ausdruck gebracht wird.

1.2 Der neutestamentliche Sprachgebrauch

1.2.1 Vom „Geist“ als wirkender Macht Gottes wird im Neuen Testament in verschiedenen Zusammensetzung und Korrelationen gesprochen. Mit wenigen Ausnahmen geht es stets um den offenbarwerdenden endzeitlichen Geist.

1.2.1.1 Ohne Unterschied gebraucht sind „Geist Gottes“ (πνεῦμα θεοῦ), „Geist des Herrn“ (πνεῦμα κυρίου), „Heiliger Geist“ (πνεῦμα ἅγιον) und das absolute „der Geist“ (τὸ πνεῦμα). Dazu kommen die nur selten gebrauchten Nebenformen „Geist des Vaters“ (πνεῦμα τοῦ πατρὸς, Mt 10,20; vgl. Joh 15,26) und „Geist der Heiligkeit“ (πνεῦμα ἁγιωσύνης,

Röm 1,4). Das kann geradezu zu einer Gleichsetzung führen, wenn im Blick auf das Offenbarungswirken gesagt wird: „Gott ist Geist“ (πνεῦμα ὁ θεός, Joh 4,24); das ist keine Wesensdefinition, sondern besagt, daß Gott in der Kraft seines Geistes und durch diesen handelt.

1.2.1.2 Dem steht die Rede vom „Geist Christi“ (πνεῦμα Χριστοῦ, passim), „Geist Jesu“ (πνεῦμα Ἰησοῦ, Apg 16,7) und „Geist seines Sohnes“ (πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Gal 4,6) gegenüber. Aber diese Formulierungen können wechselweise mit den anderen verwendet werden (vgl. Konkordanz). Das bedeutet, daß der in nachösterlicher Zeit wirkende „Geist Gottes“ bzw. „Heilige Geist“ gleichzeitig als der „Geist Christi“ verstanden worden ist.

1.2.1.3 Im Johannesevangelium begegnet darüber hinaus die Wendung „Geist der Wahrheit“ (πνεῦμα τῆς ἀληθείας). Ferner wird hier der Geist als „Beistand, Fürsprecher“ (παράκλητος) bezeichnet. Dem „Geist der Wahrheit“ steht in 1 Joh 4,6 der „Geist des Irrtums“ (πνεῦμα τῆς πλάνης) gegenüber.

1.2.1.4 In diesen Zusammenhang gehört auch das Adjektiv πνευματικός, „geistlich, geistgewirkt“ (vgl. 1 Kor 10,4). Es begegnet substantiviert in der Form τὰ πνευματικά für „Geisteswirkungen“ und vor allem für „Geistesgaben“ (1 Kor 9,11; 14,1; Gal 6,1 u.ö.) sowie in der Form οἱ πνευματικοί für „Geistbegabte“ (1 Kor 2,15; 12,1; 14,37; vgl. auch 2,13). Verwendet wird ferner das Adverb πνευματικῶς, „in geistlicher Weise“ (1 Kor 2,13f; Offb 11,8).

1.2.2 Vom „Geist“ kann im Neuen Testament auch so gesprochen werden, daß er im Unterschied zum „Fleisch“ (σάρξ) die himmlische Wirklichkeit beschreibt und damit parallel zu „Herrlichkeit“ (δόξα) gebraucht wird. Das gilt z.B. für die Bekenntnisaussagen in Röm 1,3b.4a (τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης) oder 1 Tim 3,16a.b (ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι). Dieser Gebrauch steht keineswegs abseits der sonstigen Geistaussagen. Auch bei dem Geist als wirkender Macht geht es um eine himmlische Wirklichkeit. Das zeigt deutlich die Geschichte von der Taufe Jesu: Der Himmel wird geöffnet und so kann der Geist herabkommen und auf Erden wirken (Mk 1,9–11 parr).

1.2.3 Der Gebrauch von „Geist“ im anthropologischen Sinn, wobei es biblisch um eine geschöpfliche Gabe Gottes an den Menschen geht, ist relativ selten. In 1 Thess 5,23 steht dies bezeichnenderweise in Zusammenhang mit der göttlichen Gabe des „Lebensodem“ (ψυχή) und der leiblichen Existenz des Menschen (σῶμα).

1.2.4 Eine ganz andere Verwendung liegt in den synoptischen Evangelien bei den Wortbildungen „ unreiner Geist“, „böser Geist“ (πνεῦμα ἀκάθαρτον, πνεῦμα πονηρόν) vor. Immerhin besteht eine Parallelität

darin, daß es sich hierbei nach damaliger Vorstellung um ein außermenschliches Phänomen handelt, das in das irdische Leben eingreift.

2. Das Wirken des Geistes Gottes und die Person Jesu

Das endzeitliche Wirken des Geistes beginnt mit der Geschichte Jesu. In seiner Person wird die heilstiftende Kraft des göttlichen Geistes präsent. Durch den Geist vollzieht sich das Offenbarungshandeln Gottes, und Jesus wird zum Träger dieses endzeitlich wirkenden Geistes. Das setzt sich fort im Wirken des Erhöhten und in der Gestalt der Parakleten.

2.1 Jesus als Geiststräger

Nach den Synoptikern ist Jesus während seines irdischen Wirkens alleiniger Geiststräger. Das gilt ebenso für das Johannesevangelium (Aussagen wie Joh 3,3–8, die von einer Geistbegabung der Glaubenden ausgehen, verweisen auf die nachösterliche Zeit). Hier sind Beobachtungen aus § 8 nochmals aufzunehmen.

2.1.1 Entscheidend für die Auffassung Jesu als des Trägers und Vermittlers des Geistes ist die Erzählung von seiner Taufe.

2.1.1.1 In Mk 1,9–11 liegt eine Auffassung vor, wonach der Geist in Gestalt einer Taube in Jesus eingeht (καταβαῖνον εἰς αὐτόν). Er erhält für sein irdisches Wirken die Gabe des Geistes, so daß der in ihm wirkende Geist sein gesamtes Handeln bestimmt. Für den Evangelisten Markus ist diese Auffassung konstitutiv, er ist konsequenter Vertreter einer Geistchristologie, wovon auch sein Verständnis der Gottessohnschaft geprägt ist.

2.1.1.2 Bei Matthäus und bei Lukas ist die Taufzerzählung modifiziert. Aufgrund der durch den Heiligen Geist gewirkten Geburt ist hier eine andere Voraussetzung gegeben: Jesus ist von seiner Geburt an vom Geist erfaßt (Mt 1,18.20; Lk 1,35). Der Geist geht daher bei der Taufe nicht in Jesus ein, sondern kommt herab „auf ihn“ (ἐρχόμενον ἐπ’ αὐτόν), was besagt, daß er zeichenhaft über seinem Haupt schwebt und ihn als Geiststräger kennzeichnet (Mt 3,16; in Lk 3,22 zusätzlich die Näherbestimmung, daß die Taube σωματικῶς εἶδεται, „in leibhafter Gestalt“, herabkommt). Auch für diese beiden Evangelisten ist Jesus Geiststräger und in seinem Wirken von dessen Kraft bestimmt, wie Matthäus in 12,18b mit dem Zitat aus Jes 42,1 und Lukas mit dem Zitat aus Jes 61,1f in Lk 4,18f hervorhebt. Interessanterweise hat Lukas in 4,1.14 gleichzeitig die dynamistischen Züge gegenüber Mk 1,13 verstärkt.

2.1.1.3 Noch betonter ist in Joh 1,32f von einem „Bleiben auf ihm“ (ἔμεινεν ἐπ’ αὐτόν) die Rede. Auch für den vierten Evangelisten ist Jesus als Menschgewordener der Geiststräger. Er unterscheidet sich gerade dadurch von den Jüngern, die zu seinen Lebzeiten keinen Anteil am Geist haben. So heißt es in Joh 7,39b: „Denn es gab den Geist noch nicht, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“ (οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη). Ihre Heilsteilhabe beruht auf der unmittelbaren Begegnung mit seiner irdischen Person. Jesus als menschgewordener Logos und Geiststräger steht nach Joh 1,51 in unablässiger Verbindung mit dem Himmel; in diesem an Gen 28,12 angelehnten Bildwort vom Auf- und Absteigen der Engel auf den Menschensohn ist die für die Jünger erkennbare (ᾧψεσθε) ununterbrochene Gemeinschaft Jesu mit Gott zum Ausdruck gebracht, die sich im Geistesbesitz manifestiert.

2.1.2 Jesu Geistträgerschaft wird durch weitere charakteristische Aussagen in den vier Evangelien umschrieben.

2.1.2.1 Das Wort von der unvergebaren Sünde in Mk 3,28f ist in den Kontext des Streitgesprächs über Jesu angebliche Abhängigkeit von dem Obersten der Dämonen eingegliedert. Unvergebbar ist das „Sündigen wider den Heiligen Geist“ (βλασφημεῖν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), der in Jesu Person offenbar ist, wie aus dem abschließenden V.30 hervorgeht: „Denn sie sagten: Er hat einen unreinen Geist“ (ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει). Eine Lästerung des in Jesus wirkenden Geistes ist gegenüber allen anderen Sünden und Lästerungen der Menschen unvergebbar, sofern sie den Ausschluß von dem mit ihm offenbar werden den Heil nach sich zieht (eine andere Fassung des Wortes aufgrund der Überlieferung der Logienquelle ist in Lk 12,10 par Mt 12,31f aufbewahrt, dort bezieht sich die Lästerung des Geistes auf das Heilsangebot durch das nachösterliche Wirken des Geistes).

2.1.2.2 Das Logion, wonach mit Jesu Austreibung der Dämonen die Gottesherrschaft anbricht, ist in Lk 11,20 so formuliert, daß Jesus „mit dem Finger Gottes“ (ἐν δακτύλῳ θεοῦ), gleichsam mit Hilfe der ausgestreckten Hand Gottes, die Dämonenaustreibung bewirkt. In Mt 12,28 lautet der entsprechende Text bezeichnenderweise, daß Jesus „durch den Geist Gottes“ (ἐν πνεύματι θεοῦ) die Dämonen überwindet. Daß Jesus die bösen bzw. unreinen Geister kraft seiner göttlichen Geisteskraft überwindet, ist bei allen Dämonenaustreibungen vorausgesetzt.

2.1.2.3 Mit hoher Wahrscheinlichkeit sind in den Berichten über das Sterben Jesu die Aussagen vom „Aufgeben des Geistes“ in Mt 27,50 (ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα, vgl. ἐξέπνευσεν in Mk 15,37 und Lk 23,46) und Joh 19,30 (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) auf den göttlichen Geist bezogen, den Jesus empfangen hatte und nun dem Vater zurückgibt. Eventuell sind

sogar die beiden Aussagen in Joh 11,33 und 13,21, wo von einer den Geist betreffenden Erschütterung Jesu die Rede ist (ἐνεβριμήσατο bzw. ἐταράχθη τῷ πνεύματι), auf Jesu Geistträgerschaft zu beziehen. Ohne hin dürfte vorausgesetzt sein, daß der menschliche Geist der Ort ist, an dem der göttliche Geist einen Menschen erfaßt und durchdringt.

2.1.3 Wir stoßen in den Evangelien auf eine urchristliche Geistchristologie, bei der das Wirken Jesu in der Kraft des ihm bei der Taufe verliehenen göttlichen Geistes erfolgt. Besonders deutlich ist die Geistchristologie bei Markus ausgeprägt (vgl. Bd. I § 29). Christologie und Pneumatologie werden nicht nur eng miteinander verbunden, die Christologie wird vielmehr von der Pneumatologie entscheidend mitgeprägt. Das gilt auch dort, wo im Matthäus- und Lukasevangelium durch die Kindheitsgeschichten die bei Markus vorausgesetzte Konzeption modifiziert worden ist. Selbst im Zusammenhang mit der Präexistenzvorstellung des Johannesevangeliums bleibt dieses Verständnis erhalten. Zugleich dient es hier dazu, eine Unterscheidung der Zeiten vor und nach Ostern zu charakterisieren (Joh 7,39b).

2.2 Jesus als Geistspender

Jesus wirkt nicht nur durch den ihm verliehenen Gottesgeist, er selbst wird nach seiner Auferstehung und Erhöhung Geistspender sein.

2.2.1 Die Verheißung der Geistspendung

2.2.1.1 Nach Mk 1,8 lautet die Verheißung des Täufers Johannes: „Ich habe euch mit Wasser getauft, er aber wird euch mit Heiligem Geist taufen“ (ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Es handelt sich dabei um eine Abwandlung des in der Logienquelle erhaltenen gerichtsbezogenen Täuferwortes in Mt 3,11//Lk 3,16 (mit dem Johannes ursprünglich Gottes eigenes endzeitliches Handeln „mit Geist und Feuer“ angekündigt hat). Im gleichen Sinn wie in Mk 1,8 ist die Verheißung über Jesus als Geisttäufer in Joh 1,33 aufgenommen. In beiden Fällen wird mit dieser Ankündigung über Jesu irdisches Leben hinausgegriffen und auf sein künftiges Wirken als Geisttäufer hingewiesen.

2.2.1.2 Obwohl die Kennzeichnung Jesu als Geisttäufer expressis verbis an weiteren Stellen nicht vorkommt, weisen zwei Sachzusammenhänge auf diese Funktion des Auferstandenen und Erhöhten hin.

2.2.1.2.1 Die Ausgießung des Geistes am Pfingsttag wird in Apg 2,17–21 mit der Verheißung aus Joel 3,1–5 in Beziehung gesetzt, wonach Gott in der Endzeit den Geist ausschütten wird. Das wird in V.33 so interpretiert, daß der erhöhte Christus den Geist vom Vater empfangen und seinerseits „ausgeschüttet“ hat (τῆ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς, τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐξέχεεν τοῦτο). Lukas hat das Täuferwort aus Lk 3,16 über die künftige Taufe mit „Heiligem Geist und Feuer“ auf das Pfingstereignis bezogen: Der Geist erscheint nach Apg 2,1–4 in Gestalt von „gespaltenen Feuerzungen“ (διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς). Das so verstandene Wort Johannes des Täufers wird bei Lukas darüber hinaus vom auferstandenen Jesus zweimal im Sinn der Geistverheißung aufgenommen, zuerst in Lk 24,49 innerhalb des lukanischen Missionsbefehles, wo es heißt: „Ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch herab; ihr sollt in der Stadt bleiben, bis ihr erfüllt werdet mit der Kraft aus der Höhe“ (ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ’ ὑμᾶς· ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσηθε ἐξ ὕψους δύναμιν), dann in Apg 1,8, dem Wort über den Zeugendienst der Jünger in der ganzen Welt, wo gesagt wird: „Ihr werdet die Kraft des auf euch herabkommenden Heiligen Geistes empfangen“ (λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ’ ὑμᾶς). Beachtenswert ist, daß an beiden Stellen der Begriff der „Kraft“ (δύναμις) verwendet wird.

2.2.1.2.2 Aus dem bei Lukas christologisch und pneumatologisch verstandenen Täuferwort Lk 3,16 resultiert die Zusage des Heiligen Geistes bei der im Namen Jesu vollzogenen Taufe, wie das in Apg 2,38 programmatisch formuliert ist: „und ihr werdet die Gabe des Heiligen Geistes empfangen“ (καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεάν τοῦ ἁγίου πνεύματος). Geht es um Jesus als Geisttäufer, dann ist die christliche Taufe eine Taufe, zu der das Wirken des Geistes konstitutiv hinzugehört (vgl. § 17). Matthäus hat übrigens das aus der Logienquelle übernommene Täuferwort Mt 3,11 (par Lk 3,16) nicht auf die christliche Taufe, sondern auf das endzeitliche Gericht und Heil bezogen, ihm insofern seine ursprünglich eschatologische Ausrichtung belassen; dem entspricht in Mt 3,2f die Rückübertragung der Botschaft von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, die für Matthäus Gericht und Heil impliziert, auf Johannes den Täufer.

2.2.1.3 Die Auffassung von Jesus als Geisttäufer hat zweifellos dazu geführt, daß an zahlreichen Stellen des Neuen Testaments statt vom „Heiligen Geist“ oder „Geist Gottes“ von dem „Geist Jesu“ oder „Geist Christi“ gesprochen wird. Dabei ist vorausgesetzt, daß der erhöhte Christus durch den Geist gegenwärtig auf Erden handelt.

2.2.1.4 Jesu eigene Geistträgerschaft und seine Funktion als Geisttäufer gehören aufs engste zusammen. Mit der Geistträgerschaft ist für urchristliches Verständnis eine wesentliche Voraussetzung für das nachösterliche Geisteswirken gegeben. Jesus macht als Geistträger durch die Sendung des Geistes auch andere zu Geistträgern, so wie er als Vollmachtsträger andere beauftragt und ihnen seine Vollmacht übertragen hat (vgl. die Aussendungsreden). Nachfolge und Jüngerschaft sind nicht bloß gekennzeichnet durch Zugehörigkeit zu Jesus, sondern auch durch das Einbezogenwerden in die Heilswirklichkeit, die in nachösterlicher Zeit durch das Geisteswirken erfahren wird.

2.2.2 Der Geist als Repräsentant Christi

Der Geist wird nicht nur durch den Erhöhten verliehen, im Geist wird Christus selbst präsent, so daß der Geist zu seinem Repräsentanten wird und ihn vertritt. Dafür sind zwei Texte besonders aufschlußreich.

2.2.2.1 Bei Paulus stehen Aussagen, daß der Geist „in uns ist“ bzw. „in uns wohnt“, parallel mit Aussagen, bei denen es heißt, daß Christus „in uns“ ist. So wird die Formulierung in Röm 8,9b: „Wenn jemand den *Geist Christi* nicht hat, so gehört er nicht zu ihm“ (εἰ δὲ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ), in V.10a weitergeführt mit den Worten: „Wenn aber *Christus* in euch ist...“ (εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν...). Entsprechend wird in Gal 2,20 von „*Christus* in mir“ gesprochen, in 4,6 dann aber gesagt, daß Gott „den *Geist seines Sohnes* in unsere Herzen gesandt hat“ (vgl. 1 Kor 6,19). Auch wenn Christus im Wirken des Geistes präsent wird, liegt keine Identifizierung vor. Die oft dafür herangezogene Stelle 2 Kor 3,16f darf nicht in diesem Sinn interpretiert werden. Die Formulierung „der Herr aber ist der Geist“ (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, V.17a) steht in Zusammenhang mit der Aussage „Wo aber der Geist des Herrn [!] ist, da ist Freiheit“ (οὗ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία, V.17b, vgl. dazu ausführlich § 5). Damit ist eindeutig zum Ausdruck gebracht, daß Christus sich in dem von ihm ausgehenden Geist offenbart. Trotz der engen Verbindung zwischen dem erhöhten Christus und dem Geisteswirken ist für Paulus die Unterscheidung von „Geist“ und „Kyrios“ wesentlich. Ohne mit dem Geist einfach identisch zu sein, erweist der Erhöhte durch den Geist seine Gegenwart.

2.2.2.2 Im Zusammenhang mit der Geistverheißung Joh 14,16f sagt Jesus in V.18: „*Ich* komme zu euch“ (ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς). Das bedeutet auch hier nicht, daß der Geist mit Christus identifiziert wird, er wird aber im Geist gegenwärtig, so wie der Vater im Sohn präsent wird. Obwohl der

Geist im Johannesevangelium eine sehr viel selbständigere Stellung und Funktion gegenüber dem irdischen wie dem erhöhten Christus hat, ist er gleichwohl dessen Repräsentant.

2.2.3 Das Verhältnis von Geist Gottes und Geist Christi

So nachdrücklich immer wieder vom Geist als dem Geist Gottes gesprochen wird, das Spezificum des Neuen Testaments liegt darin, daß ebenso auch vom Geist des erhöhten Christus die Rede ist. Die Pneumatologie erhält dadurch eine christologische Dimension. In Zusammenhang mit den Aussagen über Jesu Geistträgerschaft und über die Geistspendung des Erhöhten stellt sich die Frage, wie dabei das Verhältnis von Geist Gottes und Geist Christi genauer zu verstehen ist.

2.2.3.1 Eine klare Differenzierung zwischen Aussagen über den Geist Gottes und den Geist Christi ist angesichts des Textbefundes im Neuen Testament nicht möglich; beide Aspekte stehen nebeneinander, auch wenn bisweilen unterschiedlich formuliert und akzentuiert wird. Der Wechsel und die Austauschbarkeit im Gebrauch entbinden nicht von der Frage, unter welchen Voraussetzungen das möglich und wie es zu verstehen ist.

2.2.3.2 Die Rede vom „Geist Christi“ hängt wesentlich mit seiner Auferstehung und Erhöhung zusammen und seiner darin begründeten bleibenden Gegenwart. Christus hat als der Erhöhte teil an der himmlischen Wirklichkeit des göttlichen Geistes (vgl. Röm 1,4), kann daher seinerseits den Geist senden. Als der in seiner Gemeinde und seinen Zeugen Gegenwärtige wirkt er durch den Geist. Wie Gott sich kraft seines Geistes in der Person Jesu Christi offenbart, so offenbart sich der erhöhte Christus seinerseits im endzeitlichen Wirken des Geistes. Es ist aber Gottes Geist, an dem er partizipiert. So kann vom Geist Gottes und vom Geist Christi wechselweise gesprochen werden. Darin kommt zum Ausdruck, was in § 10 weiterzuverfolgen ist, daß vom Offenbarungshandeln Gottes, Jesu Christi und des Geistes nicht getrennt gedacht und gesprochen werden kann. Es geht stets um deren Zusammengehörigkeit.

2.3 Der Geist als der „andere Paraklet“

Was bisher festgestellt wurde, gilt für das gesamte Neue Testament. Der Heilige Geist wurde zunehmend in die Christologie einbezogen und konnte so zum Repräsentanten des erhöhten Christus werden. Dabei ist die

ursprünglich dynamistische Konzeption des Geistes Gottes im Urchristentum zunehmend transformiert worden, was auch zu einer gewissen Verselbständigung des Geistes führte. Im Johannesevangelium verbinden sich damit erste Ansätze zu einer Personalisierung.

2.3.1 Vorstufen der Verselbständigung des Geistes

2.3.1.1 Voraussetzung für diesen Transformationsprozeß war, daß der Geist als leben- und heilspendende Kraft nicht mehr als je neues Erfaßtwerden, sondern als dauernde Geistbegabung verstanden wurde. Wie der irdische Jesus als Geiststräger über ständigen Geistbesitz verfügte, so wird der Geist von ihm „ausgeschüttet“ oder „gegeben“ bzw. „empfangen“ (Apg 2,33; 1 Thess 4,8; Röm 8,15). Entsprechend konnte er als „Gabe“ (δωρεά) verstanden und von seinem „Bleiben“ bzw. „Wohnen“ in den Glaubenden gesprochen werden (Apg 2,38; Joh 14,17b; Röm 8,9). Dasselbe gilt dort, wo von einer „Teilhabe am Heiligen Geist“ gesprochen wird (2 Kor 13,13; Hebr 6,4). Damit zeichnet sich frühzeitig eine gewisse Eigenständigkeit des Geistes ab, die über dessen aktuelles Erscheinen und Wirken hinausgeht.

2.3.1.2 Bei Paulus sind Ansätze zu einer Verselbständigung daran erkennbar, daß der Geist nach Gal 4,4.6 ebenso wie der Sohn von Gott „gesandt“ wird (ἐξαποστέλλειν). Er gewinnt dadurch bei aller Abhängigkeit eine eigene Vollmacht und Handlungskompetenz. Dasselbe gilt für Röm 8,26, wo der Geist sich der Schwachheit der Betenden annimmt und für die Glaubenden vor Gott eintritt. Er hat dabei eine interzesorische Funktion, wie sie in Röm 8,34; Hebr 7,25; 9,24 oder 1 Joh 2,1 dem erhöhten Christus zukommt.

2.3.1.3 Wenn in Apg 8,26 der „Engel des Herrn“ (ἄγγελος κυρίου) Philippus einen Auftrag erteilt und in 8,39 dann gesagt wird, daß der „Geist des Herrn“ (πνεῦμα κυρίου) den Christuszeugen „entrückt“ habe (ἤρπασεν), dann ist das in narrativer Form ebenfalls ein Hinweis auf eine beginnende Verselbständigung des Geistes. Eine Reflexion über das Verhältnis von Engel und Geist oder über das eigenständige Handeln des Geistes liegt hier jedoch nicht vor. Es handelt sich um das Phänomen einer Hypostasierung; von einer Personalisierung läßt sich an dieser Stelle noch nicht sprechen.

2.3.1.4 In der Johannesoffenbarung ist der Geist zweifellos die den Propheten inspirierende Kraft, wofür die Wendung „ich geriet in Verzükkung“ spricht (ἐγενόμην ἐν πνεύματι, 4,1; vgl. 17,3; 21,10). Es ist auch von „Geistern“ als den von Gottes Thron ausgehenden Kräften die Rede

(1,4; 4,5; 5,6). Daneben wird aber vom „Geist der Prophetie“ in einer geradezu verselbständigten Weise gesprochen (19,10c), weswegen dann auch in den Sendschreiben mehrfach gesagt werden kann: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt“ (ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις, 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Schließlich heißt es im Schlußteil: „Und der Geist und die Braut sprechen: Komm!“ (22,17a). Sicher ist das nicht durchreflektiert, läßt aber ebenfalls die Tendenz zu einer Verselbständigung erkennen.

2.3.2 Ansätze zu einer Personalisierung des Geistes

Am deutlichsten ist die Verselbständigungstendenz in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums. Das zeigt sich vor allem bei den Funktionen, die der Geist wahrnimmt. Diese Tendenz verbindet sich hier mit einer beginnenden Personalisierung. Vor allem die Tatsache, daß das Handeln des Erhöhten und das Wirken des Geistes nahe zusammenrückten und geradezu austauschbar waren, wurde eine wesentliche Voraussetzung für diese Neuprägung. Im Wirken des Geistes handelt eben der Erhöhte, und der Geist übernimmt charakteristische Züge seines Auftraggebers (dazu ausführlich Bd. I § 37).

2.3.2.1 Mit den Aussagen des Johannesevangeliums über den Geist als „Beistand“ (παράκλητος) sind die Kennzeichen einer Personalisierung innerhalb des Neuen Testaments deutlich erkennbar. Das Wort παράκλητος ist als Verbaladjektiv von dem Begriff παρακαλεῖν abgeleitet, der die Bedeutungen „herbeirufen, zusprechen, trösten, ermahnen“ hat. Auch bei dem substantivierten Verbaladjektiv klingen diese Nuancen mit, entscheidend ist aber die Bedeutung „der Herbeigerufene, der Beistand“ im Sinn des *advocatus* (die seit Luther gebräuchliche Übersetzung „Tröster“ ist nicht falsch, aber unzureichend). Ausschlaggebend ist, daß mit ὁ παράκλητος eine maskulinische Bezeichnung an die Stelle des neutrischen Geistbegriffs tritt. Dabei ist zu beachten, daß eine Prädikation angewandt wird, die in 1 Joh 2,1 auf den Erhöhten als *intercessor* bezogen ist. In den Parakletworten der Abschiedsreden geht es nun aber um den Beistand hier auf Erden, also das stellvertretende Wirken des Geistes unter den Menschen, insbesondere den Glaubenden.

2.3.2.2 Der Parakletbegriff wird mit der traditionellen Bezeichnung „der Heilige Geist“ (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) und mit der ebenfalls johan-neischen Wendung „der Geist der Wahrheit“ (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) gleichgesetzt. Entscheidend ist das Motiv der Sendung. In Parallele zur Sendung Jesu erfolgt nach Jesu Hingang zum Vater die Sendung des

Parakleten. Dabei wird ebenso von der Sendung durch den Vater gesprochen (14,16; in 14,25 „in meinem Namen“) als auch von der Sendung durch den Erhöhten (15,26; 16,7b). Wie in anderen neutestamentlichen Texten wird hier also wechselweise von der Beauftragung durch den Vater bzw. den Sohn gesprochen. Das hat im Johannesevangelium einen theologisch klar durchdachten Hintergrund: Wie Vater und Sohn eine Einheit bilden (10,30), so der Geist mit ihnen.

2.3.2.3 Der Geist wird gleich im ersten Parakletwort als der „andere Beistand“ bezeichnet (ἄλλος παράκλητος, 14,16). Dabei ist unausgesprochen vorausgesetzt, daß der irdische Jesus seinerseits der „Beistand“ (παράκλητος) für die Seinen war. Das bedeutet, daß der Geist fortan die Stellung Jesu Christi und dessen Auftrag übernimmt. Besonders deutlich wird das daran, daß der irdische Jesus seine entscheidende Aufgabe darin hat, „für die Wahrheit Zeugnis abzulegen“ (μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ, Joh 18,37), und nun der Paraklet als der „Geist der Wahrheit“ die göttliche Wahrheit offenbart (14,16f; 15,26; 16,13; sonst nur noch in 1 Joh 4,6). Auf diese Weise ist eine klare Relationsbestimmung gegeben: Christus und der Geist sind in ihrer Beistandsfunktion gleichgestellt, nehmen aber ihre Aufgabe zu verschiedenen Zeiten und in verschiedener Weise wahr. Damit hängt dann auch zusammen, daß Züge Christi auf den Geist übertragen werden, vor allem solche, die ursprünglich mit der Wiederkunft Jesu zu tun hatten. Am deutlichsten ist das in 14,18, wo gesagt wird: „Ich will euch nicht als Waisen zurücklassen, ich komme zu euch“ (οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς). Im Wirken des Geistes wird nicht nur Jesu irdisches Wirken weitergeführt, es wird gleichzeitig künftiges Geschehen vorweggenommen, das sich bei der Parusie Christi vollenden wird (Joh 14,1–3).

2.3.2.4 In der Zeit zwischen Ostern und Vollendung übt der Paraklet eine ganze Reihe von Funktionen aus, die er selbständig wahrnimmt: Er wird „mit“, „bei“ und „in“ den Jüngern sein (14,16b.17b). Dabei wird er sie „alles lehren“ und sie „an alles erinnern“, was Jesus ihnen gesagt hat (14,26), und er wird „Zeugnis ablegen“ über Jesus Christus (15,26). Er wird sie auch zukunftsbezogen „in alle Wahrheit führen“ und „das Kommende verkünden“ (16,13a.c). Darüber hinaus wird er „die Welt überführen im Blick auf Sünde, Gerechtigkeit und Gericht“ (16,8). Wenn ausdrücklich gesagt ist, daß er nichts „von sich aus sagen wird, sondern das, was er hört“ (16,13b), dann entspricht das nur dem, was Jesus von sich sagt (14,10). In jedem Fall ist unverkennbar, daß der Paraklet, der deutlich personale Züge trägt, auch selbständig handelt.

2.3.2.5 Mit der Parakletvorstellung des Johannesevangeliums sind die Selbständigkeit der Aufgabe und der personale Charakter des Geistes

bereits ausgeprägt, ohne daß beides weiter entfaltet wird. Anstelle der Auffassung vom Geist als einer von Gott bzw. Christus ausgehenden heilstiftenden Kraft geht es jetzt darum, daß das Wirken des Geistes dem Wirken des irdischen Jesus voll entspricht und daß er wie Jesus als eigener Handlungsträger erscheint. Damit sind wesentliche Voraussetzungen für das spätere Geistverständnis im Rahmen der Trinitätstheologie gegeben.

3. Das Wirken des Geistes in der nachösterlichen Zeit

Im Neuen Testament wird einheitlich bezeugt, daß in nachösterlicher Zeit der Geist unter den Glaubenden wirkt. In dieser Gestalt geht die Heilsverwirklichung, die mit Jesu Person und Botschaft begonnen hat, weiter. Das Offenbarungshandeln Gottes in der Geschichte Jesu Christi setzt sich fort als Offenbarungsgeschehen durch den Heiligen Geist, der von Gott oder dem erhöhten Christus ausgeht und Heil stiftet. Dabei gibt es mehrere Bezugsfelder, für die das Geisteswirken von besonderer Bedeutung ist.

3.1 Geist und Taufe

3.1.1 Am Ende der Pfingstgeschichte wird, wie bereits erwähnt, in Apg 2,37–41 hervorgehoben, daß Taufe und Geist zusammengehören. Das kennzeichnet alle Tauftexte des Neuen Testaments. Durch den engeren oder den weiteren Kontext wird deutlich gemacht, daß der Getaufte in den Wirkungsbereich des Geistes einbezogen ist. Diese Zusammengehörigkeit geht aus den Tauferzählungen der Apostelgeschichte ebenso hervor wie aus Röm 6,3–5; 7,5f, aus Gal 3,26–4,7, aus Eph 1,13; 4,30 oder aus Joh 3,1–8 (γεννηθῆναι ἕνωθεν). Der Text in Apg 10,44–47, der von einer der Taufe vorangehenden Geistverleihung handelt, und die beiden Texte in Apg 8,14–17 und 19,1–7, in der die Geistgabe nachträglich verliehen wird, verweisen nur auf die konstitutive Zusammengehörigkeit von Taufe und Geistverleihung. Eine Trennung von Wasser- und Geisttaufe ist von daher nicht zu rechtfertigen.

3.1.2 Die im Namen Jesu vollzogene Taufe, durch die der Mensch Anteil am Heilshandeln Christi zugesprochen und übereignet bekommt, ist ein einmaliger Akt. Sie ist Unterstellung unter die Herrschaft Jesu und die Aufnahme in seine Gemeinschaft. Sie wird wie schon die Johannes-taufe in Anlehnung an Ez 9,4 als „Versiegelung“ verstanden im Blick auf die künftige Heilsvollendung, was nach 2 Kor 1,22; Eph 1,13 durch den

Geist geschieht; damit korrespondiert das Motiv der empfangenen „Salbung“ (χρῖσμα) in 1 Joh 2,20.27. Ohne direkten Bezug auf den Geist, wohl aber auf den Namen Jesu und Gottes taucht das Versiegelungsmotiv auch in Offb 7,1–3; 9,4; 14,1 auf.

3.1.3 Indem die Taufe Befreiung von der Macht der Sünde gewährt (vgl. Apg 2,38; Kol 1,14), bedeutete sie zugleich die Ermöglichung eines neuen Lebens (vgl. Röm 6,4 mit 7,6). Dabei ist der Geist die lebendige Kraft, durch die dem Getauften seine Gemeinschaft mit Jesus immer wieder bestätigt wird und die ihn unterstützt in all seinem Tun. Im Glauben vertraut er auf das ihm zugeeignete Heil und auf das Geleit des Heiligen Geistes (vgl. Mk 13,11 par).

3.2 Geist und Gemeinde

3.2.1 Der Geist ist nicht nur Gabe und Kraft für den einzelnen Getauften, er ist zugleich die lebendige Kraft der Gemeinde Jesu Christi, an der alle partizipieren. Das ist bereits in dem Verheißungswort von Joel 3 angekündigt und wird von Lukas in der Apostelgeschichte mehrfach zum Ausdruck gebracht, es sei nur an Apg 4,31 und 13,2 erinnert.

3.2.2 Paulus hat dieses Grundverständnis am konsequentesten aufgegriffen und verdeutlicht. Die Taufe bedeutet nach 1 Kor 12,12f Eingliederung in die Gemeinschaft der Glaubenden als „Leib Christi“ durch den „einen Geist“. Der Geist ist es, der diesen Leib durchwaltet und dort konkret in Erscheinung tritt. Dem „einen Geist“ (ἓν πνεῦμα) korrespondieren die „vielen Gnadengaben“ (πολλὰ χαρίσματα) bzw. die „unterschiedlichen Gnadengaben“ (διαίρέσεις χαρισμάτων), wobei die „Gnadengaben“ ihrerseits identisch mit den „Geistesgaben“ (πνευματικά) sind. Wie jeder Einzelne „Tempel des Heiligen Geistes“ ist (1 Kor 6,19), so stellt die Gemeinde insgesamt nach 1 Kor 3,16 den „Tempel Gottes“ dar, da in ihr „der Geist wohnt“ (ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα οἰκεῖ ἐν ὑμῖν). In 2 Kor 3,3 wird sie als „Brief Christi“ bezeichnet, der „nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes geschrieben ist“ (ἐστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ ... ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος)

3.2.3 Der an der Ekklesiologie besonders orientierte Epheserbrief hat an zentralen Stellen die Bedeutung des Geisteswirkens hervorgehoben. In 2,14–18 wird im Blick auf die Zusammengehörigkeit von Juden und Heiden, die in der christlichen Gemeinde miteinander versöhnt sind, abschließend in V.18 gesagt, daß beide „durch den einen Geist“ den „Zugang zum Vater“ erhalten haben (... τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμώτεροι

ἐν ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα). Deshalb kann gleich anschließend zu den Empfängern des Schreibens gesagt werden, daß „ihr mitaufgebaut seid zu einer Wohnung Gottes im Geist“ (... συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι). In Eph 4,3f geht es um die „Einheit des Geistes“ (ἐνότης τοῦ πνεύματος) sowie um das gemeinsame Bekenntnis „Ein Leib und ein Geist“ (ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα). Das wird weitergeführt mit dem Gedanken des Wachsens zu Christus als dem Haupt hin, von dem der Leib zusammengefügt ist.

3.2.4 Auch für das Johannesevangelium gilt, daß der Geist als Gabe für die Jünger Jesu die tragende Kraft für ihre Gemeinschaft ist. Der Geist als Paraklet wird vom Vater gesandt, „damit er in Ewigkeit mit euch sei“ (ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾗ, 14,16b); er ist es, der „bei euch bleibt und in euch sein wird“ (παρ' ὑμῶν μένει καὶ ἐν ὑμῶν ἔσται, 14,17b). Durch seinen Beistand sind sie von der Welt unterschieden, weil der ungläubige Kosmos die Wirklichkeit des Geistes nicht erfassen kann (14,17a).

3.2.5 Schließlich ist an die Johannesoffenbarung zu erinnern, wo in den Sendschreiben mehrfach dazu aufgerufen wird, zu hören, „was der Geist den Gemeinden sagt“ (τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις, 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Entsprechend heißt es am Ende, daß „der Geist und die Braut“ miteinander den Ruf um das endzeitliche Kommen des Herrn aussprechen (22,17).

3.3 Geist und Prophetie

3.3.1 Der Geist ist es, der neben anderen Gaben die für das Leben der Gemeinde notwendigen und unerläßlichen Funktionen bewirkt. Hier ist vor allem die Prophetie zu berücksichtigen. Wie die alttestamentliche Prophetie geistgewirkt ist, so auch die urchristliche. Die urchristlichen Propheten haben in der Frühzeit neben den Aposteln eine wichtige Rolle gespielt; sie werden in 1 Kor 12,28 und Eph 4,11 unmittelbar nach den Aposteln genannt, und nicht ohne Grund wird in Eph 2,20 im Blick auf die Anfangszeit gesagt, die Kirche und ihre Glieder seien auf dem Fundament der Apostel und Propheten, wo Christus ihr Schlußstein ist“ (ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ).

3.3.2 Daß Prophetie geistgewirkt ist, stand nirgendwo in Frage, allerdings tauchten dabei zwei spezielle Probleme auf, einmal die Gleichsetzung von Prophetie und Glossolie, also die Auffassung von einer rein ekstatischen Prophetie, und sodann die Unerläßlichkeit einer Beurteilung der Prophetie.

3.3.2.1 In der Pfingstgeschichte Apg 2,4–13 oder am Ende der Erzählung von der Geistbegabung der Johannesjünger Apg 19,6 werden Glossolie und Prophetie gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung wurde auch in der Gemeinde von Korinth vertreten, so daß es dort zu einer besonderen Hochschätzung der ekstatischen Rede und der ekstatischen Phänomene gekommen war, wie vor allem die Auseinandersetzungen in 2 Kor 10–13 zeigen. Doch die Gemeinde hatte, wie aus 1 Kor 12,1 hervorgeht, schon vorher Paulus darüber um Rat gefragt. Im Blick auf Glossolie und Prophetie hat er in 1 Kor 14,1–25 eine klare Unterscheidung durchgeführt: Glossolie ist ein Reden des Menschen zu Gott, kann insofern in besonderer Weise Sprache des Gebetes sein, Prophetie dagegen ist ein Verkündigen gegenüber Menschen, muß daher artikuliert und verständlich sein (vgl. bes. 14,2f.17–19). Zulässig ist das Zungenreden im Gemeindegottesdienst nur dann, wenn es von dem Glossolalen selbst oder von einem anderen Geistbegabten „übersetzt“ werden kann (14,13.26.28), wobei Paulus in 1 Kor 12,10b die „Deutung der Zungen“ (ἐρμηνεῖα γλωσσῶν) geradezu als ein eigenes Charisma ansieht.

3.3.2.2 Neben der klaren Unterscheidung von Glossolie und Prophetie war für Paulus eine inhaltliche Beurteilung der Prophetie ebenfalls unverzichtbar. So gilt es, eine jede Geistesgabe zu prüfen, weshalb Paulus generell von der Notwendigkeit einer „Unterscheidung der Geister“ spricht (διάκρισις πνευμάτων als weitere besondere Gnadengabe, 1 Kor 12,10a). Das betrifft natürlich nicht zuletzt die prophetische Verkündigung, weswegen es heißt, daß „andere darüber urteilen sollen“ (ἄλλοι διακρινέτωσαν, 14,29). Falsche Prophetie hat es schon im Alten Testament gegeben (vgl. nur Jer 23,9–40). Im Urchristentum wird sie als eine Erscheinung der Endzeit angesehen (vgl. Mk 13,5–7.22f parr; Mt 7,15–20; 1 Joh 2,18f). Prophetie muß daher auf ihre Echtheit geprüft und kritisch beurteilt werden (vgl. 1 Thess 5,20f; 2 Thess 2,1f; 1 Joh 4,1–3.6; auch Did 11,7–10). Für Paulus sind Bekenntnisgemäßheit (ἀναλογία τῆς πίστεως, Röm 12,6), der Gemeindebezug im Sinn des „Aufbaus“ (οἰκοδομή, 1 Kor 14,26) und die alle Charismen noch übersteigende Liebe (1 Kor 12,31) die entscheidenden Kriterien (dazu und zu 1 Kor 2,13b–15 vgl. § 20).

3.3.3 Handelt es sich bei der Prophetie grundsätzlich um eine vollmächtige Verkündigung für die Gemeinde (vgl. 1 Kor 14), so schließt das nicht aus, daß durch den Geist auch spezifische prophetische Offenbarungen und Zukunftsverheißungen vermittelt werden können.

3.3.3.1 Paulus spricht zweimal von einer prophetischen Offenbarung, die er weitergibt. Er tut es in beiden Fällen, indem er von der Kundgabe eines „Geheimnisses“ (μυστήριον) spricht. Das geschieht in 1 Kor 15,51f

im Blick auf die Verwandlung der bei der Parusie noch Lebenden und in Röm 11,25–27 im Blick auf die endzeitliche Rettung Israels.

3.3.3.2 Dem Propheten Johannes ist durch Gott eine „Offenbarung Jesu Christi“ in einer Vision zuteil geworden, die sich auf das bezieht, „was in Kürze geschehen muß“ (Offb 1,1). Johannes weiß sich als Prophet vom erhöhten Herrn bevollmächtigt (1,9–20) und bezeichnet seine Aufgabe als „Zeugnis für Jesus“, das durch den „Geist der Prophetie“ gewirkt ist (ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας, 19,10c).

3.4 Geist und Erkenntnis

3.4.1 Das Wirken des Geistes ist im Neuen Testament mehrfach mit der Glaubenserkenntnis verbunden. Das ist besonders deutlich in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums zum Ausdruck gebracht. Der Geist „lehrt“ die Jünger alles und „erinnert“ sie gleichzeitig an alles, was Jesus gesagt hat (ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν, 14,26). Er ist es, der sie „in alle Wahrheit führt“ (ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ, 16,13).

3.4.2 Dieses Thema begegnet auch bei Paulus in dem Textabschnitt 1 Kor 2,6–13a. Die „Weisheit unter den Vollkommenen“ (σοφία ἐν τοῖς τελείοις), die einst verborgen war, beruht auf einer Offenbarung durch den Geist (ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος, V.10a). So wie der menschliche Geist nur das erkennen kann, was im Menschen ist, so kann der göttliche Geist „alles erforschen, auch die Tiefen Gottes“ (πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βᾶθη τοῦ θεοῦ, V.10b, vgl. V.11). Das bedeutet für die Glaubenden, daß ihnen der Geist gegeben ist, „damit wir erkennen, was uns von Gott aus Gnaden geschenkt worden ist“ (ἵνα εἰδῶμεν, τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, V.12). Sie sind also nicht „mit Worten menschlicher Weisheit“ zu ihrer Erkenntnis gekommen, sondern „mit Worten, die vom Geist gelehrt sind“ (οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, V.13).

3.5 Geist und Gebet

Wo Gott recht erkannt ist, kommt es auch zum wahren Gebet, das seinerseits vom Geist getragen ist.

3.5.1 Nach Gal 4,6f hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, so daß wir rufen können: „Abba, Vater“. In Röm 8,14f heißt es, daß es der „Geist der Kindschaft“ (πνεῦμα υἰοθεσίας) ist, der uns zum

rechten Beten und Anrufen des Vater befähigt. Der Geist ist es, der die Unmittelbarkeit der Kommunikation von Gott und Mensch im Gebet ermöglicht. Das gilt gerade auch dort, wo wir nach Röm 8,26 „nicht wissen, was und wie wir recht beten sollen“ (τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἶδαμεν), aber vom Geist, „der sich unserer Schwachheit annimmt“ (τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν), „unterstützt werden mit unaussprechbarem Seufzen“ (ὑπερευτυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις).

3.5.2 Ebenso wird in Joh 4,24 das Gebet in engsten Zusammenhang mit dem Geist gebracht. Weil „Gott Geist ist“ (πνεῦμα ὁ θεός) und sich uns seinerseits im Geist zuwendet, kann wahre Anbetung und damit jedes Gebet nur „im Geist und in der Wahrheit“ erfolgen (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν).

3.6 Geist und Lebensgestaltung

Daß der Geist die Kraft zur rechten Gestaltung eines verantwortungsvollen Lebens ist, wird im Neuen Testament weithin vorausgesetzt.

3.6.1 Paulus hat dies in besonderer Weise thematisiert. Das gilt für Gal 5,22–25, wo er den „Werken des Fleisches“ (ἔργα τῆς σαρκός) die „Frucht des Geistes“ (καρπὸς τοῦ πνεύματος) katalogartig gegenüberstellt und abschließend formuliert: „Wenn wir im Geist leben, laßt uns auch im Geist wandeln“ (εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν). Dasselbe gilt für die wichtige Stelle in Röm 8,3–10, wo ein „Wandeln nach dem Fleisch“ und „nach dem Geist“ gegenübergestellt sind (περιπατεῖν κατὰ σάρκα/κατὰ πνεῦμα).

3.6.2 Es gibt aber auch charakteristische Belege für den Zusammenhang von Geisteswirken und Lebensgestaltung in anderen neutestamentlichen Schriften.

3.6.2.1 Im zweiten Teil des deuteropaulinischen Epheserbriefs wird nach der ekklesiologischen Einleitung in 4,1–6(7–16), wobei der „eine Geist“ eine entscheidende Rolle spielt, die konkrete Paränese in 4,17–6,20 mehrfach mit Hinweisen auf das Wirken des Geistes motiviert, wie aus 4,23.30; 5,18 und 6,17f hervorgeht. In 2 Tim 1,7 ist die Aussage, daß Gott uns „nicht den Geist der Furcht, sondern den Geist der Kraft und der Liebe und der Besonnenheit“ gegeben hat (οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ), das Leitthema für die folgenden Ermahnungen, wie 1,14 und 5,22 zeigen.

3.6.2.2 Dasselbe gilt für die Aussage in 1 Joh 3,24. Während sonst im Johannesevangelium und den Johannesbriefen die rechte Lebensführung

unmittelbar aus der Zugehörigkeit zu Jesus abgeleitet wird, wird hier gesagt, daß das Bleiben in den Geboten und die Erkenntnis, daß Christus in uns bleibt, uns zuteil wird „aus dem Geist, den er uns gegeben hat“ (ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν).

3.6.2.3 Eine hervorgehobene Stellung hat der Geist auch im Rahmen der Paränese des Jakobusbriefs; denn mit der „von oben herabkommenden Weisheit“ (ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη) in dem zentralen Abschnitt 3,13–18 ist unverkennbar der Geist gemeint, der den Lebenswandel der Glaubenden bestimmt. Das geht einerseits aus der Parallelität der Aussagen von 3,17f mit den Geistaussagen in Gal 5,16–25 hervor, andererseits und vor allem aus Jak 4,5b, wo vom Geist die Rede ist, „der in uns Wohnung genommen hat“ (τὸ πνεῦμα ὃ κατώκισεν ἐν ἡμῖν).

3.7 Geist und missionarisches Zeugnis

3.7.1 Wo der Geist wirkt, geht es um das Zeugnis in der Welt, die vollmächtige Verkündigung des Evangeliums. Das ist ein Leitgedanke im lukanischen Doppelwerk, wie vor allem die Fassung des Missionsbefehls in Lk 24,(46–48)⁴⁹ und das programmatische Wort in Apg 1,8 zeigen. Nach Lk 16,16 ist die Geschichte bis einschließlich Johannes dem Täufer die Zeit des Gesetzes und der dem Heil vorausgehenden Prophetie; mit Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft setzt die Verwirklichung des Heiles ein, die seine eigene Zeit als Geistträger und die Zeit des seit Pfingsten ausgegossenen Geistes umfaßt. Der Geist als himmlische Kraft erfüllt die Jüngergemeinschaft, er befähigt sie damit zu ihrem missionarischen Dienst, nicht zuletzt im Blick auf die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden.

3.7.2 Auch für das Johannesevangelium ist nach Joh 20,21f der Sendungsauftrag des Auferstandenen mit der Geistverleihung verbunden. Nachdrücklich wird in dem Parakletwort Joh 15,26f betont, daß es der Geist ist, der seinerseits Zeugnis über Christus ablegt; das damit korrespondierende Zeugnis der Jünger ist das geistgewirkte Wort, das von ihnen weitergegeben wird. Der Kosmos ist mit diesem Zeugnis konfrontiert; wer es annimmt, kommt zum Glauben und empfängt den Geist, während alle, die in der Welthaftigkeit verfangen bleiben, den Geist nicht empfangen können. Gleichwohl kommt es zu einer Konfrontation des Geistes mit dem ungläubigen Kosmos, wie 16,8–11 in einem Wort zum Ausdruck bringt, das vom Gericht über die Welt handelt: die Sünde der Welt wird aufgedeckt, Jesus als der von der Welt Verurteilte wird vom Vater gerechtfertigt, und der „Machthaber dieser Welt“ wird gerichtet.

3.7.3 Paulus, für den der missionarische Dienst seine Lebensaufgabe ist, hebt in 1 Kor 2,4 hervor, daß sein Wort und sein Kerygma nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit ergeht, sondern „im Erweis des Geistes und der Kraft“ (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως). Ganz ähnlich verweist er in Röm 15,18f auf die „Kraft des Geistes“, wodurch er das ihm aufgetragene Werk ausführen konnte. Darum kann er in 2 Kor 3,6 sagen: Christus „hat uns fähig gemacht, Diener des neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes“ (ὅς καὶ ἰκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος). Durch seine „Predigt des Glaubens“ (ἀκοή πίστεως) wird nach Gal 3,1–5 der Geist offenbar und kann empfangen werden, woran Paulus die galatischen Christen im Rückblick auf die Gründung ihrer Gemeinden erinnert.

3.8 Geist und Heilsvollendung

3.8.1 Wenn Paulus vom Geist als „Angeld“ (ἀρραβών) bzw. als „Erstlingsgabe“ (ἀπαρχή) spricht, so bedeutet das, daß die Fülle des Geistes und die Vollendung seines Wirkens noch bevorsteht (Röm 8,23; 2 Kor 1,22). Dabei ist vorausgesetzt, daß die göttliche Wirklichkeit, der wir erst noch entgegengehen, der uneingeschränkt vom Geist durchwaltete Bereich ist. Paulus kann darüber hinaus in Röm 8,11 im Blick auf die Endvollendung formulieren: „Wenn der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, wird der, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in euch wohnenden Geist“ (ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν, vgl. 1 Kor 6,14, wo statt von πνεῦμα von der göttlichen δύναμις gesprochen ist). Der σῶμα-Begriff verweist dabei wie in 1 Kor 15 auf den Leib als personale Seinsweise des Menschen, der für das irdische wie für das ewige Leben Existenzgrundlage ist. So ist gerade der im Menschen bereits wohnende Geist die wirksame Kraft bei der Totenaufweckung (vgl. die christologische Aussage in 1 Tim 3,16). Paulus kann aber in 2 Kor 3,6 auch im Blick auf die Gegenwart der Glaubenden sagen: „der Geist macht lebendig (τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ), was der Aussage von Röm 7,5f über die „Neuheit des Geistes“ (καινότης πνεύματος) entspricht.

3.8.2 Etwas anders liegen die Dinge im Johannesevangelium. So ist in Joh 3,34 davon die Rede, daß Gott den Geist „nicht nach Maß gibt“ (οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα); die Glaubenden erhalten den Geist also unbegrenzt, nicht nur in Gestalt eines Angeldes. In Joh 6,63 heißt es

dann: „Der Geist ist es, der lebendig macht“ (τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιῶν), was sich hier auf die irdische Erneuerung bezieht, sofern es dem Evangelisten ja gerade um die gegenwärtige und bleibende Teilhabe an dem „ewigen Leben“ (ζωὴ αἰώνιος) geht (vgl. 11,25f). Daneben kann im 4. Evangelium auch von einer zukunftserschließenden Funktion des Geistes gesprochen werden; denn in Joh 16,13 heißt es vom Parakleten: „Er wird euch das Kommende verkünden“ (καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν).

4. Die verschiedenen Dimensionen der neutestamentlichen Pneumatologie

Fragt man nach der Einheit der pneumatologischen Aussagen des Neuen Testaments, so sind zwei verschiedene Ebenen zu berücksichtigen. Es geht einmal um die Auffassung des Geisteswirkens, die von dynamistischen Aussagen über das Verständnis als Gabe bis hin zu den Anfängen einer Personalisierung führt, und es handelt sich sodann um die Breite der Bereiche, die von der Geistthematik berührt oder durchdrungen sind.

4.1 Die unterschiedlichen Auffassungen vom Geisteswirken

Bei den neutestamentlichen Geistaussagen ist ein nicht unerheblicher Transformationsprozeß festzustellen. Die traditionsgeschichtlichen Beobachtungen geben einen ersten Hinweis für die Frage nach der inneren Zusammengehörigkeit und Einheit der Geistaussagen.

4.1.1 Der Geist Gottes kennzeichnet im Alten Testament so gut wie überall das je und dann sich ereignende Eingreifen Gottes, durch das dieser vor allem seine Treue zum Bund erweist. Auch für das Urchristentum ist der Geist ein Kennzeichen der Kraft Gottes, aber es handelt sich um das Offenbarwerden des endzeitlichen Geistes gemäß Verheißungstexten wie Jes 61,1f oder Joel 3,1–5. Alle Aussagen des Neuen Testaments stehen unter diesem eschatologischen Vorzeichen, unabhängig davon, wie die Geistvorstellung ausgeprägt ist. Insofern hat die urchristliche Eschatologie zur Transformation des Geistverständnisses entscheidend beigetragen. Dabei handelt es sich nicht um eine in der Zukunft erwartete Heilsmacht, sondern der Geist wird als die Macht des sich bereits realisierenden endzeitlichen Heils erfahren. Es handelt sich bei seinem Wirken um einen Vorgriff auf die kommende Heilsvollendung.

4.1.2 Jesus hat nicht nur die Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft verkündet, er war selbst Träger des Gottesgeistes. Damit ist er

auch Offenbarer des endzeitlich erscheinenden Geistes Gottes gewesen. Hinzu kommt, daß er als auferstandener und gegenwärtig handelnder Kyrios mit Gott zusammen oder anstelle Gottes das nachösterliche Wirken des Geistes bestimmt. Dem entspricht, daß im Wirken des Geistes die Gegenwart des erhöhten Christus erfahren wird. Wenn nach Jesu Botschaft die endzeitliche Gottesherrschaft bereits anbricht und wenn er selbst nach urchristlicher Erkenntnis Träger und Offenbarer des endzeitlich wirkenden Gottesgeistes ist, dann hatte das Konsequenzen für das Geistverständnis. So kam es neben der eschatologischen Komponente zu einer engen Verbindung der Geistaussagen mit der Christologie.

4.1.3 Aufgrund der Verbindung mit der Christologie übernimmt der Geist zunehmend Funktionen Jesu, nicht zuletzt des erhöhten Christus. Das führt zunächst zu dem Nebeneinander der Rede vom „Geist Gottes“ und „Geist Christi“. Dabei ist vorausgesetzt, daß das Handeln Gottes mit dem Handeln des erhöhten Christus zusammenfällt. Nach wie vor ist aber das Verständnis des Geistes als einer vom Himmel ausgehenden Kraft maßgebend.

4.1.4 Ist der Geist eine göttliche Macht, die auf Erden in verschiedener Weise wirkt, so sind die Menschen davon betroffen. So sehr der Geist auch Gerichtsmacht sein kann (Mt 3,16 par; Joh 16,8–11), er ist entscheidend heilstiftende Kraft. In diesem Sinn kann er die Glaubenden nicht nur führen und leiten, sondern er erfüllt sie auch in ihrem Innern. Der Geist ergreift Besitz von den Menschen und gliedert sie in den eschatologischen Heilsbereich ein. Die Geistesgabe ist kennzeichnend für die proleptische Erfahrung des Heils, während die volle Teilhabe an der himmlischen Wirklichkeit des Geistes noch aussteht. In diesem Sinn wird vom Geist als „Angeld“ bzw. „Erstlingsgabe des Geistes“ gesprochen (ἀρραβὼν bzw. ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος in 2 Kor 1,22; 5,5; Röm 8,23). Das gilt analog für die uneingeschränkte Teilhabe am Geist im Johannesevangelium (3,34b), weil auch dort die Zukunftsdimension nicht ausgeschaltet ist, sondern in anderer Weise berücksichtigt wird.

4.1.5 Gegenüber der im Neuen Testament dominierenden Auffassung vom Geist als Kraft und als Gabe war es ein wesentlicher qualitativer Sprung, als der Geist über seine Verbindung mit der Christologie hinaus personale Züge erhielt. Er wurde nicht nur als selbständig handelnd angesehen, sondern dabei mit dem irdischen Wirken Jesu parallelisiert und mit dem Wirken des Erhöhten geradezu gleichgestellt. Er erhielt die Bezeichnung „Beistand“ und wurde als der „andere Beistand“ verstanden, der Jesu Werk weiterführt. Das für das johanneische Verständnis wichtige Verhältnis zwischen dem irdischen Jesus als erstem und dem Geist als zweitem Parakleten läßt sich nicht mit dem Modell von Vorläu-

fer und Erfüller bestimmen (so *Günther Bornkamm*), sondern nur mit dem Modell von Anfänger und Fortsetzer. Von daher ergab sich die Zuordnung der beiden Parakleten. Damit in Zusammenhang stand die beginnende Personalisierung des Geistes. Sie bezog sich zunächst allerdings nur auf gleichartiges Wirken und auf die Gleichrangigkeit des Geistes mit dem irdischen und erhöhten Christus, nicht auf die Frage gleichen Wesens.

4.2 Die vielfältigen Beziehungen des Geisteswirkens

Auffällig ist die Fülle der Beziehungen des Geistes, von denen im Neuen Testament gesprochen wird.

4.2.1 Im Zentrum standen zunächst ekstatische Erfahrungen, die für die nach Jesu Auferstehung sich sammelnde Gemeinde die Bedeutung hatten, daß das Heilsgeschehen erkennbar weitergeht und daß vom Himmel her eine Kraft ausgeht, die Heil und Erneuerung schafft. In diesem Sinn wurde das Pfingstereignis verstanden, aber ebenso außergewöhnliche Erscheinungen im Leben der Gemeinde. Davon berichtet die Apostelgeschichte in 2,1–13 (14–36) und in 4,(23–30)31. Diese Auffassung steht ebenso im Hintergrund der ekstatischen Phänomene in paulinischen Gemeinden. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß das Wirken des Geistes sich nach urchristlichem Verständnis anfangs auf derartige Phänomene bezog.

4.2.2 Indem solche Erfahrungen auch die Bekehrung von Menschen betrafen, verband sich das Wirken des Geistes frühzeitig mit der Taufe. Es gibt Taufaussagen, in denen die dynamistische Komponente des Geisteswirkens noch stark betont ist (Apg 9,17f). Die älteste Christenheit hat offensichtlich damit gerechnet, daß die Getauften wie die ersten Jünger jeweils aktuell vom Geist erfaßt werden. War die Taufe im einen Fall Bestätigung für das Erfastsein vom Geist (Apg 10,44–48), so in anderen Fällen Zusage oder Vermittlung des Geistes (Apg 2,38). Sehr bald hat sich dann die Überzeugung durchgesetzt, daß jeder Getaufte den Geist als „Gabe“ empfängt, so daß er in den Menschen „wohnt“. Natürlich geht es dabei nicht um einen verfügbaren Besitz, sondern um das je neu sich erweisende Wirken der Geistesgabe. Die dynamistischen Elemente sind dem Verständnis des Geistes als Gabe integriert. Sie haben die Funktion, an die Lebendigkeit der Beziehung und die immer neu sich zeigende Kraft zu erinnern. Als eschatologische Heilsmacht hat der Geist eine lebensschaffende Funktion (ζωοποιεῖν), d.h. er gewährt den Getauften Anteil am Heil und ermöglicht die Erneuerung des Lebens, wenngleich das Auferwecktwerden in der Zukunft liegt (Röm 6,4f; 7,6).

4.2.3 Der Geist bewirkt die Bindung an Gott und Christus und schafft Gemeinschaft mit ihnen. Das Leben im Glauben ist davon getragen, was ebenso für die Glaubenserkenntnis wie für die Lebensgestaltung ausschlaggebend war. Nicht zuletzt ist der Geist auch die Kraft der Hoffnung und der Ausrichtung auf das Ziel der Vollendung. Das gilt auch für die Gemeinde. Sowohl ihr eigenes Zusammenleben als auch ihre missionarische Verkündigung sind getragen von dem Wirken des lebendigen Geistes. Im besonderen hat die Prophetie eine wichtige Funktion, sowohl im grundsätzlichen Sinn als vollmächtige innergemeindliche Verkündigung als auch im speziellen Sinn als Weisung und Verheißung. In diesem Sinn hat die dynamistische Grundauffassung intensiv nachgewirkt.

4.2.4 Auf diese Weise hat die Geisterfahrung alles durchdrungen und die Vielfalt der Einzelphänomene miteinander verbunden. Für die nachösterliche Zeit ist das Wirken des Geistes im umfassenden Sinn kennzeichnend, wobei zu der Transformation des Geistverständnisses in christologischer wie in eschatologischer Hinsicht noch der Bezug auf die Glaubenden, die Gemeinde und Welt hinzukam.

4.3 Die Einheit des neutestamentlichen Geistverständnisses

Die Aussagen über den Geist sind zweifellos höchst unterschiedlich, aber sie sind nicht widersprüchlich. Das zeigt schon der traditionsgeschichtliche Prozeß. Eine Gesamtschau der Geistaussagen des Neuen Testaments ist insofern durchaus möglich und notwendig. Die Grundelemente der eschatologischen Geistvorstellung sind im Neuen Testament in ihrer vielfältigen Bedeutung erschlossen worden. So fügen sie sich zusammen wie in einem strahlenförmigen Spektrum und stellen durchaus eine Einheit dar.

4.3.1 Das gilt zunächst einmal für die Transformation der Geistauffassung selbst. Für die theologische Reflexion stellt sich die Aufgabe, die innere Zusammengehörigkeit der Aussagen aufzuzeigen. Dabei sind, angefangen von der dynamistisch verstandenen göttlichen Wirkungsmacht, die von Gott oder Christus ausgeht, bis hin zu der stellvertretenden Funktion und Personalisierung, die wechselseitigen Beziehungen zu verdeutlichen.

4.3.1.1 Bei aller Transformation ist neben der Unmittelbarkeit des göttlichen Handelns das Motiv der Unverfügbarkeit des Geisteswirkens konstitutiv. Es hat sich gezeigt, daß nicht zufällig die dynamistische Komponente auch dort weiterwirkt, wo der Gabecharakter in den Vordergrund gerückt ist. Einmal ist das Erfasstsein vom Geist kein in sich ruhendes

Phänomen, sondern ist unablässig auf Aktualisierung hin ausgerichtet, wie sich vor allem in den Charismen zeigt. Sodann bleibt die Gabe stets an den Geber gebunden und rückt nicht in die Verfügbarkeit des Menschen.

4.3.1.2 Die Tendenz zur Personalisierung stellt dazu keineswegs einen Gegensatz dar, sofern hierbei die Unverfügbarkeit und die Selbständigkeit des Geistes gegenüber dem Menschen hervorgehoben wird, was das In- und Mit-sein bei den Glaubenden keineswegs ausschließt. Gleichzeitig wird allerdings eine Selbständigkeit gegenüber Gott und Christus zum Ausdruck gebracht und auf diese Weise der besondere Charakter der nachösterlichen Zeit neben der Zeit Jesu hervorgehoben. Entscheidend ist dabei, daß der offenbar gewordene Geist eine uneingeschränkte heilstiftende Funktion innehat und über Jesu irdisches Leben hinaus die Gegenwart der eschatologischen Wirklichkeit repräsentiert.

4.3.2 Unter diesen Voraussetzungen ist es dann auch nicht überraschend, daß die Aussagen über den Geist eine solche Breite einnehmen und sich mit einer Vielzahl anderer Themen verbinden. Der ganze Reichtum dieses Spektrums will daher theologisch festgehalten sein. Die Vielfalt der neutestamentlichen Geistaussagen macht unübersehbar deutlich, daß die Pneumatologie ein inhärenter Bestandteil der gesamten neutestamentlichen Verkündigung und Theologie ist. Die Zusammengehörigkeit aller Geistwirkungen auf der einen Seite und die Vielfalt der Erscheinungen auf der anderen Seite kennzeichnen die urchristliche Pneumatologie. Beides ist konstitutiv und für jede Form einer Lehre vom Heiligen Geist von Bedeutung.

5. Abschließende Überlegungen

In der Geschichte der Kirche hat sich vor allem die Spätfassung der neutestamentlichen Pneumatologie durchgesetzt. Die personalisierte Geistvorstellung ist dann unter griechischen Denkvoraussetzungen auch noch mit der Frage nach dem Wesen des Geistes und seiner trinitarischen Funktion verbunden worden. Das schloß nicht grundsätzlich aus, daß auch das charismatische Verständnis sich immer wieder durchsetzte. Der ganze Beziehungsreichtum der urchristlichen Aussagen ist allerdings nur selten berücksichtigt worden.

5.1 Die Zusammengehörigkeit dynamistischer und personaler Elemente

Eine Theologie, die nicht von den altkirchlichen Prämissen ausgeht, wird sehr viel eher in der Lage sein, die ganze Breite der urchristlichen

Pneumatologie zu integrieren. Das gilt im besonderen für die Zusammengehörigkeit dynamistischer und personaler Elemente.

5.1.1 Die grundlegende und im Neuen Testament durchweg erkennbare dynamistische Komponente ist in doppelter Hinsicht von Bedeutung. Sie verweist einmal darauf, daß der Geist, auch dort, wo er als eigenständig handelnd dargestellt wird, von Gott ausgeht und mit Gottes in der Geschichte sich vollziehendem Offenbarungshandeln unmittelbar zusammenhängt. Hinzu kommt sodann, daß er im Blick auf Welt und Mensch stets eine Kraft von außen ist, die aktuell eingreift, was auch dort gilt, wo der Geist als Gabe verliehen ist und im Innern des Menschen einen Ort erhalten hat.

5.1.2 So wenig die Geistvorstellung zunächst erkennbare personale Elemente enthielt, ist der personale Charakter gleichwohl von Anfang an der Geistauffassung inhärent. Indem der Geist von Gott ausgeht und eine Verbindung mit Gott herstellt, wirkt sich der für die Bibel kennzeichnende personale Charakter der Gottesvorstellung implizit auch auf das Geistesverständnis aus. Das gilt erst recht dort, wo der Geist mit dem irdischen und dem erhöhten Jesus in Beziehung gesetzt ist. Indem er in Jesus, durch diesen und schließlich stellvertretend für diesen handelt, übernimmt er daher zunehmend die personalen Züge Jesu, was mit der johanneischen Bezeichnung als „anderer Beistand“ zum Ausdruck gebracht worden ist. Gerade als Repräsentant des Erhöhten gewinnt der Geist seinen personalen Charakter. Wie Vater und Sohn eins sind in ihrer Gemeinschaft und ihrem Wirken gilt dies mutatis mutandis für den Sohn und den Geist: Sie gehören ganz eng zusammen, ohne identisch miteinander zu sein.

5.2 Pneumatologie als integraler Bestandteil christlicher Theologie

Als Ausdruck für das lebendige Wirken Gottes und das Einbezogensein in sein Offenbarungs- und Heilshandeln ist die Pneumatologie integraler Bestandteil jeder christlichen Theologie.

5.2.1 Ebenso wie die Christologie ist die Pneumatologie unlösbar mit der Theologie verbunden. Gottes machtvolleres Werk der Schöpfung, der Erhaltung und der Vollendung ist ohne das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis der Bibel nicht zu verstehen. In allen seinen Erscheinungsweisen ist der Geist lebendiger Ausdruck für das die Geschichte der Welt bestimmende Offenbarungshandeln Gottes.

5.2.2 Wie der menschliche Geist die Fähigkeit zur Kommunikation untereinander ist, so ist der göttliche Geist Voraussetzung und Medium der Begegnung mit Gott. Das gilt in gleicher Weise im Blick auf die

Schöpfung, auf die Erwählung und auf die Errettung. Der Geist ist vorausgehende Gnadengabe, sofern er unseren Geist erfaßt und für Gott öffnet, er ist Medium, sofern er uns die Gemeinschaft mit Gott und Christus erfahren läßt, und er ist Weggeleiter, der uns der Vollendung entgegenführt.

§ 10 Die implizit trinitarische Struktur des neutestamentlichen Zeugnisses

1. Vorbemerkungen

Mit diesem Paragraphen soll der zweite Hauptteil eine Abrundung erhalten. Es geht um den Versuch einer Zusammenfassung der neutestamentlichen Aussagen über Gott, Jesus Christus und den Heiligen Geist. Damit soll zugleich eine weiterführende Perspektive eröffnet werden. Nun muß aber von vornherein gesagt werden, was damit beabsichtigt ist und was nicht.

1.1 Es kann sich nicht darum handeln, die Vorgeschichte der altkirchlichen Trinitätslehre darzustellen, also über das Neue Testament hinaus die Entwicklung bis zum 4. oder 5. Jahrhundert zu verfolgen. Es kann sich erst recht nicht darum handeln, von dem in der Zeit der Alten Kirche ausformulierten Trinitätsdogma her die neutestamentlichen Texte zu beleuchten. Es kann ebensowenig darum gehen, unter Berücksichtigung späterer oder moderner systematischer Fragestellungen das Trinitätsproblem anzugehen.

1.2 Beabsichtigt ist, anhand des neutestamentlichen Textbefundes zu zeigen, welche biblischen Voraussetzungen jeder Entwurf einer Trinitätslehre hat. Es soll sichtbar gemacht werden, daß sich die Frage nach einer Trinitätslehre aufgrund des urchristlichen Zeugnisses notwendigerweise gestellt hat und stellt. Es geht um die Beschreibung eines innerneutestamentlichen Befundes, und zwar im Blick auf Fragen, die sich von dorthier ergeben, aber nur ansatzweise beantwortet sind. Dabei werden Problemstellungen der Folgezeit allerdings in Umrissen sichtbar werden.

1.3 Der Begriff Trinitätslehre wird für das Neue Testament bewußt vermieden. In den urchristlichen Texten liegt noch kein Versuch vor, Aussagen über Gott, Christus und den Geist reflektierend zusammenzufassen. Wo Texte begegnen, die in diese Richtung weisen, haben sie einen vorläufigen Charakter. Sie sind daher auch nicht als trinitarische, sondern lediglich als triadische Formulierungen anzusehen. Statt von einer Trinitätslehre ist von einer impliziten trinitarischen Struktur der neutestamentlichen Texte zu sprechen.

2. Triadische Aussagen im Neuen Testament

Es gibt im Neuen Testament zweifellos Texte, die formal einen Ansatzpunkt für die spätere Trinitätslehre enthalten, sofern dort nebeneinander von Gott, Christus und dem Geist die Rede ist. Sie sind aber nicht als trinitarische, sondern lediglich als triadische Formulierungen anzusehen, die eine Parallelisierung anstreben, aber keine reflektierte Aussage über die Einheit enthalten.

2.1 1 Kor 12,4–6

Die literarisch älteste Textstelle findet sich in 1 Kor 12,4–6, wo Paulus nebeneinander vom Geist, von Christus als Kyrios und von Gott spricht.

2.1.1 Der Kontext bezieht sich auf die *πνευματικά*, die „Geistesgaben“, nach deren Echtheit und Relevanz die Korinther gefragt haben (12,1). Paulus erinnert eingangs daran, daß nicht ekstatische Phänomene als solche schon Ausweis für Gabe und Wirkung des Heiligen Geistes sind, zumal die Gemeindeglieder derartiges aus ihrer eigenen heidnischen Vergangenheit kennen (V.2). Bei den Geistesgaben ist allein entscheidend, ob es sich um ein Bekenntnis zu Jesus als „Herrn“ handelt (V.3). Es gibt also ein klares inhaltliches Kriterium, an dem pneumatische Erscheinungen zu messen sind, weil diese nicht von vornherein eindeutig sind.

2.1.2 Paulus begnügt sich mit dieser zweifellos wichtigen Feststellung nicht. Ihm geht es im folgenden darum, die Geistesgaben im Blick auf ihre Herkunft näher zu kennzeichnen. Er will Wesen und Eigenart der besonderen Gaben als „Offenbarung des Geistes“ (*φανέρωσις τοῦ πνεύματος*, V.7) genauer bestimmen. Dazu verwendet er die Begriffe „Gnadengaben“ (*χαρίσματα*), „Dienste“ (*διακονία*) und „Wirkungen“ (*ἐνεργήματα*, wörtlich „Energien“) und verweist auf deren Herkunft. Diese Gaben gehen, obwohl sie vielfältig in Erscheinung treten, auf göttlichen Ursprung zurück, ganz gleich, ob dabei von Gott, vom Kyrios oder vom Geist die Rede ist. Interessant ist allerdings die Zuordnung. Bei den „verschiedenartigen Wirkungen“ (*διαίρέσεις ἐνεργημάτων*) sagt Paulus in V.6: „Es ist ein und derselbe Gott, der alles in allem wirkt“ (*ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν [!] τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*). Er verbindet diese Bezeichnung also mit einer geläufigen Gottesprädikation. Bei den „verschiedenartigen Diensten“ (*διαίρέσεις διακονιών*) in V.5 assoziiert er offensichtlich die *διακονία* Jesu und sagt deshalb: „Es ist ein und derselbe Herr“ (*ὁ αὐτὸς κύριος*). Bei den „verschiedenartigen Gnadengaben“ (*διαίρέσεις χαρισμάτων*) verweist er in V.4 auf „ein und denselben Geist“ (*τὸ δὲ αὐτὸ*

πνεῦμα); denn die „Charismen“ sind für ihn wesensmäßig Gaben des Heiligen Geistes. Zweierlei verdient Beachtung: Einmal die offensichtlich in Form einer Klimax gedachte Reihenfolge, die mit dem Geist beginnt, dann vom Kyrios spricht und zuletzt den alles bewirkenden Gott nennt. Sodann ist das dreimalige αὐτός/αὐτό von Belang, was nicht nur auf den gemeinsamen Ursprung der verschiedenen Gaben hinweist, sondern zugleich, wenn auch logisch nicht korrekt, die Einheit des Ursprungs aller Geistesgaben hervorhebt. Letztlich geht es dabei nicht um die Differenzierung zwischen Gott, dem Kyrios und dem Geist, dies betrifft nur die Erscheinungsweise und deren Erfahrbarkeit, sondern um ihre Zusammengehörigkeit und Gemeinsamkeit. Insofern ist ein Teilaspekt der späteren Trinitätslehre immerhin berührt.

2.1.3 Daß es sich hier um keine bewußt trinitarische Reflexion handelt, geht aus dem folgenden Text hervor, wo Paulus auf dieses durchaus explikationsfähige Modell nicht weiter eingeht. Das zeigt zusammenfassend V.11, wo er alles unterschiedslos auf „ein und denselben Geist“ (τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα) bezieht und nun auf diesen das Verbum ἐνεργεῖν anwendet. Hinzu kommt, daß im Zusammenhang von Kap.12 ein Geistverständnis vorliegt, das in keiner Weise eine wirkliche Gleichstellung mit Gott oder dem Kyrios zuläßt; denn der Geist ist eindeutig im Sinne der Kraft bzw. der Gabe gedacht, von einer Personalisierung kann schlechterdings nicht gesprochen werden (ebensowenig wie in Kap.14). Daß jedoch das Problem des Nebeneinanders von Aussagen über Gott, Christus und den Geist erstmals, wenn auch weitgehend unreflektiert sichtbar wird, ist beachtenswert.

2.2 2 Kor 13,13

Dasselbe gilt für den Segenswunsch in 2 Kor 13,13, mit dem Paulus seinen Brief abschließt. Da sonst in Segensworten innerhalb eines Präskripts oder eines Postskripts der von ihm verfaßten Briefe keine vergleichbare Wendung begegnet, fällt hier die triadische Formulierung auf.

2.2.1 Während die Segensworte der Präskripte relativ konstant formuliert sind, weichen die Segensworte der Postskripte stark voneinander ab. In den Briefpräskripten werden „Gott unser Vater und der Herr Jesus Christus“ erwähnt (vgl. nur Röm 1,7b), in den Postskripten entweder nur Gott (so Röm 15,33) oder nur Christus (so Röm 16,2ob; 1 Kor 16,23; Gal 6,18; Phil 4,23; 1 Thess 5,28; Phlm 25). Das hebt die Tatsache nicht auf, daß inhaltlich jeweils wichtige Aspekte berücksichtigt sind. Obwohl noch kein festes Modell ausgebildet ist, ist die Tendenz zu einer formal ausgewogenen Schlußaussage durchaus erkennbar. Das zeigt am deut-

lichsten 2 Kor 13,13: „Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Teilhabe am Heiligen Geist sei mit euch allen“ (ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν). Ob es sich um einen von Paulus formulierten Segenswunsch handelt oder ob er ihn aus der Gemeindefortsetzung übernommen hat, muß offen bleiben.

2.2.2 Die Verbindung der „Gnade“ (χάρις) mit Christus, der „Liebe“ (ἀγάπη) mit Gott und der „(Heils-)Teilhabe“ (κοινωνία) mit dem Heiligen Geist kennzeichnet den Segenswunsch von 2 Kor 13,13. Die Zuordnung von χάρις zu Christus und von ἀγάπη zu Gott entspricht sonstigem Sprachgebrauch bei Paulus, wie z.B. Röm 1,5 und 5,5 zeigen, obwohl von ihm χάρις ebenso auf Gott und ἀγάπη auf Christus bezogen werden können, wie Röm 5,15 und 8,35 erkennen lassen. Auch κοινωνία kann unterschiedlich gebraucht werden; immerhin wird in Phil 2,1 ausdrücklich die „Teilhabe am Geist“ (κοινωνία πνεύματος) erwähnt, was aber keine voll ausgebildete Pneumatologie im personalen Sinn voraussetzt; es geht um Teilhabe an der Heilswirklichkeit. In 2 Kor 13,13 werden somit lediglich charakteristische soteriologische Leitmotive mit Gott, Christus und dem Geist verbunden und nebeneinandergestellt. Ebenso wenig wie 1 Kor 12,4–6 bietet daher diese Stelle einen Ansatz für ein eigentliches Trinitätsverständnis, bei dem es nicht nur um charakteristische Funktionen, sondern zugleich um die Frage der Personalität und Einheit geht.

2.3 Mt 28,19

Der Text, der für die spätere Trinitätslehre zum wichtigsten neutestamentlichen Ansatzpunkt wurde, steht in Mt 28,19 im Rahmen des abschließenden Missionsbefehles: „Taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος). Dabei ist das Partizip βαπτίζοντες zurückbezogen auf das übergeordnete Verbum μαθητεύσατε: „Machtet zu Jünger...indem ihr sie tauft“.

2.3.1 Daß im frühen Christentum nur „im Namen Jesu (Christi)“ getauft wurde, ist aufgrund zahlreicher neutestamentlicher Texte unbestreitbar (vgl. Apg 2,38; 8,16; 10,48; 19,5). Die hier vorliegende triadische Formulierung der Taufformel ist traditionsgeschichtlich spät. Sie gehört in das ausgehende 1. Jahrhundert, ist aber vermutlich in der matthäischen Gemeinde bereits üblich gewesen.

2.3.2 Wie es zu dieser triadischen Taufformel gekommen ist, läßt sich noch erschließen: Im heidnischen Bereich genügte es nicht, einfach nur auf

den Namen Jesu zu taufen. Wie hier die Bekenntnisformeln zweiteilig wurden und das explizite Bekenntnis zu dem „einen Gott und Vater“ dem Christusbekenntnis vorgeordnet worden ist (1 Kor 8,6), so wurde entsprechend bei der Taufe der „Name des Vaters“ mit dem „Namen des Sohnes“ verbunden. Da aber für die Taufe das Geisteswirken bzw. die Geistesgabe konstitutiv ist, lag es nahe, bei der Taufformel auch noch vom Heiligen Geist zu sprechen. Wieweit dabei bewußt vom „Namen“ des Geistes gesprochen worden ist, was ja eine Personalisierung zumindest intendiert, ist schwer zu sagen; es dürfte wohl lediglich eine formale Angleichung gewesen sein. Immerhin legte es sich in der Folgezeit von daher nahe, die Auffassung von der Personalität des Geistes mit diesem Text zu verbinden.

2.3.3 Die hohe Bedeutung dieser Stelle für die spätere Trinitätslehre kann kaum überschätzt werden; umgekehrt ist festzuhalten, daß der Text selbst nicht „trinitarisch“ konzipiert ist. Er ist daher nur insoweit von Bedeutung, als bei dieser triadischen Taufformel zweifellos am deutlichsten eine implizite trinitarische Struktur sichtbar wird. Aber erst in Verbindung mit anderen Aussagen des Neuen Testaments kann geklärt werden, warum und wie es zur trinitarischen Fragestellung im spezifischen Sinn gekommen ist.

2.4 Offb 1,4b.5a

Erwähnung verdient neben den drei besprochenen Stellen noch der Text in Offb 1,4b.5a. Im Rahmen eines Briefpräskripts wird ein Segenswunsch ausgesprochen, der von Gott, von den sieben Geistern vor seinem Thron und von Jesus Christus ausgeht.

2.4.1 Gott wird als „der da war, der da ist und der da kommt“ bezeichnet (ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος), Jesus Christus als „der treue Zeuge, der Erstgeborene von den Toten und Herrscher über die Könige der Erde“ (ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλείων τῆς γῆς). Es handelt sich um zwei bekenntnisartige Aussagen, die im Zusammenhang mit der Sprachtradition des Offenbarungsbuches stehen.

2.4.2 Zwischengeschaltet ist eine Aussage über die „sieben Geister vor seinem Thron“ (τὰ ἑπτὰ πνεύματα ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ). Die sieben Geister, die hier vor Gottes Thron stehen, werden in 3,1b dem erhöhten Christus zugeordnet. Nach 5,6 sind sie mit den sieben Augen des geschlachteten Lammes gleichgesetzt und „ausgesandt auf die ganze Erde“ (ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν). Es sind also göttliche Kräfte, die vom Himmel ausgehen, wie das ähnlich für die Engel in Hebr 1,14

gilt. Es handelt es sich insofern auch in 1,4b nicht um eine Aussage, die auf eine implizit trinitarische Struktur der Johannesoffenbarung hinweisen würde, wenngleich die formale Zuordnung der sieben Geister zu Gott und Christus auffällig ist.

2.5 1 Joh 5,7f

Der Vollständigkeit wegen sei auch das sogenannte *Comma Johanneum* berücksichtigt, ein in einigen griechischen Minuskeln und vor allem in Teilen der Vulgata-Handschriften auftauchender Zusatz zu 1 Joh 5,7f, wo neben den dort erwähnten drei Zeugen Geist, Wasser und Blut eine explizit trinitarische Aussage begegnet: *tres sunt, qui testimonium dicunt in caelo, pater, verbum (bzw. filius) et spiritus, et hi tres unum sunt*. Hier handelt es sich eindeutig um eine Formulierung im Sinne der altkirchlichen Trinitätslehre, die man in das Neue Testament nachträglich eingeschleust hat, um dort einen Beleg für die kirchliche Lehre wiederfinden zu können.

3. Aussagen über die Beziehung zwischen Gott, Christus und Geist

Wichtiger als diese vereinzelt Texte, die als solche keine wirklich trinitarische Konzeption vertreten (vom Zusatz zu 1 Joh 5,7f abgesehen), sind grundsätzliche Überlegungen, wie denn im Neuen Testament das Verhältnis von Gott, Christus und Geist verstanden wird. Dabei ist festzustellen, daß Aussagen über das Verhältnis von Gott und Christus bzw. von Vater und Sohn schon sehr viel bewußter durchreflektiert sind, während Aussagen über das Verhältnis von Gott und Christus zum Geist weniger klar durchdacht sind, aber immerhin einige wichtige Beobachtungen zulassen.

3.1 Das alleinige Wirken Gottes

Im Blick auf eine implizit trinitarische Konzeption des Neuen Testaments müssen auch Texte berücksichtigt werden, die von einem alleinigen Handeln Gottes sprechen.

3.1.1 Das betrifft Aussagen, die sich im alttestamentlichen Sinn auf Gottes Handeln in der Schöpfung, in der Geschichte der Menschheit und speziell in der Geschichte Israels beziehen; dazu kommen die von Gott durch Propheten verheißenen Ereignisse. Es betrifft ebenso alle Aussagen,

die mit Jesu Botschaft von der Realisierung der endzeitlichen Herrschaft Gottes zusammenhängen.

3.1.2 Aber auch in Textabschnitten, in denen die christologische Transformation der alttestamentlichen und der jesuanischen Aussagen über Gott vorausgesetzt ist, gibt es Aussagen, die von der Alleinwirksamkeit Gottes handeln. Das gilt beispielsweise für das allein an Gott gerichtete Dankgebet in Offb 11,17f, obwohl in dem 6,1 beginnenden Visionszyklus das inthronisierte Lamm der eigentlich Handelnde ist: „Wir danken dir, Herr, Gott, Allherrscher, der da ist und der da war; denn du hast deine große Macht ergriffen und deine Herrschaft angetreten“ (...καὶ ἐβασίλευσας). Entsprechend heißt es Röm 11,36 in einem Lobpreis Gottes: „Aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist das All“ (ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα), während in dem Bekenntnis 1 Kor 8,6 diese Funktionen auf Gott und Christus aufgeteilt sind. Am auffälligsten ist dieser Sachverhalt in der bereits erwähnten Stelle 1 Kor 12,6, wo im Zusammenhang mit der Differenzierung zwischen Geist, Christus und Gott als Gottesprädikation die Aussage zitiert wird: „der alles in allem Wirkende“ (ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν), was dann in V.11 ähnlich aber auch vom Geist gesagt werden kann.

3.1.3 Die hier berücksichtigten Stellen stehen unverkennbar in enger Verbindung mit dem alttestamentlichen Gottesverständnis, das auch für Jesus und die Urchristenheit maßgebend war. Daß sie sich im Neuen Testament trotz der christologischen Modifikationen durchgehalten haben, hat in doppelter Hinsicht Bedeutung: Einmal wird das grundlegende Bekenntnis zu dem einen Gott, der alles wirkt, nicht preisgegeben, sodann wird auch bei dem Wirken Jesu Christi und des Geistes die alles umfassende Wirksamkeit Gottes hervorgehoben, wenngleich das noch nicht in einer durchreflektierten Weise geschehen ist.

3.2 Die Beziehung zwischen Gott und Jesus Christus

Im Blick auf das Verhältnis von Gott und Jesus Christus ist weiterzuführen, was in § 8 erörtert worden ist. Dabei ist nun zu klären, wieweit hier Elemente erkennbar sind, die implizit auf eine Trinitätslehre vorausweisen.

3.2.1 Zu den Denkvoraussetzungen

3.2.1.1 Grundsätzlich ist wieder zu berücksichtigen, daß die Beziehung zwischen Gott und Jesus Christus im Urchristentum unter Voraussetzung

des alttestamentlichen Denkens beschrieben worden ist. Das bedeutet, daß das Verhältnis relational und funktional verstanden wurde. Entscheidend sind dementsprechend die personale Komponente, der Gemeinschaftscharakter und der Stellvertretungsgedanke. Das beinhaltet zweifellos eine bestimmte Ontologie, die jedoch nicht von der Wesensbestimmung, sondern von dem Beziehungsgefüge ausgeht.

3.2.1.2 Die Dominanz dieser Denkweise unterscheidet sich tiefgreifend von der altkirchlichen Tradition, wo es vor allem um die Frage nach der göttlichen Natur des Sohnes und der Wesenseinheit mit dem Vater geht. Das betrifft erst recht die Zwei-Naturen-Lehre, die über das Mittelalter und die Reformationszeit hinaus bis in das 18. Jahrhundert hinein wirksam geblieben ist. Während eine Trinitätslehre durch das Gesamtzeugnis des Neuen Testaments immerhin gefordert wurde, bestand für die Zwei-Naturen-Lehre, die in der Alten Kirche übrigens nicht von allen regionalen Kirchengemeinschaften übernommen wurde, vom Neuen Testament her keine unmittelbare Veranlassung, sofern nicht die Aussagen über die Gottessohnschaft Jesu in einem späteren Sinn interpretiert wurden. Wurde die Trinitätslehre in der alten Kirche aufgrund neutestamentlicher Voraussetzungen mit Hilfe der spätantiken Ontologie durchdacht und ausformuliert, so ist die Zwei-Naturen-Lehre überhaupt erst auf der Basis dieser spätantiken Ontologie möglich geworden. Für das Neue Testament sind andere Denkvorsetzungen wesentlich. Eine Aussage über die „göttliche Natur“ (*θεία φύσις*) findet sich lediglich in der jüngsten Schrift, dem 2. Petrusbrief, dort aber nicht auf Christus bezogen, sondern soteriologisch angewandt, wenn von den Glaubenden gesagt wird, daß sie „Teilhhaber an der göttlichen Natur“ geworden sind (*θείας κοινωνοὶ φύσεως*, 1,4). Dabei steht zwar eine entsprechende christologische Auffassung im Hintergrund, sie ist aber nicht ausgeführt.

3.2.2 Das Verhältnis des irdischen Jesus zu Gott

3.2.2.1 Für das vom Alten Testament geprägte urchristliche Denken war die klare Unterscheidung zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch selbstverständlich. Unter dieser Voraussetzung geht es in der Urchristenheit um das uneingeschränkte Menschsein Jesu. Keineswegs zufällig stehen die drei Motive der Vollmacht, der Sendung und der Geistträgerschaft im Vordergrund. Es gilt aber auch an Stellen, wo Hoheitstitel oder Epiphanietraditionen auf Jesus angewandt worden sind. Das ist insbesondere im Zusammenhang mit den Aussagen über Jesu Gottessohnschaft zu

beachten. Auch die Inkarnationstheologie des Johannesevangeliums ist davon nicht auszunehmen (vgl. § 8).

3.2.2.2 Unter diesen Voraussetzungen ist es abwegig, von einer „Vergöttlichung Jesu“ zu sprechen, die sich in unmittelbar nachösterlicher Zeit vollzogen habe (gegen *Theissen*, Religion). Das ist nicht einmal im hellenistisch-judenchristlichen Bereich der Fall, wo die alttestamentlichen Prämissen durchaus lebendig geblieben waren und festgehalten wurden. Erst im heidenchristlichen Bereich kam es zu einer Veränderung, da für griechisch-hellenistisches Denken die Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem sehr viel fließender waren; so hat sich hier schrittweise die Auffassung durchgesetzt, daß die menschliche Person Jesu von Göttlichkeit durchdrungen sei, ohne daß dies schon näher bestimmt worden wäre. Diese Auffassung hat sich in der Folgezeit massiv ausgewirkt bis hin zu einer Theorie, daß Jesus als göttliches Wesen in einer bloß äußeren menschlichen Hülle erschienen sei, wie das im Rahmen gnostischer Konzeptionen geschehen ist. Es führte in anderer Weise aber auch zu einer monophysitischen Lehrbildung, dergegenüber die Zwei-Naturen-Lehre mit ihrer vorsichtig-umschreibenden Formulierung immerhin eine beachtliche Korrektur darstellt.

3.2.3 Der Präexistente und der Erhöhte in seinem Verhältnis zu Gott

Von den neutestamentlichen Aussagen über den irdischen Jesus unterschieden sind die Präexistenzaussagen und die Aussagen über Jesu Erhöhung und Parusie. Hier geht es ja nicht um das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen Jesus, sondern um das Verhältnis Gottes zu einer himmlischen bzw. in den Himmel aufgenommenen Gestalt. Daß himmlische Wesen nicht eo ipso gottgleich sind, zeigt die biblische Engelvorstellung. Auch wenn man nicht von einer „Engelchristologie“ ausgehen kann, weil damit die Sonderstellung Jesu unberücksichtigt bliebe, impliziert die neutestamentliche Auffassung von Jesus als einer himmlischen Gestalt nicht von vornherein dessen Göttlichkeit, sondern dessen noch genauer zu bestimmende Gottnähe.

3.2.3.1 Im Blick auf die Präexistenz ist die Gottnähe und Gottverbundenheit in Phil 2,6 mit der Wendung ἐν μορφῇ θεοῦ zum Ausdruck gebracht („in göttlicher Gestalt“), in Joh 1,1 mit der Aussage, daß er bereits im Anfang „bei Gott“ (πρὸς τὸν θεόν) war. Während der Präexistente nach Phil 2,6 das „Gott gleich sein“ (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) gerade nicht als ein zu erreichendes Ziel anstrebte (οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγῆσατο im Sinn von *res rapienda*, nicht *res rapta*), ist in Joh 1,1 aufgrund der

Funktionsbestimmung als „Logos“ seine Partizipation an Gottes Gottheit zum Ausdruck gebracht (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, V.1c). Das gilt entsprechend auch für Kol 1,15, wo der Präexistente als εἰκὼν τοῦ θεοῦ, „Bild Gottes“, bezeichnet wird. Stets ist er der Gott unmittelbar Zugeordnete, der mit Gott bzw. anstelle Gottes wirksam ist. Dabei ist vorausgesetzt, daß die Weltzuwendung Gottes durch den Präexistenten wahrgenommen wird. Das Handeln des Präexistenten bei der Schöpfung oder in der Geschichte ist insofern ein stellvertretendes Handeln. Damit in Verbindung steht, daß Gott selbst „unsichtbar“ ist (Joh 1,18; Kol 1,15) und in seiner Gottheit von allem Irdischen und allem Zeitlichen grundsätzlich unterschieden bleibt.

3.2.3.2 Etwas anders liegen die Dinge bei den Erhöhungsaussagen. Allein die Tatsache, daß Jesu Auferweckung im Sinn der Einsetzung „zur Rechten Gottes“ verstanden wurde, zeigt, daß seine Gottnähe hier in einer speziellen Art bestimmt worden ist. Nicht zufällig gebraucht der von Paulus zitierte Hymnus in Phil 2,9 den Begriff ὑπερψοῦν, wörtlich „übererhöhen“, was zum Ausdruck bringt, daß Jesus eine über die Präexistenz hinausgehende Stellung erhält. Das wird damit erläutert, daß er von Gott den „Namen über alle Namen“ (τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα) verliehen bekommt. Es ist der eigene Name Gottes, der Name „Kyrios“. Damit erhält der Erhöhte auch die Würde Gottes und übernimmt göttliche Macht. Er hat seinen Platz neben Gott und ist ihm jetzt gleichgestellt. Ihm gilt daher die Akklamation des Kosmos: „Herr ist Jesus Christus“ (κύριος Ἰησοῦς Χριστός). Während die johanneische Theologie dieselbe Stellung des Präexistenten und des Erhöhten voraussetzt, wie die Bitte Jesu in Joh 17,5 zum Ausdruck bringt, daß ihm die δόξα („Herrlichkeit“) zuteil werde wie vor der Erschaffung der Welt, wird in Phil 2,6–11 unterschieden. Gleichwohl geht es in beiden Fällen darum, daß der Präexistente wie der Auferweckte und Erhöhte in einer spezifischen Weise an Gottes Gottheit partizipiert. Er ist Stellvertreter und Repräsentant Gottes; insofern begegnet uns in seinem Wirken Gott selbst, ohne daß dies im modalistischen Sinn zu verstehen wäre.

3.2.3.3 Auch bei der Parusie und dem Gericht geht es darum, daß Jesus Gott vertritt und in dessen Vollmacht handelt. Dabei stehen verschiedene Aussagen nebeneinander. Das zeigt sich deutlich bei der Menschensohn-Christologie. In den ältesten Texten ist der Menschensohn Zeuge und Beistand vor Gottes Gericht, und Gott selbst ist Richter (Lk 12,8f). Auch sonst gibt es Aussagen, wonach Gott das Richteramt ausübt; vgl. nur die Wendung „Richterstuhl Gottes“ (βῆμα τοῦ θεοῦ) in Röm 14,10. Aber daneben gibt es ganz eindeutig Texte, in denen der Menschensohn das Gericht durchführt; es sei nur an die Rede vom Weltgericht in Mt 25,31–

46 erinnert. Entsprechendes gilt für die Formulierung vom „Richterstuhl Christi“ (βῆμα τοῦ Χριστοῦ) in 2 Kor 5,10. Ebenso ist es nach Mk 13,26f parr der wiederkommende Menschensohn, der die Geretteten von seinen Engeln einholen läßt und damit die Heilsvollendung herbeiführt. Unverkennbar ist auch hier die Grundtendenz, daß der Wiederkommende für Gott und anstelle Gottes handelt.

3.2.4 Grundsätzliches zum Verhältnis Jesu Christi zu Gott

3.2.4.1 Bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Jesus Christus muß also der Unterschied zwischen dem Verhältnis zum irdischen Jesus einerseits und zum Präexistenten bzw. Erhöhten und Wiederkommenden andererseits beachtet werden. Im einen Fall spielt die grundsätzliche Differenz zwischen Gott und Mensch eine Rolle, im anderen die abgestufte Stellung innerhalb der himmlischen Welt, auch unter der Voraussetzung, daß Jesus eine einzigartige Stellung und Funktion hat. Die Zu- und Unterordnung Jesu gegenüber Gott ist jedenfalls ein Leitmotiv in allen christologischen Texten. Das gilt unverkennbar in den Aussagen über den irdischen Jesus, es gilt aber auch dort, wo der Erhöhte oder Wiederkommende an Gottes Seite steht und dessen Würde empfangen hat. Während nach biblischem Denken die Unterordnung eine Gleichstellung nicht ausschließt, war für die altkirchliche Theologie jeder Gedanke an eine Subordination unvereinbar mit der Auffassung von der Wesenseinheit. Die Zu- und Unterordnung besteht für urchristliches Denken im Zusammenhang mit einer so engen Gemeinschaft, daß sie eine Partizipation an Gottes Gottheit einschließt.

3.2.4.2 Für die relational-funktionale Verhältnisbestimmung ist die Aussage von Joh 10,30: „Ich und der Vater sind eins“ (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν), von zentraler Bedeutung. Was damit gemeint ist, wird in der reziproken Aussage 10,38b zum Ausdruck gebracht: „Der Vater ist in mir und ich bin im Vater“ (ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ καὶ ἐν τῷ πατρὶ). Das wird in 14,10f und 17,21.23 wiederaufgenommen und entspricht der Aussage über das wechselseitige Kennen bzw. Erkennen in 10,15a: „Wie mich der Vater (er)kennt, so (er)kenne ich den Vater“ (καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ καὶ ἐγὼ γινώσκω τὸν πατέρα, vgl. Mt 11,27 par). Das „Eins-Sein“ ist im Sinn der Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit verstanden bei unterschiedlicher personaler Identität. Die Rede von „Vater“ und „Sohn“ bezeichnet gleichzeitig die Verbundenheit und die Abhängigkeit. Dabei setzt die Unterordnung keine Minderung der Stellung Jesu voraus, sondern beinhaltet, daß Jesus uneingeschränkt mit dem Vater verbunden ist

und so zum Repräsentanten Gottes wird. Mit diesem „Eins-Sein“ ist ein Grundproblem auch der späteren Trinitätslehre benannt. In neutestamentlicher, aber ebenso in nachneutestamentlicher Zeit ist dieses Problem zunächst nur im Blick auf die Christologie erörtert worden, also binäritarisch. Die Pneumatologie wurde erst sehr viel später einbezogen, was dann zu trinitarischen Aussagen führte. Noch das Nicaenum beschränkt sich auf die bloße Nennung des Heiligen Geistes, erst im Nicaeno-Constantinopolitanum ist es zu einem Ausbau des dritten Artikels und zu einer wirklich trinitarischen Konzeption gekommen.

3.2.4.3 Einer Überlegung bedarf in diesem Zusammenhang noch der Stellvertretungsgedanke. Es gibt zweifellos Texte, bei denen man den Eindruck gewinnen könnte, daß das eigene Handeln Gottes gleichsam abgegeben und auf Christus übertragen worden ist. Das ist aber nicht gemeint. Geht man von dem alttestamentlich-frühjüdischen Motiv der Bevollmächtigung aus, wie es sich vor allem in den Traditionen über die Propheten niedergeschlagen hat, dann ist dabei vorausgesetzt, daß im Beauftragten der Auftraggeber präsent wird (vgl. 2 Kor 5,20). Bei der Stellvertretung ist daher in jedem Fall ein Mitwirken Gottes vorausgesetzt. Da die Stellvertretung in der Gemeinschaft mit Gott und der Beauftragung durch Gott gründet, wird im Handeln Jesu Christi Gott selbst gegenwärtig. Gottes eigenes Wollen wird in der Weise von Christus vollzogen, daß Gott am Wirken Christi mitbeteiligt ist. Das ist im Johannes-evangelium klar zum Ausdruck gebracht, am deutlichsten in Joh 5,21, wo das Auferwecken der Toten dem Vater und in gleicher Weise dem Sohn zugesprochen wird, da ja nach 5,26 der Sohn ebenso wie der Vater „das Leben in sich hat“ (ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ). Weil der Vater sich durch den Sohn offenbart und mit ihm zusammen wirkt, ist der Sohn uneingeschränkt der Repräsentant des Vaters, weswegen es heißen kann: „Wer mich sieht, der sieht den Vater“ (Joh 12,45; 14,9).

3.2.4.4 Die relational-funktionale Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Jesus Christus steht für das Urchristentum in direktem Zusammenhang mit dem Offenbarungsgedanken. Die biblischen Texte kennen keine Reflexion über die Aseität Gottes. Es geht immer um den Weltbezug und insofern um das mit der Weltschöpfung einsetzende und bis zur Vollendung weitergehende Offenbarungshandeln Gottes. Deshalb verbindet sich die grundlegende personale Relation mit der funktionalen Aufgabenbestimmung. Das gilt für den Präexistenten wie für den Erhöhten und den Wiederkommenden. Es gilt ebenso für den irdischen Jesus aufgrund seiner Sendung und der ihm erteilten Vollmacht. Die relational-funktionale Christologie im Neuen Testament ist Ausdruck der alles übergreifenden Offenbarungsthematik (vgl. § 6).

3.3 Das Verhältnis Gottes und Christi zum Geist

Die Relation zwischen Gott und Geist bzw. Christus und Geist ist in urchristlicher Zeit längst nicht so intensiv durchdacht worden wie das Verhältnis von Vater und Sohn. Eine Christologie hat es von Anfang an gegeben, eine Pneumatologie ist erst nach und nach eigenständig ausgebaut und in Parallele zur Christologie gesetzt worden. Das heißt natürlich nicht, daß es in der Frühzeit nur wenige Geistaussagen gegeben hätte; die neutestamentlichen Texte enthalten eine Fülle von Perspektiven und Bezügen (vgl. § 9). Im jetzigen Zusammenhang ist zu klären, wieweit die Entwicklung einer spezifisch christlichen Pneumatologie für die Frage nach der implizit trinitarischen Struktur der neutestamentlichen Verkündigung von Bedeutung ist.

3.3.1 Zu berücksichtigen ist zunächst, wie im Neuen Testament vom Wirken des Geistes gesprochen wird. Es gibt zahlreiche Aussagen, in denen gesagt wird, daß etwas „durch den Geist“ (διὰ τοῦ πνεύματος) geschieht. An anderen Stellen werden nur Wirkungen des Geistes erwähnt. Damit verbinden sich Texte, nach denen der Geist „kommt“ (ἔρχεσθαι) oder „gegeben wird“ (δοθῆναι) bzw. in den Glaubenden „wohnt“ (οἰκεῖν). Dazu kommen Aussagen, in denen von einem „Senden“ des Geistes gesprochen wird (ἀποστέλλειν, πέμπειν).

3.3.2 Wie im vorangehenden Paragraphen gezeigt wurde, ist der Geist anfänglich wie in alttestamentlich-frühjüdischer Tradition als eine von Gott ausgehende wirksame Kraft verstanden worden. Das betrifft auch noch die Auffassung von der Geistträgerschaft Jesu, wenngleich es sich dabei um eine dauernde Geistverleihung handelt. Indem dann der erhöhte Christus als Geisttäufer und Geistspender verstanden wurde, war er am Geisteswirken Gottes mitbeteiligt. So kam es neben den Aussagen über den „Geist Gottes“ (πνεῦμα θεοῦ) auch zu Aussagen über den „Geist Christi“ (πνεῦμα Χριστοῦ). Vielfach wechseln beide Wendungen in einem Text, ohne daß eine Beziehung hergestellt wird. Ein Versuch, beides miteinander zu verbinden liegt in dem Text Apg 2,33 vor, wonach der Erhöhte den (dynamistisch verstandenen) Geist von Gott übernommen und dann ausgegossen hat. In jedem Fall hat sich das Problem ergeben, in welchem genauem Verhältnis der Geist zum Vater und zum Sohn steht.

3.3.3 Schon relativ früh wurde, wie bei Paulus zu erkennen ist, im Blick auf den Geist der Sendungsgedanke verwendet. Bei „Sendung“ handelt es sich zwar um einen Formalbegriff, der jede Art von Beauftragung und Bevollmächtigung bezeichnen kann, aber er gewinnt durch den jeweiligen Kontext eine spezifische Bedeutung. Voraussetzung ist dabei, daß das Handeln des Beauftragten total an den Sendenden gebunden und durch

einen speziellen Auftrag bestimmt ist. Was zunächst für die Christologie bedeutsam geworden ist, wurde auch in die Pneumatologie übernommen.

3.3.3.1 Die Sendung des Geistes wird dabei mit der Sendung Jesu parallelisiert. Das begegnet erstmals eindeutig in Gal 4,4.6: „Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn ..., damit wir die Sohnschaft empfangen; weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der ruft: Abba, Vater“ (ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ ... ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν· ὅτι δὲ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον· ἄββὰ ὁ πατήρ). Wie die Sendung des Sohnes zur Offenbarung Gottes in der Person Jesu wird, so wird die Sendung des Geistes zur Offenbarung Gottes bzw. des Erhöhten. Steht der irdische Jesus aufgrund seiner Sendung an der Stelle Gottes, so ist der Geist entsprechend Stellvertreter Gottes oder des erhöhten Christus in nachösterlicher Zeit.

3.3.3.2 Zu- und Unterordnung spielen wie in der Christologie auch bei den Aussagen über die Sendung des Geistes eine entscheidende Rolle. Wo vom Geist nur als einer von Gott oder Christus ausgehenden Kraft gesprochen wird, geht es um bloße Abhängigkeit. Bei der Sendung ist die Abhängigkeit mit der Bevollmächtigung verbunden, wodurch der Geist eine selbständige Funktion erhält. Er handelt stellvertretend für Gott und/oder den erhöhten Christus. Insofern sind Aussagen über den erhöhten Christus und den Geist austauschbar, wie Gal 2,20a und Röm 8,9 zeigen. Entsprechend können auch Aussagen über das Reden des Erhöhten mit Aussagen über das Geisteswirken wechseln, wie das in den Sendschreiben der Offenbarung geschieht: Ich-Worte des Erhöhten sind hier verbunden mit Aufforderungen, zu hören, was der Geist den Gemeinden sagt (Offb 2,7 u.ö.). Sendung betrifft das stellvertretende Handeln, verbunden mit der gleichzeitigen Repräsentation des Auftraggebers. Im Unterschied zu Formulierungen über das Wirken des Geistes oder die „Gabe(n) des Geistes“, was der traditionellen dynamistischen Geistvorstellung entspricht, wird bei den Sendungsaussagen die wechselseitige Relation zwischen dem Auftraggeber und dem beauftragten Geist mitbedacht.

3.3.4 Eine den Sendungsbegriff voraussetzende und zugleich darüber hinausführende Reflexion begegnet in den Abschiedsreden des Johannes-evangeliums.

3.3.4.1 Bei aller Eigenständigkeit, die der Geist hier durch die Kennzeichnung als „Paraklet“ erhalten hat, wird gleichzeitig hervorgehoben, daß er nichts anderes sagt und tut, als was er seinerseits vernimmt: „Er wird nichts von sich aus sagen, sondern was er hören wird, das wird er sagen“ (οὐ γὰρ λαλήσει ἄφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει, Joh

16,13b). Dies steht nicht in Widerspruch zu der beginnenden Verselbständigung und der damit verbundenen Personalisierung; denn ebendasselbe wird auch von Jesus ausgesagt: „Die Worte, die ich zu euch sage, rede ich nicht von mir aus; der Vater, der in mir wohnt, tut seine Werke“ (τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ’ ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ, ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ, Joh 14,10).

3.3.4.2 In den Parakletworten der johanneischen Abschiedsreden stehen Aussagen über die Sendung oder die Gabe des Geistes durch Gott (Joh 14,16.26) anscheinend unverbunden neben Aussagen über die Sendung durch den Erhöhten (15,26; 16,7b). Aber sie sind sehr bewußt verklammert: So erfolgt die Gabe des Geistes durch Gott aufgrund einer Bitte des Sohnes (14,16) oder es handelt sich um eine Sendung, die Gott „in meinem Namen“ durchführt (14,26); umgekehrt geschieht die Sendung durch den Sohn „vom Vater her“ (παρὰ τοῦ πατρός, 15,26). Auf diese Weise wird deutlich gemacht, daß es bei der Sendung des Geistes um ein gemeinsames Handeln des Vaters und des Sohnes geht, das unterschiedlich umschrieben werden kann.

3.3.4.3 Die für den johanneischen Zusammenhang entscheidende Stelle, die auch in der Folgezeit eine wichtige Rolle gespielt hat, ist Joh 15,26: „Wenn der Paraklet kommt, den ich euch senden werde vom Vater her, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, wird jener Zeugnis über mich ablegen“ (ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ). Hier wird also gesagt, daß der Geist „vom Vater ausgeht/hervorgeht“ (παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται) und vom Sohn „gesandt“ (πέμψω) wird (vgl. 16,7b). Damit gewinnt das Motiv des Hervorgehens besondere Bedeutung. Neben dem konkreten lokalen Gebrauch des Begriffs ἐκπορεύεσθαι, „herausgehen“, „hervorgehen“, gibt es auch einen bedingt übertragenen Gebrauch, wenn etwa von einem Wort, einer Kunde oder allgemein von inneren Begierden gesprochen wird, die aus dem Munde oder dem Herzen „hervorkommen“ (vgl. Mt 15,11; Lk 4,37; Mk 7,15.20–23). Die Verwendung in Joh 15,26 steht damit insofern in Verbindung, als bei dieser Wendung ursprünglich wohl an das Hervorgehen des Geistes als einer Kraft gedacht ist. In Verbindung mit der Parakletvorstellung und dem Sendungsgedanken hat das Wort aber eine neue inhaltliche Füllung erhalten, die auf die Herkunft des personal verstandenen Geistes verweist. In dem Motiv des Hervorgehens wird der Ursprung des Geistes allein beim Vater gesehen, seine Beauftragung erfolgt durch den Sohn bzw. wechselseitig durch den Vater und den Sohn (anders in der späteren westlichen Tradition durch die Einfügung des *filioque* in das Glaubensbekenntnis).

3.3.4.4 Die bereits erwähnte Aussage, daß der Geist nichts reden wird als das, was hört (Joh 16,13), wird gleich anschließend präzisiert: „aus dem Meinen wird er es nehmen und euch verkünden“ (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν, 16,14b), wozu ergänzend noch das christologische Motiv beigefügt ist: „Alles, was mein Vater hat, ist mein“ (πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ ἐμὰ ἐστίν, 16,15a). An der Gemeinsamkeit dessen, was der Sohn vom Vater empfangen hat, erhält auch der Geist teil; dadurch ist sein Auftrag gekennzeichnet, und so wird der Paraklet zum „anderen Parakleten“ (14,16), der das Werk des irdischen Jesus fortsetzt.

3.3.4.5 Wenn der Geist als Paraklet das irdische Werk Jesu weiterführt, dann tut er das im Auftrag Gottes und des Erhöhten. Dabei wird das Wirken des Geistes hier in strenger Analogie zum Wirken des irdischen Jesus verstanden. Aufgrund der Ersetzung des neutrischen τὸ πνεῦμα durch die maskulinische Form ὁ παρακλήτοσ und aufgrund der Rede vom „anderen Parakleten“ ergibt sich eine volle Parallelisierung mit den Funktionen des menschengewordenen Logos als des ersten Parakleten. Insofern überrascht es auch nicht, daß innerhalb der johanneischen Überlieferung Züge aus der Christologie in die Pneumatologie übernommen worden sind, wie vor allem die Wiederkunftsaussagen zeigen (vgl. Joh 14,18). Hinzu kommt die Parakletbezeichnung des Erhöhten in 1 Joh 2,1: Der Erhöhte ist als himmlischer „Beistand“ der Fürsprecher für die Seinen. So wirkt der Erhöhte als Paraklet vor Gott, der „andere Paraklet“ unter den Menschen.

3.3.4.6 Beachtenswert ist, daß die Funktionsbestimmungen des Parakleten sich auf einen ganz bestimmten Aspekt der Pneumatologie beschränken, nämlich das Wirken des Geistes auf Erden in der Zeit zwischen Ostern und Vollendung (vgl. Joh 20,22f; 17,5.24). Dabei ist vorausgesetzt, daß der Paraklet vom Himmel kommt und daß der Geist eine himmlische Wirklichkeit ist. Zwar wird auch das Wirken des Geistes im Alten Testament berücksichtigt (Joh 12,41; vgl. 1 Kor 10,4), vor allem spielt die Geiststrägerschaft Jesu wie in den anderen Evangelien eine wichtige Rolle, aber erst in nachösterlicher Zeit fällt dem Geist als Parakleten eine spezielle Aufgabe zu. Die Beziehung zwischen Vater, Sohn und Geist, wie sie erstmals im Johannesevangelium entfaltet ist, betrifft diese heilsgeschichtliche Epoche.

3.3.5 Insgesamt läßt sich sagen, daß der Geist durch die Bindung an den irdischen und den erhöhten Jesus eine heilsgeschichtliche Bestimmung erhalten hat, die er in der nachösterlichen Zeit in spezifischer Weise ausübt. Über die Relation zwischen Vater und Sohn und dem Heiligen Geist im Sinne einer ewigen Zusammengehörigkeit wird im Neuen Testament überhaupt noch nicht nachgedacht. Insofern liegt eine „heilsöko-

nomische“ Interpretation der Trinität eher in der Konsequenz dieser Tradition, während die Frage nach einer „immanenten“ Trinität sich überhaupt erst unter Voraussetzung des griechischen Denkens ergab. Im Sinne einer ausgebildeten Trinitätslehre sind auch die pneumatologischen Aussagen des Johannesevangeliums noch sehr vorläufig. Andererseits sind sie so angelegt, daß sie in jedem Falle zum Weiterdenken Anlaß geben und zu einer Klärung der implizit oder teilweise auch schon explizit vorhandenen Fragestellungen drängen.

4. Christologie und Pneumatologie als Bestandteil der Gotteslehre

Über die im Neuen Testament sich abzeichnende Verhältnisbestimmung von Vater, Sohn und Geist hinaus muß nochmals an den Sachverhalt erinnert werden, daß die Christologie als Teil der Gotteslehre anzusehen ist. Das gilt entsprechend auch für die Pneumatologie. Christologie wie Pneumatologie sind im Neuen Testament zu verstehen als integrale Bestandteile der Botschaft vom Heilshandeln Gottes. Hat sich mit der Christologie bereits eine erhebliche Erweiterung der Gotteslehre ergeben, so erfolgte mit der beginnenden Entfaltung der Pneumatologie eine weitere Ausgestaltung.

4.1 Pneumatologische Aussagen wurden in der Frühzeit des Urchristentums gemäß alttestamentlich-jüdischer Tradition im Sinn dynamistischer Aussagen übernommen, gewannen aber durch ihre Verbindung mit der Christologie eigene Konturen. Die Rückbindung und Verankerung in Gottes eigenem Handeln blieb dennoch unverkennbar. Daß bis in späte neutestamentliche Traditionen hinein nebeneinander von Gottes Geist und Christi Geist, von der Sendung des Geistes durch Gott und der Sendung durch Christus gesprochen wurde, ist ein deutlicher Hinweis auf diesen Sachverhalt. Erst recht gilt das für die johanneische Aussage über das Hervorgehen des Geistes aus Gott.

4.2 Die Gotteslehre wird, wie bereits eingehend erörtert, im Neuen Testament konsequent als Theologie der Offenbarung verstanden (§ 6). Wie stark gerade das Geisteswirken in Zusammenhang mit Gottes Offenbarungshandeln gesehen worden ist, zeigt die Wendung: „Gott ist Geist“ (*πνεῦμα ὁ θεός*, Joh 4,24a), was mit „Gott ist Licht“ und „Gott ist Liebe“ (vgl. *ὁ θεὸς φῶς/ἀγάπη ἐστίν*, 1 Joh 1,5; 4,8b) korrespondiert. Diese Sätze dürfen nicht im Sinne einer Wesensdefinition Gottes verstanden werden, vielmehr geht es bei „Gott ist Geist“ um sein Offenbarungshandeln im Geist und durch den Geist. Es ist im übrigen sehr bezeichnend,

daß gerade diese drei Wendungen in der johanneischen Literatur vorkommen. Gottes Licht im Sinne einer mit der Schöpfung verbundenen Offenbarung ist schon immer in der Welt präsent gewesen (Joh 1,5); Gottes Liebe ist in der Geschichte Jesu Christi offenbar geworden (Joh 3,16f), und Gottes Geist ist es, der in der Gegenwart wirkt, in dem wir auch Gott wahrhaft anbeten können (Joh 4,24). So rücken diese Wendungen in die Nähe von 2 Kor 13,13, womit aber weder im einen noch im anderen Fall eine bewußt trinitarische Tendenz verbunden war.

4.3 Das Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus umschließt auch die Pneumatologie. Es geht um den eschatologisch sich offenbarenden Gott, und diese Offenbarung hat als Verwirklichung seiner endzeitlichen Basileia geschichtliche Gestalt angenommen in der Person Jesu Christi. Sie ist aber mit dem einmaligen Ereignis der Geschichte Jesu nicht abgeschlossen, sondern setzt sich fort im Wirken des auferstandenen und erhöhten Christus, wozu das gegenwärtige Offenbarwerden im Geist und durch den Geist unabdingbar hinzugehört. So realisiert sich das Heilshandeln weiter im lebendigen Wirken des Geistes. Auf diese Weise zeigt sich die innere Einheit von Gotteslehre, Christologie und Pneumatologie und damit gleichzeitig auch die implizit trinitarische Struktur dieser Aussagen des Neuen Testaments.

5. Abschließende Überlegungen

Die Frage nach der implizit trinitarischen Struktur des urchristlichen Zeugnisses ist von wesentlicher fundamentaltheologischer Bedeutung. Sie beruht auf exegetischen Beobachtungen, die miteinander in Beziehung gesetzt sein wollen. Die trotz aller Verschiedenheiten erkennbar werdende Konvergenz neutestamentlicher Aussagen über Gott, Christus und den Geist ist die Voraussetzung für eine Trinitätslehre. Der neutestamentliche Befund drängt zu einer weiterführenden Explikation.

5.1 Zur Beurteilung der altkirchlichen Trinitätslehre

Bis heute steht die Diskussion über die Trinitätslehre unter dem Vorzeichen der altkirchlichen Lehrbildung, auch dort, wo es zu einer kritischen Auseinandersetzung gekommen ist. Insofern ist es wichtig, sich über den Stellenwert des altkirchlichen Trinitätsdogmas Klarheit zu verschaffen.

5.1.1 Auszugehen ist von der Feststellung, daß das Neue Testament entscheidend von alttestamentlich-jüdischer Denkweise geprägt ist und

trotz der Koine-Sprache nur in Ansätzen griechische Vorstellungen aufgreift, während die altkirchliche Trinitätslehre konsequent unter griechischen Prämissen ausgebildet worden ist. Die Alte Kirche stand vor der Aufgabe, das neutestamentliche Zeugnis konsequent in die eigene Denkweise zu übersetzen. Das ist für die damalige Zeit in einer überzeugenden Weise geschehen. Zweifellos hat dieses Dogma eine hohe Bedeutung, ist aber wegen seiner speziellen Denkvoraussetzungen nicht die einzig mögliche Gestalt einer Trinitätslehre. Der Blick ist daher vom Neuen Testament aus nicht einseitig auf das trinitarische Dogma der Alten Kirche zu richten.

5.1.2 Immerhin ist die altkirchliche Theologie ein Leitbild im Blick darauf, wie es überhaupt zu weiterführenden Erörterungen der implizit trinitarischen Struktur des Neuen Testaments und zur Ausbildung einer Trinitätslehre gekommen ist. Für die späteren Generationen stellte sich die Aufgabe einer Begründung und Durchführung des Trinitätsdogmas zwar immer wieder neu, wurde aber lange Zeit hindurch weitgehend nur im Gefolge der altkirchlichen Lehrbildung wahrgenommen. Die Aufgabe besteht auch für unsere Gegenwart und nun in einem sehr viel grundsätzlicheren Sinn. Das ist unabhängig von der Frage, ob es echte Alternativen gibt. Die Schwierigkeiten, die allein Juden (von Moslems ganz abgesehen) mit dem traditionellen trinitarischen Gottesverständnis haben, zeigen jedenfalls, daß die biblische Grundlage in der traditionellen Konzeption großenteils verschwunden ist. Im übrigen haben sich die Verstehensbedingungen gegenüber der Alten Kirche, dem Mittelalter und der frühen Neuzeit tiefgreifend gewandelt.

5.2 Zur Aufgabe einer neugefaßten Trinitätslehre

Die Aufgabe einer durchdachten trinitarischen Verhältnisbestimmung ist allein von den Bibeltexten her nicht zu lösen, weil der exegetische Befund vieles offen läßt. Bei diesem Textbefund geht es jedoch um das urchristliche Fundament als Ermöglichungsgrund für theologische Aussagen über die Dreifaltigkeit des einen Gottes.

5.2.1 Die trotz aller Verschiedenheiten erkennbar werdende Konvergenz neutestamentlicher Aussagen über Gott, Christus und den Geist ist als Voraussetzung für die Ausarbeitung einer jeden Trinitätslehre anzusehen. Die Exegese hat darin ihre richtungweisende Funktion, daß sie die biblischen Grundlagen klärt, auf denen die Dogmatik aufzubauen hat. Es geht um eine Trinitätslehre, die der biblischen Denkweise eng verbunden bleibt. Dabei gilt es gleichzeitig, die gegenwärtigen Verstehensbedin-

gungen zu berücksichtigen. Ein in diesem Sinn konzipierter dogmatischer Entwurf kann in der heutigen Situation einen neuen Zugang zum biblischen Gottesglauben und ein Verständnis von dessen spezifisch christlicher Ausprägung vermitteln.

5.2.2 Anstelle einer an Wesenskategorien orientierten Ontologie ist eine Konzeption zu entwickeln, die im Rahmen einer Theologie der Offenbarung von Relationen und Funktionen ausgeht und das Motiv der Repräsentation berücksichtigt. In diesem Sinn ist zu prüfen, wieweit sich trinitarische Aussagen entwickeln lassen, die die konkreten irdischen Erscheinungen der Offenbarung Gottes wie das Menschsein Jesu und das diesseitige Wirken des erhöhten Christus und des Heiligen Geistes in einer Weise interpretieren, die der Kategorien des göttlichen Wesens und der göttlichen Natur nicht bedürfen. Es geht um eine theologische Explikation der erfahrbaren irdischen Konkretionen der Zuwendung Gottes, die Gotteserkenntnis und Heil beinhalten. Dabei ist zum Ausdruck zu bringen, daß gerade in der vollen Menschlichkeit Jesu Gott handelt und uns nahe ist, so wie der Geist Gottes und Christi unter diesseitigen Bedingungen präsent wird und uns mit Gottes Heilswillen konfrontiert.

Teil III

Die soteriologische Dimension des Offenbarungshandelns Gottes

In der Christologie geht es um die Anerkennung und die Bezeugung Jesu als des Offenbarers und Repräsentanten Gottes. Der Blick richtet sich auf seine Person und sein Verhältnis zu Gott. In der Soteriologie geht es um die Relation zu den Menschen und deren Rettung aus der Verlorenheit. Christologie und Soteriologie hängen aufs engste zusammen, gleichwohl sind sie wie schon im neutestamentlichen Zeugnis unterscheidbar. Zwar hat *Rudolf Bultmann* die These vertreten, Christologie könne nur als Soteriologie dargestellt werden, so wie Theologie nur als Anthropologie zu entfalten sei, und er hat sich dabei auf den Satz von *Philipp Melancthon* berufen: *Christum cognoscere, id est beneficia eius cognoscere*, „Christus erkennen, das heißt seine Wohltaten erkennen“. Wenngleich das im Blick auf den Erkenntnisprozeß zutrifft, hat doch im Rahmen der Bekenntnisaussagen die Christologie in ihrem doxologischen Charakter Priorität. Interessant ist, daß noch das Romanum und das Apostolicum die Gestalt des rein christologischen Bekenntnisses weiterführen. Im Romanum sind erstmals neutestamentliche Glaubensaussagen zusammengefaßt, jedoch unter Verzicht auf alle soteriologischen Elemente. Erst im *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum* ist neben Wesensaussagen auch die Wendung aufgenommen worden: „der um uns Menschen und um unserer Errettung willen aus den Himmeln herabgestiegen ist“ (*καὶ δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis*). Selbstverständlich haben die soteriologischen Aussagen eine wichtige eigene Funktion. Es geht um die geschehene und die weiterhin sich ereignende Heilsverwirklichung. In diesen Zusammenhang gehört auch die Anthropologie, da Rettung und Heil dem Menschen gelten, der als Gottes Geschöpf der Macht der Sünde und des Bösen verfallen ist, aus der er sich selbst nicht befreien kann, sowie das Problem des Gesetzes.

§ II Der Mensch als Geschöpf und als Sünder

1. Stellung und Funktion der Anthropologie

Das Offenbarungsgeschehen wird im Neuen Testament grundlegend unter der Perspektive des göttlichen Handelns gesehen. Es wird dabei nicht nur bezeugt, von wem die Offenbarung ausgeht und wie sie sich vollzieht, sondern es wird auch zum Ausdruck gebracht, wem sie gilt und was sie bewirkt. Die anthropologische Dimension ist insofern ein inhärenter Bestandteil der Offenbarungstheologie und speziell der Soteriologie.

1.1 Im Blick auf die Geschöpflichkeit wird auf das Alte Testament zurückgegriffen; abgesehen von Paulus sind im Neuen Testament anthropologische Grundaussagen spärlich. Wie aus dem Alten Testament fundamentale Aussagen über den einen Gott und sein Handeln vorausgesetzt werden, so geschieht das entsprechend für das Bild des Menschen als Geschöpf und als Sünder. Die anthropologischen Aussagen des Neuen Testaments fügen sich generell in den Zusammenhang ein, der in der alttestamentlich-frühjüdischen Sicht vorgegeben ist; nur vereinzelt sind auch Einflüsse aus der hellenistischen Umwelt festzustellen.

1.2 Das Schöpferhandeln Gottes wurde im Zusammenhang mit dem Alten Testament als Zeugnis früheren Gotteshandelns bereits besprochen (vgl. § 3). Dabei ging es um Gott als den Herrn des Himmels und der Erde, den Akt der Schöpfung, die *creatio ex nihilo*, die geschöpfliche Wirklichkeit, die Zeitlichkeit und Vergänglichkeit des Geschaffenen und die Erkennbarkeit Gottes aufgrund seines Schöpferhandelns. Der Blick ist nun im besonderen auf den Menschen zu richten.

1.3 Von seinem Ursprung her sind dem Menschen als Geschöpf Gottes grundlegende Strukturen für sein irdisches Dasein vorgegeben. Das schließt eine Verdunklung oder einen weitgehenden Verlust seiner ihm von Gott gewährten natürlichen Gaben und Fähigkeiten nicht aus. Neben den Aussagen über die Geschöpflichkeit des Menschen spielen deshalb die Aussagen über die Sünde eine wesentliche Rolle. Innerhalb des Neuen Testaments sind sie sogar wesentlich verschärft, was damit zusammenhängt, daß erst unter der Perspektive der Rettung die Verlorenheit des Menschen in vollem Umfang sichtbar wird.

1.4 Durch das rettende Handeln Gottes soll der Mensch in seiner irdischen Existenz zu dem wahren Geschöpfsein zurückfinden. Auch wenn die Vollendung des Menschen erst im Eschaton erfolgen wird, aufgrund der Heilsteilnahme wird wahres Menschsein im Sinn der Geschöpflichkeit wieder realisierbar. Insofern stehen die Aussagen über den geretteten Menschen in Relation zu seiner ursprünglichen Bestimmung.

2. Die Geschöpflichkeit des Menschen

Daß der Mensch von Gott herkommt und von Gott geschaffen ist, gilt für alle urchristlichen Schriften, auch wenn das in vielen Fällen nicht ausdrücklich gesagt wird.

2.1 Zur Begrifflichkeit

Um einen Zugang zur neutestamentlichen Anthropologie zu finden, geht man am besten von der Begrifflichkeit aus, wie es *Bultmann* speziell in dem Paulus-Kapitel seiner neutestamentlichen Theologie getan hat. Das braucht hier nur in Grundzügen dargelegt zu werden, das Stellenmaterial ist anhand einer Konkordanz leicht zu finden.

2.1.1 Die drei anthropologischen Grundbegriffe, die im Neuen Testament begegnen, sind $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$, $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ und $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$. Sie haben eine je spezifische Bedeutung und Funktion.

2.1.1.1 Der Begriff $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$, „Fleisch“, entspricht dem alttestamentlichen Wort רֶשֶׁת . Der Begriff $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, „Lebensodem“, nimmt den Terminus שָׁדַיִם auf. Während $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ die Geschöpflichkeit in ihrer Bedingtheit und Vergänglichkeit kennzeichnet, geht es bei $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ um das von Gott gewährte Leben, die Lebenskraft, die eine menschliche Existenz überhaupt erst ermöglicht. Der neutestamentliche Begriff $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, „Leib“, hat zwar auch ein (spätes) hebräisches Äquivalent, nämlich עֲרִיגָה (aram. ܐܪܝܓܐ), doch handelt es sich hier um einen Interpretationsbegriff, mit dem im griechischsprachigen Bereich ein grundlegender alttestamentlicher Sachverhalt erläutert worden ist: Die Leiblichkeit des Menschen, die dort mehr beschrieben als begrifflich erfaßt ist, wird mit einem dafür charakteristischen Wort gekennzeichnet, das zur Bezeichnung des ganzen Menschen dient. Alle drei Begriffe erhalten damit gegenüber der griechischen Sprachtradition eine neue Bedeutung; denn $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ ist im griechischen Sprachraum kein anthropologischer Begriff, $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ wird im Sinn von „Seele“ verstanden, und diese ist in dualistischer Spannung dem $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ als „Leib“ im Sinn

des Körpers zugeordnet. Wichtig ist bei allen drei Begriffen, soweit sie im Neuen Testament verwendet werden, daß es sich nicht um Teilaussagen über den Menschen handelt, vielmehr kennzeichnen sie jeweils den ganzen Menschen: Der Mensch *ist* σάρξ, er *ist* ψυχή, und er *ist* σῶμα. Es sind nur unterschiedliche Aspekte, unter denen er gesehen wird.

2.1.1.2 Biblische Anthropologie unterscheidet sich insofern grundlegend von der griechischen, die von der Zusammensetzung verschiedener Komponenten beim Menschen ausgeht, wobei neben der Relation von σῶμα und ψυχή im Sinn von „Leib und Seele“ auch die Trichonomie von σῶμα, ψυχή und πνεῦμα, „Leib, Seele und Geist“, eine wichtige Bedeutung besitzt (sie findet sich im Neuen Testament nur in 1 Thess 5,23). Gerade wegen der fundamental dualistischen Anthropologie des Griechentums, die im Abendland zusammen mit der biblischen Tradition und diese modifizierend wirksam geworden ist, ist die Übersetzung von ψυχή mit „Seele“ in neutestamentlichen Texten sehr problematisch. Es geht um den göttlichen „Lebensodem“, der das Dasein und die Lebendigkeit des ganzheitlich verstandenen Menschen ermöglicht (vgl. Mk 8,35–37 par). Auch die Wiedergabe von σάρξ und σῶμα bereitet im Deutschen Schwierigkeiten, weil wir sie nur mit „Fleisch“ und „Leib“ übersetzen können, was jedoch mißverständlich ist und in jedem Falle einer Erläuterung bedarf. Da die ganzheitliche Sicht des Menschen für die biblische Anthropologie schlechthin entscheidend ist, kennzeichnet „Fleisch“ die Geschöpflichkeit, Vergänglichkeit und Zeitbedingtheit menschlicher Existenz, auch die Versuchbarkeit, während „Leib“ das konkrete menschliche Dasein in seiner jeweiligen individuellen Eigenart in den Blick faßt. Das Leibsein entspricht dabei dem, was wir unter Personsein verstehen.

2.1.2 Die ganzheitliche Sicht gilt auch für Begriffe, die auf den ersten Blick eher einzelne Funktionen betreffen. So für καρδιά, „Herz“, womit wie mit לֵב, לִבָּי im Alten Testament das Existenzzentrum bezeichnet ist, das alles mitbestimmt. Auch die aus der griechischen Tradition übernommenen, aber integrierten Begriffe νοῦς, „Vernunft, Sinn“, und συνείδησις, „Gewissen“, beziehen sich auf den Menschen in seiner rationalen Fähigkeit bzw. seiner Urteilsfähigkeit. Entsprechend ist die Bezeichnung ἔσω ἄνθρωπος, „innerer Mensch“, ein Hinweis auf das, was das Menschsein entscheidend bestimmt, im Unterschied zu seiner weltlichen Vorfindlichkeit, die als ἔξω ἄνθρωπος, „äußerer Mensch“, bezeichnet werden kann. Vereinzelt wird im Unterschied zum göttlichen „Geist“ auch vom menschlichen πνεῦμα gesprochen; es handelt sich dann um den Menschen in seiner Kommunikationsfähigkeit (Mk 14,38 par; Lk 14,7; Apg 17,16).

2.1.3 Charakteristisch ist, daß von bestimmten Existenzweisen und -äußerungen nur verbal gesprochen wird. Das gilt vor allem für θέλειν,

„wollen“ (θέλημα ist der Willensakt und das Gewollte, aber nicht der „Wille“ im Sinne einer spezifischen Fähigkeit des Menschen). Andere anthropologisch wichtige Verben sind δοκιμάζειν, „beurteilen“, μεριμνᾶν, „sich sorgen“, und ἐπιθυμεῖν, „begehren“. Alle sind neutestamentlich nur verständlich, wenn man sie im Zusammenhang mit der ganzheitlichen Sicht des Menschen begreift. So betrifft zum Beispiel das ἐπιθυμεῖν eben nicht bloß das sexuelle oder materielle Begehren, sondern den Menschen als σῶμα in seinem ganzen Personsein im Sinn der Selbstüchtigkeit. Auch eine bildhafte Aussage wie das Wort vom „Auge als des Leibes Licht“ bringt diesen Sachverhalt zum Ausdruck, sofern die Verfassung des Auges der des ganzen Menschen entspricht (Mt 6,22f par).

2.1.4 Zu den zentralen Existenzäußerungen gehört für das Neue Testament ἀγαπᾶν, „lieben“, wozu es auch das Substantiv ἀγάπη, „Liebe“, gibt. Interessanterweise ist für das hebäische אָהַב schon im vorchristlichen hellenistischen Judentum nicht עֲרֹב, der Begriff für die erotisch bestimmte Liebe, oder פִּילֵעַן, die Bezeichnung für freundschaftliche Verbundenheit, gewählt worden, sondern das im Profangriechischen selten gebrauchte ἀγαπᾶν. Zwar kann der alttestamentliche Liebesbegriff durchaus auch eine erotische Komponente besitzen, aber entscheidend ist eine Verhaltensweise, die sich einem anderen rückhaltlos zuwendet. Unter dieser Voraussetzung kann Liebe ja auch geboten werden, was bei einem rein emotional geprägten Verständnis von Liebe unverständlich ist. Liebe im biblischen Sinn ist insofern eine kommunikationsstiftende und -tragende Verhaltensweise. In diesem Sinn ist in Jesu Botschaft vom Doppelgebot der Liebe zu Gott und den Mitmenschen gesprochen (zu den alttestamentlichen Voraussetzungen und der Bedeutung im Urchristentums vgl. § 22). Liebe ist hier sehr viel umfassender verstanden als in unserem traditionellen Liebesverständnis.

2.1.5 Ergänzend sei noch angemerkt, daß μισεῖν, „hassen“, ebenfalls kein emotionaler Begriff ist, sondern die dezidierte Abgrenzung kennzeichnet. Unter dieser Voraussetzung ist auch das Nachfolgewort in Lk 14,26 zu verstehen, das um der Zugehörigkeit zu Jesus willen vom Hassen der eigenen Familienglieder spricht (vgl. die Umformulierung in Mt 10,37, die die Wendung „mehr lieben“ gebraucht). Diese Grundbedeutung schließt natürlich nicht aus, daß eine Abgrenzung gegebenenfalls auch zu feindlichen Handlungen führen kann.

2.2 Strukturen des Menschseins

Was Geschöpfsein des Menschen ist, zeigt sich in seinen Anlagen und Fähigkeiten. Dabei geht es um Grundstrukturen, die den Menschen unab-

hängig vom Sündersein kennzeichnen. Es handelt sich um Existenzweisen und um Lebensformen, die dem Menschsein Ausdruck verleihen.

2.2.1 Der Mensch ist ein abhängiges Wesen. So wie er nach alttestamentlicher Erkenntnis sein Leben von Gott empfangen hat, so ist es Gott, der ihm den Lebensodem wieder entzieht (vgl. Gen 2,7; Hi 34,14f; Ps 104,29). Seine Begrenztheit, Zeitlichkeit und Vergänglichkeit ist darin begründet. Er ist im Blick auf seine Herkunft und auf sein Ziel bleibend auf Gott angewiesen, und er ist bewußt oder unbewußt auf ihn ausgerichtet. Das verschafft ihm auch die grundsätzliche Möglichkeit der Gottserkenntnis, unabhängig davon, ob er sie wahrnimmt (Röm 1,19f). Er bleibt auch dann noch auf Gott bezogen, wenn er sich dezidiert von ihm abgewandt hat.

2.2.2 Der Mensch ist als von Gott geschaffenes Wesen zur Kommunikations- und Dialogfähigkeit bestimmt. Er kann hören, verstehen und reden. Das ist grundlegend in Gen 1,26f mit dem Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen zum Ausdruck gebracht. Diese bleibt von der Sündhaftigkeit nicht unbetroffen, worauf in dem Abschnitt über den Menschen als Sünder zurückzukommen ist. Hier ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die Gottebenbildlichkeit die Gemeinschaftsbezogenheit und Kommunikationsfähigkeit des Menschen bezeichnet, die in der ursprünglichen geschöpflichen Gottbezogenheit begründet ist. Es geht bei der Gottebenbildlichkeit nicht um Fragen der Gestalt oder des Wesens, sondern um die menschliche Personalität im Gegenüber zu Gott. Darin beruht auch das lebendige Beziehungsverhältnis, in das der Mensch auf Erden hineingestellt ist und das er seinerseits zu gestalten hat.

2.2.3 Nach biblischer Auffassung ist der Mensch zu einem Leben vor Gott erschaffen, das er annehmen, aber auch verweigern kann. Er besitzt die prinzipielle Möglichkeit, sich für oder gegen Gott zu entscheiden. Seine wahre Freiheit bewahrt er allerdings nur in der Gemeinschaft mit Gott, während er in der Ablehnung Gottes einer vermeintlichen Freiheit verfällt, die zutiefst Abhängigkeit und Unfreiheit ist (vgl. Röm 6,12–14). Die Entscheidungsmöglichkeit ist in Gen 3 ebenso vorausgesetzt wie in Röm 1,21.25 oder in Joh 1,5.9. Als ganzheitlicher existentieller Akt bestimmt sie das Wesen des Menschen in allen seinen Bezugs- und Kommunikationsverhältnissen, ebenso in der Beziehung zu Gott wie in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Der Mensch wäre nicht Mensch, wenn er diese relationalen und kommunikativen Beziehungen nicht selbst verantworten könnte. Das hebt seine bleibende Gebundenheit an Gott nicht auf, auch dort nicht, wo er das grundlegende Bezugsverhältnis zu Gott seinerseits negiert.

2.2.4 Zu den Strukturen des Menschseins gehört die Versuchbarkeit. Der Mensch ist anfällig für Dinge, die von außen verlockend auf ihn

zukommen und ihn zum Bösen verleiten. Das ist in der Erzählung Gen 3 in der Gestalt der Schlange symbolisiert, die gleichsam eine Personifizierung des labilen Beziehungsverhältnisses des Menschen zur geschaffenen Wirklichkeit ist, welches das Beziehungsverhältnis des Menschen zu Gott in Frage stellen kann.

2.2.4.1 Im Neuen Testament wird diesbezüglich von *πειρασμός*, „Versuchung“, gesprochen. In der Versuchungsgeschichte Jesu ist es der „Satan“ (*σατανᾶς*) bzw. der „Teufel“ (*διάβολος*), der ihn verführen und zum Abfall von Gott veranlassen will (Mk 1,12f; Mt 4,1–11 par). Das bringt paradigmatisch zum Ausdruck, daß dabei eine transpersonale Macht mit im Spiele ist. Entscheidend ist aber die Haltung des Betroffenen, der einer Versuchung nachgeben oder ihr widerstehen kann. Nicht zufällig gehört zum Vaterunser die Bitte, nicht in Versuchung geführt zu werden (Mt 6,13 par). Im Hintergrund steht einerseits die Erwartung einer großen Gefährdung, andererseits die Hiobtradition, wonach eine Versuchung im Zusammenhang mit Gottes Willen steht und zur Bewährung im Glauben dienen soll (Hi 1,9–12). Sie wird von ihm aber zugleich auch in Grenzen gehalten; so heißt es bei Paulus in 1 Kor 10,13: „Gott ist treu, der nicht zuläßt, daß ihr über eure Kraft versucht werdet, sondern mit der Versuchung auch einen Ausweg schafft, so daß ihr es ertragen könnt“ (*πιστός δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἐκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεργεῖν*). Das steht in Spannung zu der Aussage in Jak 1,13, wonach niemand sagen soll, daß er von Gott versucht werde, da Gott seinerseits niemand versucht; es ist eine Aussage, die unverkennbar unter dem Einfluß eines hellenisierten Gottesverständnisses steht, bei dem Gott sich außerhalb allen konkreten irdischen Geschehens befindet und keinerlei anthropomorphe Züge trägt.

2.2.4.2 In der Getsemaneerzählung werden die Jünger zum Wachsein und Gebet aufgerufen, „damit ihr nicht in Versuchung fallt; der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach“ (*ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής*, Mk 14,38). Es ist das „Fleisch“ im Sinn der irdischen Konstitution des Menschen, das bei einer Versuchung versagen kann. „Fleisch“ ist in diesem Zusammenhang nicht allein die geschöpfliche Wirklichkeit in ihrer Vergänglichkeit, sondern speziell in ihrer Schwachheit und Versuchbarkeit, dem auch der menschliche Geist in seinem Streben unterliegen kann.

2.2.5 Der der Versuchung erlegene Mensch wendet sich von Gott ab. In dieser Abwendung des Menschen von Gott, der Ur-Sünde, liegt der Ursprung aller Verfehlungen und des Bösen. Es gibt ein Verfallensein an das Böse, das den Menschen blind macht für Gott und Gottes Schöpfung.

Gleichwohl steht der Mensch, selbst wenn er sich dessen nicht mehr bewußt ist, in einer elementaren Beziehung zu Gott, was ja die Voraussetzung dafür ist, daß er zur Umkehr gerufen werden und die Heilsbotschaft hören kann. Es zeigt sich auch darin, daß trotz aller Sünde das Suchen nach Gott und das Streben nach dem Guten erhalten geblieben ist, obwohl dies von den neutestamentlichen Zeugen unterschiedlich beurteilt wird. Lukas verweist in Apg 17,23 auf die Verehrung des „unbekannten Gottes“ (ἄγνωστος θεός) und verbindet das mit der Aussage, daß die Menschen aufgrund ihrer Geschöpflichkeit dazu bestimmt seien, „Gott zu suchen, ob sie ihn erfassen und finden könnten, da er doch keinem von uns fern ist“ (17,27 samt Arat-Zitat in V.28); als sündige Menschen sind sie lediglich in „Unkenntnis“ (ἄγνοια, Apg 3,17; 17,30) der Wahrheit und des Heils. Demgegenüber geht Paulus von dem totalen Verstricktsein in die Sünde aus. Immerhin verweist er in Röm 7,14–23 auf das Streben nach dem Guten und die prinzipielle Zustimmung zum Gesetz Gottes, obwohl dies durch die Sünde in das Gegenteil verkehrt ist, weswegen das Gute zwar gewollt wird, aber nur bedingt realisierbar ist und sich in Böses verkehrt.

2.2.6 Aufgrund seiner fundamentalen Bezogenheit auf Gott besitzt der Mensch auch eine bleibende Erwartungshaltung und Zukunftsorientierung. Menschliche Existenz ist zumindest in verborgener Weise auf Rettung und Heil ausgerichtet. Daß eine Zukunftshoffnung unter allen Menschen vorauszusetzen ist, wird von Paulus in Röm 8,19f dadurch ausgedrückt, daß er von der ganzen Schöpfung sagt, daß sie „voller Sehnsucht das Offenbarwerden der Söhne Gottes erwartet“ (ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται); sie ist zwar der Vergänglichkeit unterworfen, doch „auf Hoffnung“ (ἐφ' ἐλπίδι).

2.3 Mensch und Welt

Der Mensch ist kein Einzelwesen, er ist Teil der geschöpflichen Wirklichkeit, insbesondere der von Gott geschaffenen Menschheit. Das betrifft sowohl die Abhängigkeit von anderen Geschöpfen als auch die Aufgaben in der Welt.

2.3.1 Die Gemeinschaftsfähigkeit und Gemeinschaftsbezogenheit des Menschen spielen in biblischen Texten eine zentrale Rolle. Neben dem Bezogensein des Menschen auf Gott geht es fundamental auch um das Bezogensein auf andere Menschen und die Welt. Abhängigkeit von und Angewiesensein des Menschen auf Gemeinschaft, in die er eingegliedert ist, und von der natürlichen Umwelt, in der er lebt, sind dafür signifikativ.

Nicht zufällig werden immer wieder Beispiele sowohl aus dem menschlichen Leben als auch aus der Natur aufgegriffen, die sich auf das kreatürliche Angewiesensein des Menschen beziehen, gleichzeitig aber das Angewiesensein auf Gott und Gottes Hilfe implizieren (so vor allem die Gleichnisse Jesu).

2.3.2 Der Mensch hat in seiner irdischen Existenz eine Aufgabe, die er tätig wahrzunehmen hat. Er trägt Verantwortung für die Welt, was das alttestamentliche Motiv vom „Herrschen“ und „Untertanmachen“ hervorhebt (vgl. Gen 1,28). Diese Aufforderung wird nur recht verstanden, wenn es um fürsorgendes Handeln für die kreatürliche Wirklichkeit geht. Es betrifft ebenso die Natur wie das gesellschaftliche Leben. Bei den zwischenmenschlichen Beziehungen ergeben sich gleichsam konzentrische Kreise. Es beginnt im persönlichen Umkreis von Ehe und Familie, bei der die gültige und dauerhafte Beziehung von Mann und Frau sowie die Verantwortung für Kinder eine entscheidende Rolle spielen. Sodann geht es um die Lebens- und Arbeitsgemeinschaft, wobei im Neuen Testament das „Haus“ eine besondere Funktion hat (vgl. die „Haustafeln“, z.B. Kol 3,18–4,1). Dazu kommen Sippe und Ortsgemeinschaft, vor allem aber auch die Glaubensgemeinschaft, sei es in Gestalt des alten oder des neuen Bundes. Hinzu gehört schließlich die Stellung in der staatlichen Ordnung eines Gemeinwesens (vgl. vor allem Röm 13,1–7).

2.3.3 Der Mensch ist als kreatürliches Wesen in ein Lebensgefüge hineingestellt, das ihn in hohem Maße mitbestimmt. Er steht nicht nur vor den Aufgaben im engeren und weiteren Umfeld seiner Existenz, er ist auch in das Geschick der Welt verflochten. Er hat Teil an den Problemen, Nöten und Katastrophen dieser Welt und ist betroffen von der Macht des Bösen, die sich oft bedrohlich durchsetzt. Das wird im Neuen Testament vor allem innerhalb der Abschnitte über die Zukunftserwartung besprochen (vgl. § 24).

3. Der Mensch als Sünder

In seiner Vorfindlichkeit ist der Mensch nicht mehr das Geschöpf Gottes in seiner ihm bestimmten Verfassung, sondern Sünder. Das hebt seine Geschöpflichkeit nicht auf, tangiert sie aber in starkem Maße. Nun ist zu fragen, wie die Sünde und das Sündersein im Neuen Testament verstanden werden.

3.1 Zu den Voraussetzungen

Aufgrund des alttestamentlichen Zeugnisses wird das Sündersein des Menschen im Urchristentum ebenso vorausgesetzt wie seine Geschöpflichkeit. Es bestehen aber beträchtliche Unterschiede.

3.1.1 Nach alttestamentlicher Tradition ist zwar die Menschheit insgesamt der Sünde verfallen, aber durch das Erwählungshandeln Jahwes hat Israel eine besondere Stellung und Verantwortung erhalten. Das Gottesvolk darf der Zuwendung und Nähe Gottes gewiß sein; es hat als Richtschnur für ein gottgefälliges Leben die Tora empfangen und kann im Falle der Versündigung durch den Opferkult Sühne erlangen. Daß der Mensch der Vergebung seiner Sünden bedarf, daß er zur Umkehr gerufen ist, daß ihm Hilfe und Rettung angeboten wird, wird immer wieder zum Ausdruck gebracht. Aus diesem Grunde wird durchaus unterschieden zwischen Sündern und Gerechten, seien die Gerechten nun die vorbildlich Gesetzestreuen oder Menschen, die durch Gottes Vergebung Gerechtigkeit wiedererlangt haben. Bis ins Neue Testament hinein ist diese Auffassung zu verfolgen.

3.1.2 Wesentlich stärker wird das Verfallensein an die Sünde, auch der Glieder des Gottesvolkes, in einzelnen frühjüdischen Traditionen betont. Das gilt für die Sapiaientia Salomonis oder für die Mehrheit der apokalyptischen Schriften. Diese Auffassung wird im wesentlichen von der Urchristenheit übernommen. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß dies in einem neuen Kontext steht, sofern das Sündersein im Lichte des Heilsgeschehens betrachtet wird. Das hängt demzufolge nicht nur mit einem ausgeprägten Sündenbewußtsein zusammen, sondern mit der intensiven Erfahrung der Rettung.

3.1.3 Im Alten wie im Neuen Testament werden menschliche Verfehlungen nicht nach einem Tugend- oder sozialen Wertekatalog beurteilt. Es geht dabei grundsätzlich um das Gottesverhältnis. Das gilt ebenso dort, wo direkt von der Untreue gegenüber Gott gesprochen wird, wie dort, wo das menschliche Verhalten an seinen Geboten gemessen wird. Sünde ist insofern kein moralischer, sondern ein theologischer Begriff.

3.2 Zur Begrifflichkeit

Das Sündersein des Menschen gegenüber Gott spielt im Neuen Testament eine wichtige Rolle. Schon die Begrifflichkeit und deren Verwendung verweist auf die Bedeutung dieses Sachverhalts.

3.2.1 Als Hauptbegriff begegnet der Terminus *ἁμαρτία*, „Sünde“, und das dazugehörige Verbum *ἁμαρτάνειν*, „sündigen“. Das Substantiv wird

ebenso im Singular wie im Plural verwendet. Dabei bezeichnet der singularische Gebrauch in der Regel die Sünde im grundsätzlichen Sinn als wesensbestimmendes Phänomen. Das Wort kann aber auch für eine konkrete Einzelsünde verwendet werden, was vor allem bei der pluralischen Verwendung zum Ausdruck kommt. Entsprechend wird von ἁμαρτωλός/ἁμαρτωλοί, „Sünder(n)“, gesprochen. Auch ἁμαρτήμα als Bezeichnung einer sündhaften Tat kommt vor. Eng verwandt mit ἁμαρτάνειν/ἁμαρτία sind ἐπιθυμεῖν, „begehren“, und ἐπιθυμία, „Begierde“, sofern damit das zur Sünde führende Verhalten gekennzeichnet ist (vgl. Röm 7,7f; Jak 1,14f).

3.2.2 Demgegenüber beziehen sich die beiden Begriffe παράπτωμα, „Verfehlung“, und παράβασις, „Übertretung“, ursprünglich auf das Nichteinhalten eines konkreten Gebots. Sie sind dann aber auch verallgemeinert worden, so daß es zu einer Angleichung an ἁμαρτία und ἁμαρτίαι im Sinn der Einzelsünde(n) kam. Dazu kommt noch der im Neuen Testament bildhaft gebrauchte Begriff ὀφείλημα/ὀφειλήματα, „Schuld/Schulden“ für konkrete Sünde(n) wie in der Matthäusfassung des Vaterunsers (Mt 6,13, vgl. 18,28.30.34)

3.2.3 Hinzu gehört eine ganze Reihe von Begriffen, die konkret benennen, was Sünde ist und bewirkt. Das gilt für πονηρία als Bezeichnung der „Bosheit“, zusammen mit dem Adjektiv πονηρός, das substantiviert vor allem in der Form τὸ πονηρόν, „das Böse“, begegnet (vgl. Mt 5,37.39; 6,13; Joh 17,15; Röm 12,9). In diesen Zusammenhang gehören auch ἄσέβεια, „Gottlosigkeit“, ἀδικία, „Ungerechtigkeit“, und ἀνομία, „Gesetzlosigkeit“. Sehr bezeichnend sind sodann die Lasterkataloge (vgl. Röm 1,29f; Gal 5,19–21; Jak 3,15f u.ö.).

3.2.4 Zu erwähnen sind ferner der Symbolbegriff σκότος/σκοτία, „Finsternis“, und die Personifizierung ὁ πονηρός, „der Böse“ (vgl. Mt 13,19.38; Eph 6,16; 1 Joh 2,13f, evtl. auch Mt 6,13), was parallelisiert wird mit ὁ διάβολος, ὁ σατανᾶς, „der Teufel, der Satan“. Auch ὁ κόσμος, „die Welt“, insbesondere in der Form ὁ κόσμος οὗτος, „diese Welt“, steht häufig für die sündhafte Wirklichkeit; ebenso wird ὁ αἰὼν οὗτος, „dieser Äon“, gebraucht. Entsprechend ist vom ἄρχων oder den ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου, dem/den „Herrscher(n) dieser Welt“ die Rede (1 Kor 2,6.8; Joh 12,31; 16,11).

3.2.5 Eine besondere Bedeutung besitzt in diesem Kontext der Begriff σὰρξ, „Fleisch“, sofern er nicht nur für das kreatürliche Sein verwendet wird, sondern auch, besonders bei Paulus, für die Sündhaftigkeit. Er bezeichnet dann das Verfallensein an das Böse; die σὰρξ erscheint dabei gleichsam von der Sünde okkupiert und kann ihrerseits zu einer sündigen Macht werden. Aufschlußreich ist dabei die (allerdings nicht konsequent

durchgeführte) Unterscheidung von ἐν σαρκί, „im Fleisch“, und κατὰ σάρκα, „nach dem Fleisch“ (vgl. 2 Kor 10,3) oder die Wendung πεποιθέναι ἐν σαρκί, „auf das Fleisch vertrauen“ (Phil 3,3). Bei Paulus spielt im Zusammenhang mit der Sünde auch καυχᾶσθαι, „sich rühmen“, und καύχησις/καύχημα, „Ruhm“, eine Rolle, sofern der Mensch sich seiner eigenen Taten oder seiner eigenen Weisheit rühmt (Röm 3,27; 1 Kor 1,26–29) statt sich „des Herrn zu rühmen“ (1 Kor 1,31 im Anschluß an Jer 9,22f).

3.3 Die Ur-Sünde: Die Abwendung des Menschen von Gott

Der Begriff der Sünde ist doppeldeutig, sofern er die fundamentale Abwendung von Gott, aber auch einzelne Verfehlungen, die damit in Zusammenhang stehen, bezeichnen kann. Insofern ist die Ur-Sünde von den konkreten Sünden, die daraus resultieren, zu unterscheiden.

3.3.1 Der Begriff Ur-Sünde bezieht sich nicht auf eine Anfangssünde und deren Folgen, sondern bezeichnet den jeweils aktuellen Ursprung alles sündigen Verhaltens. Dieser Begriff verdient den Vorzug gegenüber dem im Laufe der Theologiegeschichte aufgekommenen und bis heute vielfach verwendeten Begriff der „Erbsünde“, weil dieser auch bei einer noch so differenzierten Verwendungsweise falsche Assoziationen erweckt, als ginge es um ein in die menschliche Natur durch Erbanlagen eingepflanztes Phänomen. Es handelt sich vielmehr um die fundamentale Sünde, die von Anfang an die Geschichte der Menschheit bestimmt, die jeden einzelnen betrifft und die bei allem sündigen Handeln wirksam wird. Alle Einzelsünden und Verfehlungen des Menschen wurzeln in der Lösung der Bindung an Gott. Alle Menschen haben die Ur-Sünde mit- und nachvollzogen, indem sie ihrerseits sich ebenfalls von Gott abwandten und demzufolge auch im konkreten Sinne sündigten (vgl. dazu 3.4).

3.3.2 Nach Gen 3 ist das Selbstseinwollen des Menschen die Sünde schlechthin, die zur Abwendung von Gott geführt hat. Es ist jene Sünde, aus der alles Fehlverhalten und alle Bosheit entspringt. Insofern ist es nicht zufällig, daß im Neuen Testament häufig von „Sünde“ im Singular gesprochen wird. Diese Abwendung von Gott ist im Neuen Testament von Paulus zutreffend umschrieben, wenn er in Röm 1,21.25 sagt: Gott wurde von den Menschen „nicht als Gott geehrt“ (οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν), vielmehr „verehrten und dienten sie der Schöpfung anstelle des Schöpfers“ (ἔσεβασθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα). Dasselbe wird in Joh 1,5 zum Ausdruck gebracht: Die Welt hat das von ihrem Schöpfer ausgehende Licht nicht angenommen (τὸ φῶς ἐν τῇ

σκοτία φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν), weswegen die Menschen mit Blindheit geschlagen sind (9,39–41).

3.3.3 Die Abwendung des Menschen von Gott wird an dem wichtigen Thema der Gottebenbildlichkeit des Menschen aus Gen 1,26a verdeutlicht. Wie immer die jüdische Auslegungstradition der vorchristlichen Zeit zu beurteilen ist und wie immer es darüber hinaus mit der in der kirchlichen Überlieferung entwickelten Hamartologie steht (die Gottebenbildlichkeit war ein Streitthema zwischen den Konfessionen und ist es teilweise immer noch), für die expliziten neutestamentlichen Aussagen, die wir bei Paulus finden, ist unbestreitbar, daß der Mensch seine Gottebenbildlichkeit verloren hat. Es geht um drei wichtige Stellen:

3.3.3.1 Die Aussage in Röm 3,23, daß die Menschen als Sünder „der Herrlichkeit Gottes ermangeln“ (ὕστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ), enthält einen deutlichen Rückbezug auf Gen 1,26a. Wenn es bei der Gottebenbildlichkeit, wie dargelegt wurde, um die Kommunikationsfähigkeit des Menschen geht und diese sich primär auf Gott bezieht, so bedeutet das gleichzeitig, daß der Mensch im Lichte der Herrlichkeit Gottes steht. Wo er sich von Gott abwendet bzw. abgewendet hat, ist er dessen verlustig gegangen. Ihm bleibt nur die von Sünde belastete Gemeinschaftsbezogenheit gegenüber Menschen. Immerhin besteht die Möglichkeit, daß eine lebendige Beziehung zu Gott wieder restituiert werden kann.

3.3.3.2 Nach 2 Kor 4,4 ist Jesus Christus das wahre „Bild Gottes“ (εἰκὼν τοῦ θεοῦ), und zwar nicht nur als der Präexistente (so Kol 1,15), sondern gerade auch in seiner Menschlichkeit und Geschichtlichkeit. Er ist aus der das wahre Menschsein konstituierenden Gemeinschaft mit Gott niemals herausgetreten, auch in der Anfechtung nicht (vgl. Mk 14,32–42 parr; 15,34 par). Deshalb kann von ihm an mehreren Stellen des Neuen Testaments gesagt werden, daß er „ohne Sünde“ gewesen ist (vgl. 2 Kor 5,21; Hebr 4,15; vgl. Joh 8,46f).

3.3.3.3 Nach Röm 8,29 ist es daher Jesus Christus, der den Menschen die Gottebenbildlichkeit vermitteln und sie erneuern kann. Die Glaubenden, welche Gott „erwählt hat, sind dazu vorherbestimmt, dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet zu werden“ (οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). So wird die geschöpfliche Bestimmung des Menschen wiederhergestellt, er trägt wieder das Bild Gottes, wenn er in Gemeinschaft mit Christus zurückgefunden hat zu Gott. Dieser Gedanke spielt in den Deuteropaulinen eine wichtige Rolle. So heißt es in Kol 3,10f, daß die Erneuerung des Menschen zur Erkenntnis erfolgt „gemäß dem Bilde dessen, der ihn erschaffen hat“ (κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν), und in Eph 4,24 wird vom „Anziehen des neuen

Menschen gesprochen, der nach Gott geschaffen ist“ (ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα).

3.3.4 Sünde als Abwendung des Menschen von Gott setzt zwei Wesenselemente voraus, von denen bei den geschöpflichen Strukturen bereits gesprochen worden ist: die Entscheidungsfreiheit des Menschen und seine Versuchbarkeit. Wo es um die Ur-Sünde geht, hat der Mensch seine geschöpfliche Bestimmung und damit seine Freiheit preisgegeben, er ist der Macht der Sünde ausgeliefert.

3.4 Die Sünde als Macht

Die Ur-Sünde ist ebenso wie der Glaube ein von jedem einzelnen Menschen vollzogener Akt. Sie ist aber zugleich ein übergreifendes gemeinschaftliches Phänomen, sofern der Mensch in einer Lebenswirklichkeit steht, die von der Sünde geprägt ist; dadurch gewinnt die Sünde einen überindividuellen Charakter. Darin liegt dann auch der Ursprung des Bösen.

3.4.1 So sehr jeder Einzelne seinerseits sündigt, ist er doch zugleich abhängig von einer transpersonalen Gegebenheit. Die Entscheidungsfreiheit des Einzelnen, die dieser in der Abwendung von Gott, im Nicht-Hören auf Gottes Wort und Nicht-Annehmen-Wollen der geschöpflichen Existenz oder der Heilsbotschaft vollzieht, ist für biblisches Denken keine absolute Freiheit. Der Mensch ist abhängig von vielfältigen Bedingungen. Auch sein Unglaube, sein Abgewandtsein von Gott ist nicht allein seine eigene Entscheidung. Er ist eingebunden in allgemein in Erscheinung tretende Verflechtungen, die geradezu Machtcharakter besitzen. Die Sünde setzt das Böse im Menschen und in der Welt frei. Das Neue Testament spricht deshalb von übermenschlichen „Mächten“, „Kräften“ oder „Dämonen“ (ἐξουσίαι, δυνάμεις, δαιμόνια).

3.4.2 Im Rahmen einer intensiven theologischen Reflexion begegnet das Motiv der Sünde als Macht bei Paulus. Es ist aber wichtig zu beachten, daß im Neuen Testament diese Auffassung generell vorausgesetzt wird. Dafür seien charakteristische Beispiele genannt.

3.4.2.1 In der Jesusüberlieferung der Synoptiker ist nicht nur die Allgemeinheit der Sünde vorausgesetzt, sondern speziell auch die Abhängigkeit von „unreinen Geistern“ (πνεύματα ἀκάθαρτα), den „Dämonen“. Deshalb gewinnen die Dämonenaustreibungen als Zeichen für die Überwindung satanischer Gewalt eine geradezu exemplarische Funktion für die anbrechende Gottesherrschaft und damit für die Befreiung des Menschen von solchen Mächten (vgl. Lk 10,18; 11,20). Aber auch sonst ist die

Heilszuwendung damit verbunden, daß die Macht der Sünde gebrochen wird, gleichgültig ob das in Form eines Zuspruchs der Sündenvergebung geschieht oder schlicht durch bedingungslose Annahme von Sündern, wodurch Menschen zeichenhaft aus ihren Verstrickungen befreit werden. Nicht zuletzt in Gleichnissen spielt die Vergebung von Sünden, die der Mensch erfährt und seinerseits weitergeben soll, eine entscheidende Rolle, man denke nur an den verlorenen Sohn in Lk 15,11–32 oder den Schalksknecht in Mt 18,23–35.

3.4.2.2 Für das Johannesevangelium steht der Kosmos, der das Licht der Offenbarung Gottes nicht angenommen hat (1,5,10f), unter dem Vorzeichen der Finsternis. Das bedeutet zugleich, daß die Menschen der Sünde und dem Bösen verfallen sind. Wenn es in 1 Joh 3,8b in Abwandlung von Joh 3,16f heißt: „Darum ist der Sohn Gottes offenbar geworden, damit er die Werke des Teufels zerstöre“ (εις τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου), dann ist gerade damit der Machtcharakter des Bösen zum Ausdruck gebracht, der so konkrete Züge annehmen kann, daß dahinter eine quasi-personale Gestalt zu stehen scheint. Unmittelbar vor der zitierten Aussage heißt es in 1 Joh 3,8a: „Wer Sünde tut, ist vom Teufel; denn der Teufel sündigt von Anfang an“ (ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ’ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει). Dazu ist Joh 8,44 zu vergleichen, wo er als „Menschenmörder von Anfang an“ bezeichnet wird, der „nicht in der Wahrheit steht“ (ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ’ ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν). Er ist in seiner Bosheit und Gottfeindlichkeit gleichsam die Gestalt des Sünders schlechthin. Als „Herrscher über diese Welt“ wird er aber „hinausgeworfen“ und ist bereits „gerichtet“ (ἐκβληθήσεται ἔξω, Joh 12,31; κέκριται, 16,11).

3.4.2.3 In einer besonders drastischen Weise wird in der Johannesoffenbarung dargelegt, welche Macht das Böse in der Welt erlangen und die Menschen förmlich in Bann schlagen kann. Dabei handelt es sich ebensowenig wie in den Synoptikern einfach nur um Bedingtheiten, die sich soziologisch oder psychologisch erklären ließen, so sehr sie sich darin niederschlagen können, sondern um die Tatsache, daß das Widergöttliche und Böse einen Machtcharakter hat, wodurch nicht nur der Einzelne, sondern ganze Gruppen von Menschen unterjocht werden. Das ist in Kap. 17f verdeutlicht an der „Hure Babylon“. Daneben wird auch eine Personifizierung des Bösen vorgenommen, wenn in Kap. 12 von dem „großen Drachen“ die Rede ist, der mit der „alten Schlange“ und mit dem „Teufel“ und „Satan“ gleichgesetzt wird (ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, 12,9). Aber die Macht des Bösen hat keinen Bestand, der Teufel samt seinem Anhang wird in den Feuerpfuhl geworfen (20,10).

3.4.3 Paulus hat sich mit diesem Thema sehr eingehend befaßt. Ihm geht es vor allem um die Frage, wie sich die Universalität und der Machtcharakter der Sünde auf den Menschen auswirken. Im Römerbrief zeigt er in 1,18–3,20 zunächst auf, daß sämtliche Menschen der Sünde verfallen sind. Alle sind Gott gegenüber schuldig geworden und stehen, ob Juden oder Heiden, „unter der Sünde“ (ὅφ' ἁμαρτίαν, 3,9). Nachdem Paulus im zweiten Abschnitt des ersten Hauptteiles 3,21–5,11 von Rechtfertigung, Glaube und Hoffnung gesprochen hat, nimmt er zu Beginn des zweiten Hauptteils dieses Briefes in 5,12–21 den früheren Gedankengang nochmals auf, um dann in den Ausführungen von 6,1–8,39 von Taufe und Leben im Geist sowie erneut von der christlichen Hoffnung zu sprechen. Im Unterschied zu 1,18–3,20 geht es in 5,12–21 nicht nur um den Aufweis des allgemeinen Verfallenseins der Menschen an die Sünde, sondern es geht um die versklavende Macht der Sünde, wodurch deutlich wird, warum alle Menschen der Abwendung von Gott anheimgefallen sind. In drei Unterabschnitten entfaltet Paulus seine Gedanken: 5,12–14.15–19.20f.

3.4.3.1 Der Eingangsabschnitt Röm 5,12–14 enthält eine unabgeschlossene Argumentation, er ist formal ein Anakoluth. Die Ausführungen sind so überladen, daß Paulus in V.15 nochmals neu einsetzen muß. Der in V.12a angestrebte Vergleich wird zunächst noch nicht durchgeführt, er folgt erst im anschließenden Mittelabschnitt. Paulus knüpft in V.12–14 an das Motiv des Sündenfalls an und spricht von dem einen Menschen, durch den Sünde und Tod in die Welt gekommen sind. Daß der Tod seit Adam herrscht, ist ein Hinweis darauf, daß die Ur-Sünde Macht gewonnen hat. Entscheidend ist dabei die Aussage von V.12fin: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, was nicht mit *in quo omnes peccaverunt* zu übersetzen ist (so Augustin im Zusammenhang seiner Erbsündenlehre), sondern mit *eo quod omnes peccaverunt*, „darum daß (weil) alle gesündigt haben“ (so die Vulgata). Es geht nicht um ein Geschick, dem alle bleibend unterworfen sind, vielmehr bestätigt jeder mit seinem eigenen Tun das Handeln jenes ersten Menschen; wenn es sich auch nicht um ein blindes Fatum handelt, so doch um eine Macht, der jeder Mensch ausgesetzt ist, der er durch sein eigenes Handeln Folge leistet und von der er aus eigener Kraft auch nicht freikommen kann. Insofern steht er im Gefolge Adams.

3.4.3.2 Der Machtcharakter der Sünde wird durch die Gegenüberstellungen in V.15–19 erneut hervorgehoben. Überleitend ist Adam in 5,14b als „Typos des Kommenden“ (τύπος τοῦ μέλλοντος) gekennzeichnet, wobei der Kommende das Gegenbild sein wird und die seit Adam mächtig gewordene Sünde überwindet. Das wird in diesem Mittelteil mit den antithetischen Sätzen V.15a.β, V.15b.c, V.16a.b, V.16c.d und V.17a.b nachdrücklich unterstrichen, sofern es um die Unvergleichbarkeit zwi-

schen Adam und Christus geht (besonders charakteristisch dafür ist das πολλῶ μᾶλλον, „um wieviel mehr“, in V.15c und V.17b). Entsprechendes gilt für die beiden abschließenden Vergleiche in V.18a.b und V.19a.b: durch die Übertretung des Einen, die dieser gleichsam modellhaft für alle vollzogen hat, sind alle Menschen als Sünder für das Verurteilungsgericht bestimmt, durch die Gehorsamstat des Einen, der die Macht der Sünde durchbrochen hat, sind viele zu Rechtfertigung und Leben gelangt. Die Ausführungen zielen insgesamt auf die Gegenüberstellung der von Gott abgewandten adamitischen Menschheit und der durch Christus zu Gott zurückgeführten Menschheit. Es sind zwei total verschiedene Herrschaftsbereiche: der Bereich der Herrschaft der Sünde und der allen offenstehende Bereich der Gnade.

3.4.3.3 Der Schlußabschnitt in V.20b.21 handelt von der „Übermacht der Gnade“ über die Macht der Sünde (V.20a bezieht sich auf das Gesetz; vgl. dazu § 12). Nicht nur von der Gnade, auch von der Sünde spricht Paulus bezeichnenderweise im Singular, was auch sonst in der Regel zu beobachten ist. Das hängt mit der Grundauffassung zusammen, die in V.21 zum Ausdruck gebracht wird: „Damit wie die Sünde herrschte im Tod, so auch die Gnade herrsche durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesus Christus unseren Herrn“ (ἵνα ὡςπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν).

3.5 Die Ausweglosigkeit der Sünde

Daß der Mensch der Sünde und dem Bösen verfallen ist, sich aus eigener Kraft der Macht der Sünde nicht entziehen kann und der Rettung bedarf, ist im Neuen Testament durchweg vorausgesetzt. Paulus hat das in Röm 7,7–25a eingehend durchdacht und dargelegt. Vorweg sei im Blick auf diesen Textabschnitt daran erinnert, daß hier trotz der Rede-weise in der 1. Person Singular keine autobiographische, sondern eine allgemein gültige Aussage des Paulus vorliegt; im übrigen handelt der ganze Abschnitt vom Menschen außerhalb der Christusoffenbarung (vgl. *Werner Georg Kümmel* 1929; anders bekanntlich *Luther*, der die Aussagen auf die Glaubenden bezogen hat).

3.5.1 Es geht im ersten Unterabschnitt V.7–13 um das Verhältnis von Sünde und Gesetz. Die Gesetzesproblematik ist gesondert zu behandeln. Entscheidend ist zunächst, daß die Sünde das eigentliche Subjekt ist, welche sich des göttlichen Gebots bedient; „sie hat mich mit Hilfe des Gebots verführt und durch dieses getötet“ (διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν

με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν, 7,11b). Sünde führt in den Tod im Sinn der Verlorenheit. Dabei hat das Gesetz nicht nur die Funktion, daß es nach 3,20 Sünde aufdeckt und bewußt macht oder nach Röm 5,20a Sünde provoziert; darüber hinaus wird nun gesagt, daß die Sünde das Gesetz geradezu okkupiert und sich auf diese Weise den Menschen unterwirft.

3.5.1.1 Paulus verdeutlicht das in Röm 7,7–9 an dem verkürzt zitierten und auf diese Weise verallgemeinerten Dekaloggebot „du sollst nicht begehren“ (οὐκ ἐπιθυμήσεις). Die Sünde nahm Anlaß, um durch dieses Gebot erst recht die Begierde zu wecken; diese lebte dadurch förmlich auf (ἀνέζησεν). Das Gebot, das der Erkenntnis der Sünde dienen und sie letztlich verhindern sollte, ist so geradezu zum Gehilfen der Sünde gemacht worden.

3.5.1.2 Interessant ist ein Vergleich mit Jak 1,14f. Auch dort ist die Rede von der „Begierde“ (ἐπιθυμία), die gleichsam „schwanger geworden“ (συλλαβοῦσα) die „Sünde gebiert“ (τίκτει ἁμαρτίαν). Aber es wird an dieser Stelle nicht gesagt, wodurch die Empfängnis erfolgt ist, es geht nur um die Aktivität der in der Versuchung wirksam werdenden Begierde.

3.5.2 Das Gesetz, das nach 7,12 heilig ist und trotz aller Verflechtung mit der Sünde heilig bleibt, ist nach V.14 „geistlich“, d.h. geistgewirkt (πνευματικός); dem steht der Mensch gegenüber, der „fleischlich“ (σάρκινος) ist. Er ist in seiner fleischlichen Existenz aber nicht nur schwach und versuchbar, er ist de facto „verkauft unter die Sünde“ (πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, 7,14). Was das heißt, führt Paulus in 7,15–23 aus. Jenes „Verkauftsein“ an die Sünde im Sinne des Ausgeliefertseins beschreibt er in V.18a so, daß er sagt: „Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt“ (οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν, V.18a). Im Blick auf das „Wohnen“ ist dieser Satz zu vergleichen mit Röm 8,9 oder 1 Kor 3,16, wo von den Glaubenden gesagt wird, daß der Geist Gottes in ihnen „wohnt“. Entscheidend ist nun der Gedanke, daß der Mensch durch die Sünde, die von ihm Besitz ergriffen und Wohnung bei ihm gefunden hat (ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοί ἁμαρτία, V.17.20), in einen unausweichlichen Zwiespalt gerät. Als Geschöpf weiß er ja um das Gute und den Willen Gottes, mag das oft auch völlig verschüttet sein; aber bei aller grundsätzlichen Zustimmung zum Gesetz (V.16.22) und dem, was er seinem innersten Wesen nach tun will (κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, V.22), ist er ohnmächtig; denn er ist ausweglos in die Sünde verstrickt. So muß er bei seinem Bemühen um ein Tun des Guten erfahren, daß daraus Schlechtes resultiert. Immerhin gilt, daß der Mensch, der der Macht der Sünde verfallen ist und sich aus ihr nicht befreien kann, aufgrund seiner Geschöpflichkeit sich sowohl des Guten als auch seiner Verlorenheit bewußt bleibt, selbst wenn er es nicht wahrhaben will.

3.5.3 Der Schluß des Abschnitts in V.24.25a (V.25b ist eine nachträgliche Glosse, die V.15–23 nochmals zusammenfaßt) bringt deshalb den menschlichen Schrei nach Erlösung zum Ausdruck und danach den Dank für die erfahrene Zuwendung Gottes durch Christus: „Ich elender Mensch; wer wird mich erlösen aus diesem todverfallenen Leib? Dank sei Gott durch Jesus Christus unseren Herrn“ (ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν).

3.6 Sünde und Tod

Ein besonderes Gewicht hat bei diesem Thema der Zusammenhang von Sünde und Tod. Die alles beherrschende Sünde führt nach biblischem Zeugnis in den Tod als endgültige Verlorenheit. Allerdings ist das eine Aussage, die keineswegs undifferenziert verwendet wird.

3.6.1 Zunächst ist zu unterscheiden zwischen einem Sterben aufgrund der geschöpflichen Vergänglichkeit und einem Tod aufgrund der Sünde. Das Sterben ist Zeichen der Kreatürlichkeit; es wird in der Bibel ebenso wie das Leiden mit der geschöpflichen Existenz des Menschen in Beziehung gesetzt. Nicht zufällig wird im Alten Testament von den Ervätern gesagt, daß sie alt und lebenssatt gestorben sind (vgl. z.B. Gen 25,7f).

3.6.2 Das Sterben steht jedoch wie das ganze menschliche Leben unter dem Vorzeichen der Sünde. Daher wird der Tod als ein Bereich angesehen, in dem die Gottesferne erfahren wird (vgl. Ps 6,6; 30,10). Zudem wird der Tod als ein Machtbereich verstanden, der sich in das Leben hinein erstrecken kann. Leiden und Sterben stehen insofern im „Schatten des Todes“ (Lk 1,79; Mt 4,16 mit Zitat aus Jes 9,1 LXX), und wer gerettet wird, ist nach Joh 5,24 aus dem Bereich des Todes „hinüberschritten“ in den des Lebens (μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν). Wegen dieses Charakters einer das ganze Leben bedrohenden Macht wird nicht immer klar getrennt zwischen dem natürlichen Sterben und dem durch die Sünde bedingten Tod. Leiden und Tod sind ein *signum* der vergänglichen und zugleich der von der Sünde beherrschten Welt. In frühjüdischer Zeit wurde vielfach nach einem ursächlichen Zusammenhang zwischen der Sünde und den Phänomenen von Krankheit und Tod gefragt. Das wird in Joh 9,2f strikt abgelehnt: Auf die Frage der Jünger, wer für das Leiden des Blindgeborenen schuldig sei, verweist Jesus stattdessen auf das Werk Gottes, das mit der Heilung offenbar wird (vgl. auch Jesu Wort über den gewaltsamen Tod von Galiläern in Lk 13,1–3).

3.6.3 Wird die Berechtigung einer auf den Einzelmenschen bezogenen Frage abgewiesen, ist doch die Grundthese festgehalten, wonach der Tod als Folge der Sünde verstanden wird. So wird an der bereits herangezogenen Stelle in Jak 1,14f nicht nur gesagt, daß die Begierde die Sünde gebiert, sondern auch, daß die Sünde den Tod aus sich heraussetzt. Nach Offb 6,8 ist der Tod einer der apokalyptischen Reiter, und in 20,13f ist vom Tod ebenfalls als einer personifizierten Gestalt die Rede. Er wird auch in 1 Kor 3,22 und Röm 8,38 unter den Mächten genannt, die den Menschen versklaven. Wie die Sünde hat der Tod Machtcharakter.

3.6.4 Eingehend hat Paulus im Römerbrief den Zusammenhang von Sünde und Tod erörtert.

3.6.4.1 In der Auslegung von Gen 3 geht Paulus in Röm 5,12 davon aus, daß durch den einen Menschen Adam nicht nur die Sünde in die Welt gekommen ist, sondern durch die Sünde auch der Tod, und weil alle sündigten, ist eben der Tod auch zu allen Menschen durchgedrungen (vgl. 3.4.3). Sünde und Tod hängen unlösbar miteinander zusammen. Das ist unabhängig davon, ob sich die Sünde nach V.13f in Gestalt einer bestimmten Gebotsübertretung vollzieht wie bei Adam oder sich in anderer Weise durchsetzt; in jedem Fall wird sie durch das Gesetz aufgedeckt (Röm 3,20) und „angerechnet“ (ἐλλογεῖται, 5,13), was besagt, daß der Mensch bei seiner Schuld behaftet wird (vgl. Röm 1,20; 2,1). Seit Adam ist die Sünde, ob sie bewußt oder unbewußt geschieht, ob erkannt oder unerkannt, das Kennzeichen der Menschheit geworden (vgl. 1 Kor 15,21f). Daher „herrschte“ seit Adam der Tod (Röm 5,14.17), oder noch präziser: es „herrschte die Sünde im Tod“ (ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, 5,21a).

3.6.4.2 Der Tod ist hier nicht nur das Zeichen der Vergänglichkeit, sondern über das Sterben hinaus das Zeichen des Verlorenseins. Das „Trachten“ (φρόνημα) des der Sünde verfallenen Fleisches zielt geradezu auf den Tod, wie es Röm 8,6 heißt; auf diese Weise kommt es nach Röm 7,5 zu einem „Fruchtbringen“ (καρποφορεῖν) für den Tod. Ja, sogar das von der Sünde in Beschlag genommene Gesetz bewirkt schließlich nach Röm 7,10.13 nichts anderes als den Tod. Er ist nach Röm 6,23 „der Sünde Sold“ (τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος). Das gilt aber keineswegs für das Sterben schlechthin, es gilt im Sinn der Vorstellung vom „zweiten Tod“ (ὁ θάνατος ὁ δεύτερος, vgl. Offb 20,14; 21,8) für das ewige Verlorensein. So sehr sich im Sterben als dem ersten Tod die vernichtende Gewalt des zweiten Todes abschattet, die Unterscheidung zwischen Sterben und einem endgültigen Verlorensein ist damit nicht aufgegeben.

3.7 Tod und Gericht

Daß der Sünder dem Gericht verfällt, ist durchgängige Auffassung des Alten und Neuen Testaments. Die Gerichtsthematik ist an anderer Stelle zu besprechen (vgl. § 25). Hier geht es nur um den Zusammenhang von Tod und Gericht.

3.7.1 Sünde, soweit sie nicht beseitigt oder überwunden wird, führt notwendig ins Verderben, weil es außerhalb von Gott kein Heil gibt: Das Gericht Gottes bestätigt insofern nur, was von Anbeginn an gilt. Alle Sünde unterliegt dem Gericht Gottes. Es geht dabei nicht primär um den Vollzug von Strafen, sondern um die Nichtteilhabe am Heil. Auch wenn das Gericht an vielen Stellen in Gestalt eines forensischen Aktes oder einer Strafhandlung geschildert wird, steht die tiefere, schon im Alten Testament sich andeutende Auffassung im Hintergrund, daß die Sünde selbst schon Gericht bewirkt und ist.

3.7.2 Das gilt entsprechend für Tod und Gericht. Wo der mit der Sünde unlösbar verklammerte Tod über den Menschen Gewalt besitzt, erfährt der Mensch Gericht. In diesem Sinne ist der Tod die Verlorenheit des Menschen. Als Folge der Sünde bedeutet er definitives Getrenntsein von Gott und endgültige Heillosigkeit. Wo es um eklatante Sünde und Unbußfertigkeit geht, führt der Tod in die „äußerste Finsternis, wo Heulen und Zähneklappern sein wird“ (Mt 25,30 u.ö.). Immerhin gibt es nach 1 Petr 3,19f und 4,6 auch aus dem Totenreich noch Rettung.

3.7.3 Wie mit der Relation von Sünde und Tod hat sich Paulus im Zusammenhang der Sündenthematik auch mit dem Verhältnis von Gericht und Tod befaßt.

3.7.3.1 In Röm 1,18–3,20 geht es nicht nur um die Allgemeinheit der Sünde, sondern auch um das Gerichtshandeln Gottes. Nicht zufällig heißt es gleich zu Beginn in 1,18: „Offenbar ist der Zorn Gottes vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen“ (*ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων*). „Zorn Gottes“ ist eine traditionelle Bezeichnung des Gerichts. Es gibt nicht nur die in 1,16f bezeugte Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes durch das Evangelium, sondern ebenso eine Offenbarung des Gottesgerichts, und zwar „vom Himmel her“, in einer indirekten, aber schon in der Gegenwart wirksamen Weise. Es vollzieht sich derart, daß Gott die sündigenden Menschen an die „Begierden ihrer Herzen hingegen“ hat (1,24; vgl. 1,26.28). Das hebt für Paulus das zukünftige „Zorngericht“ nicht auf (vgl. 2,5–11), bei dem es um die definitive Verurteilung alles Gottlosen und Bösen geht. Entscheidend ist, daß das in der Gegenwart schon wirksame Gericht Ausdruck des Lang-

mutts und der Geduld Gottes ist und die Menschen zur Umkehr führen soll (2,4); allein in der Umkehr zu Gott kann Heil und Leben gefunden werden. Diejenigen aber, die sich den aus den Begierden des Herzens resultierenden Lastern hingeben, „sind des Todes würdig“ (ἄξιοι θανάτου εἶσίν, Röm 1,32, vgl. V.28–31).

3.7.3.2 Rettung wird im Evangelium angeboten, aber aufgrund des Verstricktseins in die Sünde bewirkt die Verkündigung der Heilsbotschaft nicht nur Umkehr, sondern auch Ablehnung. So wird, mit den bildhaften Aussagen von 2 Kor 2,16 gesprochen, die Botschaft des Evangeliums den einen Menschen zu einem „Geruch des Todes zum Tode“, den anderen zu einem „Geruch des Lebens zum Leben“ (ὄσμη ἐκ θανάτου εἰς θάνατον/ὄσμη ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν). Die Botschaft des Heils führt dort, wo sie verworfen wird, zum Tod und damit zum Gericht.

3.7.4 Im 4. Evangelium wird die Thematik nicht so breit ausgeführt wie bei Paulus. Weder gibt es eine Entsprechung zu den Ausführungen von Röm 1,18–3,20 noch wird ausdrücklich auf das künftige Gericht verwiesen (von dem sekundären Text in Joh 5,28f abgesehen).

3.7.4.1 Gericht ereignet sich auch hier gegenwärtig durch die Konfrontation mit dem Evangelium. Der Vater selbst ist nach Joh 8,50 der Richter, aber er hat nach 5,22 das Gericht dem Sohn übergeben, und dieser richtet, wie er es „hört“; denn von sich kann und will er nichts tun, er will nur den Willen dessen erfüllen, der ihn gesandt hat, wie es 5,30 heißt (vgl. auch 8,15b.16). Jesus ist nach Joh 3,16–18 oder 12,47f zwar nicht in die Welt gekommen, um Gericht zu halten, sondern um Rettung und Heil zu bringen, wer aber seiner Botschaft nicht glaubt, der ist bereits gerichtet, er lebt im Bereich des Todes (5,24).

3.7.4.2 Nach Joh 3,19f gibt es Menschen, die die Finsternis mehr lieben als das Licht, daher nicht bereit sind, ihn anzunehmen. Ihnen gegenüber kann es in 9,39(40f) allerdings auch heißen: „Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden zu Blinden werden“. Ähnlich wird vom Parakleten in 16,8–11 gesagt, daß er die Welt „überführen werde“ (ἐλέγξει) hinsichtlich Sünde, Gerechtigkeit und Gericht: „hinsichtlich der Sünde, weil sie nicht an mich glauben“. Ihnen wird in 8,24a gesagt: „Ihr werdet in euren Sünden sterben“ (ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, vgl. 8,21a.24b). So ist auch hier der Tod als Verlorenheit und damit als Gericht verstanden.

3.7.5 Beachtenswert sind noch Texte, in denen der Tod in seiner vernichtenden Gewalt gekennzeichnet wird.

3.7.5.1 Paulus bezeichnet den Tod in 1 Kor 15,26 als „letzten Feind“, der bei der Heilsvollendung überwunden werden wird. Das ganze Kapitel mündet daher ein in die zuversichtliche Aussage 15,54–57 über die Erfül-

lung des Schriftworts: „Verschlungen ist der Tod vom Sieg; Tod, wo ist dein Sieg, Tod wo ist dein Stachel?“ (Jes 25,8; Hos 13,14). Dieses Zitat ist mit dem Zusatz versehen: „Der Stachel des Todes aber ist die Sünde“ (τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία). Die Sünde ist es, die in den Tod als Verlorenheit hineintreibt und ihn zu unserem „letzten Feind“ (ἔσχατος ἐχθρός) gemacht hat.

3.7.5.2 An mehreren Stellen wird im Neuen Testament der Tod personifiziert und teilweise mit dem Satan in Beziehung gesetzt. Das gilt für Hebr 2,14, wonach Christus Mensch geworden ist, „damit er durch seinen Tod den vernichte, der die Macht über den Tod hat, das ist der Teufel“ (ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον). Eine Personifizierung ist auch in 2 Tim 1,10 vorausgesetzt, wo von der Überwindung des Todes durch Christus die Rede ist (... Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον). Entsprechendes gilt für Offb 20,13.14a: Der Tod und die Unterwelt (ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾄδης) müssen die Toten herausgeben und werden ihrerseits wie der Teufel in den Feuersee geworfen (vgl. 20,10). Dann folgt in 20,14b die Aussage: „das ist der zweite Tod, der Feuersee“ (οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστιν, ἡ λίμνη τοῦ πυρός). Auch der Tod in seiner Macht findet ein definitives Ende und verfällt seinerseits dem Gericht und der Vernichtung. Deshalb kann es in Offb 21,4b heißen: „Der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Klage, noch Schmerz; denn das Erste ist vergangen“.

3.7.6 Die Aussagen über Gericht und Tod stehen alle unter dem Vorzeichen des Sünderseins des Menschen. Insofern besitzt der Tod seine bedrohliche Macht, die letztlich zum Gericht im Sinn des definitiven Verlorenseins führt. Damit ist aber der Unterschied zwischen dem Sterben und dem unheilträchtigen Tod nicht aufgehoben. Es gehört zur Geschöpflichkeit des Menschen, daß er sterben muß, und deshalb gibt es auch eine Errettung aus dem unter dem Vorzeichen der Sünde stehenden Tod.

3.8 Das Phänomen des Bösen

Mit der Sünde hängt ganz eng das Phänomen des Bösen zusammen, das sowohl den Menschen als auch die Weltwirklichkeit betrifft.

3.8.1 Daß „das Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf“, steht bereits in Gen 8,21b. Diese Auffassung zieht sich in unterschiedlicher Akzentuierung durch die ganze Bibel hindurch. „Bosheit“ (πονηρία) ist das Kennzeichen eines Handelns, das negativ qualifiziert ist und Schaden anrichtet. Bosheit ist die Folge der Ur-Sünde, und

kein Mensch ist davor geschützt. Es ist das Schlechte, was aus dem Menschen hervorkommt und ihn verunreinigt (Mk 7,15). Das besagt nicht, daß jedes Verhalten, auch nicht jedes Fehlverhalten von vornherein böse ist, aber tendenziell ist es zumindest in seinen Auswirkungen davon geprägt. In seinen schlimmsten Formen hat Bosheit tödliche Folgen, wie schon in Gen 4 mit der Ermordung Abels gezeigt wird (vgl. 1 Joh 3,11–15, auch Joh 8,44).

3.8.2 Wie die Sünde so hat sich auch die Bosheit in der Welt durchgesetzt. Der Bosheit soll aber gewehrt werden. Das geschieht vor allem durch Gebote, die dem menschlichen Handeln Grenzen setzen (z.B. Bundesbuch Ex 20–23). Abgesehen von der Gebetsbitte, daß wir vor dem Bösen bewahrt bleiben (Mt 6,13), ergeht im Neuen Testament die Aufforderung, das Böse durch das Gute zu besiegen (Röm 12,21). Durch die Liebe soll Bosheit überwunden werden, nach Jesu Worten nicht zuletzt so, daß Bösem nicht widerstanden wird (Mt 5,39).

3.8.3 Dennoch herrscht die Bosheit in ihrer unfaßbaren Macht. Dies führt zu jener „Drangsal“ (θλιψις), die vor allem in Mk 13 parr und in der Johannesoffenbarung geschildert wird (vgl. aber auch Joh 16,33; Röm 5,3; 2 Kor 1,4). Entsprechend zu den Aussagen über Sünde und Gericht vollzieht sich darin in einer komplexen Einheit boshafte menschliches Handeln und göttliches Richten (Röm 1,24.26.28).

3.8.4 Eine besondere Rolle spielen bei dem Phänomen des Bösen die „Mächte und Gewalten“. Ohne daß ausdrücklich auf Gen 6,1–4 und die Tradition vom Engelfall Bezug genommen wird, steht diese Vorstellung im Hintergrund; so unterstehen die Mächte nach Kol 1,16 dem Prä-existenten als Schöpfer, müssen aber nach 1,20 erst wieder versöhnt werden. Die Mächte und Gewalten, Throne und Herrschaften sind jene transpersonalen Kräfte, die Menschen und Welt unter ihrer Gewalt haben. Wie Einzelmenschen von Dämonen beherrscht werden, so die Welt von kosmischen Machthabern, wie etwa den in Galatien und Kolossae verehrten „Elementen der Welt“ (στοιχεῖα τοῦ κόσμου, Gal 4,9; Kol 2,20). Jesus hat in seinem Bildwort vom Stärkeren deren Ende bereits angekündigt (Mk 3,27 parr; vgl. Lk 10,18). Sie werden ihrem Schöpfer wieder unterworfen (Phil 2,10f; Kol 1,20; 2,15; Eph 1,20f). Für die Glaubenden haben sie jedenfalls ihre zerstörerische Macht bereits verloren (Röm 8,38f).

3.8.5 Die Drangsal wird in ihrer schlimmsten Form mit der Gestalt des Antichristen in Verbindung gebracht (Mk 13,14 par; 2 Thess 2,3f, ohne daß der Begriff ἀντίχριστος dabei verwendet wird). Es geht um eine traditionell vorgegebene Personifizierung der Macht des Bösen, wie sie an anderen Stellen auch in der Gleichsetzung mit dem Satan, dem Teufel oder

dem Drachen vorgenommen worden ist (vgl. 3.4.2). In 2 Thess 2,5–8 wird von dem „jetzt schon wirksamen Geheimnis der Ungerechtigkeit“ gesprochen (τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, V.7); die Macht des Widersachers wird aber noch zurückgehalten und wird bei seinem uneingeschränkten Auftreten vernichtet werden. Trotz der weiterhin bestehenden Gewalt des Bösen ist dessen Macht gebrochen, wie das mit dem Motiv vom Sturz des Satans in dem Herrenwort Lk 10,18 zum Ausdruck gebracht und bildhaft in Offb 12,7–17 geschildert ist. Darauf ist in § 2.4 nochmals zurückzukommen.

4. Zur Einheit der neutestamentlichen Anthropologie

Bei einem Rückblick auf den Paragraphen und der Frage nach einem Fazit ist festzustellen, daß im Neuen Testament eine grundsätzliche Einheitlichkeit vorliegt im Blick auf das Geschöpfsein wie das Sündersein des Menschen. Was allerdings auffällt, ist die Tatsache, daß die Linien nicht überall gleichmäßig ausgezogen sind. In zahlreichen Texten werden anthropologische Erkenntnisse mehr vorausgesetzt als expliziert.

4.1 Zur Geschöpflichkeit des Menschen

Die Geschöpflichkeit des Menschen ist Grundlage des biblischen Menschenbildes. Auch durch das Verfallensein an die Sünde wird das Geschöpfsein nicht einfach aufgehoben.

4.1.1 Beim Geschöpfsein des Menschen werden wesentliche Traditionen des Alten Testaments und des Frühjudentums als bekannt angesehen und übernommen. Das Menschsein wird grundsätzlich in der Relation zu Gott gesehen. Das bedeutet, daß der Mensch auf die Zugehörigkeit zu Gott, die Abhängigkeit von ihm und die Kommunikation mit ihm angelegt ist. Er ist insofern im prinzipiellen Sinn ein defizientes Wesen, als er im Blick auf seine Herkunft und sein Ziel auf Zuwendung und Beistand, Rettung und Heil angewiesen ist.

4.1.2 Der Mensch besitzt eine begrenzte Existenz. Sein Leben steht unter dem Vorzeichen der Vergänglichkeit und des Todes. Es ist sodann begrenzt durch die konkrete Lebenssituation, begrenzt durch die individuellen Fähigkeiten und Gaben, nicht zuletzt aber durch das Angewiesensein auf andere. Darüber hinaus ist er eingeschränkt durch Widrigkeiten, von Krankheiten und Katastrophen angefangen bis hin zur Erfahrung von Haß und Feindschaft. Die Begrenztheit ist ein wesentliches Kennzei-

chen des menschlichen Daseins wie der von Gott geschaffenen Welt. Das gilt auch dort, wo Grenzen aufgrund menschlicher Forschung bis zu einem gewissen Grad erweitert werden können, sofern es dabei nicht zu willkürlichen und folgenreichen Grenzüberschreitungen kommt.

4.1.3 Als Geschöpf Gottes besitzt der Mensch Eigenständigkeit und Eigenverantwortung. Das gilt gegenüber Gott und gilt für sein Leben in der Welt. Die Grundstrukturen seiner Geschöpflichkeit sind trotz des Sünderseins erhalten geblieben. Er kann daher auf sein Geschöpfsein und seine Verantwortung, die er nicht mißbrauchen darf, angesprochen werden.

4.2 Zum Sündersein des Menschen

Das Sündersein des Menschen betrifft nicht eine allgemeine Beschreibung der menschlichen Befindlichkeit, es geht dabei um die verlorene Bindung an Gott. Sünde ist kein moralischer, sondern ein konsequent theologischer Begriff.

4.2.1 Der Mensch bedarf der Rettung, er kann sich aus seiner der Sünde verfallenen Existenz nicht selbst befreien. Das Geschick der gesamten Menschheit ist durch die vollzogene Abwendung von Gott und das menschliche Selbstseinwollen geprägt. Alles, was über das konkrete Sündersein des Menschen gesagt werden kann, hängt mit der Abwendung des Menschen von Gott, der Ur-Sünde, zusammen, die das Menschsein in erheblichem Maße tangiert und letztlich in die Ausweglosigkeit hineinführt. Wie die Geschöpflichkeit, so ist auch die Sündhaftigkeit des Menschen in allen Teilen der Bibel vorausgesetzt. Unterschiedlich wird im Neuen Testament nur die Intensität des Verfallenseins an die Sünde beurteilt.

4.2.2 In der Begegnung mit dem heilstiftenden Handeln Gottes erfährt der Mensch die Spannung zwischen seiner Geschöpflichkeit und der Macht der Sünde, der er verfallen ist. Er gewinnt die Erkenntnis, daß das eigene Menschsein wie das Menschsein überhaupt zwar durch das Geschöpfsein bestimmt, zugleich aber von dessen Verleugnung geprägt ist. Der Mensch erkennt dabei, daß er selbst die Abwendung von Gott mitvollzogen hat. Bei aller Eigenverantwortung erfährt er gleichzeitig das Verstricktsein in die Sünde. Die menschliche Existenz insgesamt ist von der Sünde als einer transpersonalen Macht abhängig, wovon alles Fehlverhalten mitbetroffen ist. Auch ein moralisch hochstehendes Verhalten ist davon betroffen, wenn die Bindung an Gott verloren ist. Das überschattet nicht nur das menschliche Leben, sondern ebenso das Sterben,

sofern nicht das rettende Handeln Gottes in Jesus Christus uns von dem Tod als Gericht befreit. Diese Aspekte, die das Sündersein des Menschen betreffen, sind vor allem von Paulus ausgelotet worden; aber was er in eindringlicher Weise darlegt, widerspricht dem sonst Gesagten nicht, sondern führt es in einer durchreflektierten und differenzierten Gestalt aus.

4.2.3 Eine biblische Anthropologie hat zweifellos ihren Ausgangspunkt in dem Geschöpfsein des Menschen, aber erst von dem rettenden Handeln Gottes her wird die wahre menschliche Existenz in allen ihren Dimensionen aufgedeckt. Anthropologische Aussagen stehen daher in unlösbarer Korrelation mit der Soteriologie. Die Schöpfung, die ihrerseits unter dem Aspekt der Offenbarung Gottes zu verstehen ist, besitzt ihr Korrelat in dem rettenden Offenbarungshandeln Gottes, durch das eine Erneuerung der Gemeinschaft mit Gott gestiftet wird. Die Soteriologie ist insofern zurückbezogen auf vorausgehendes Gotteshandeln. Sie steht unter dem Vorzeichen der Restitution der Schöpfung und deren Vollendung.

5. Abschließende Überlegungen

Angesichts der grundlegenden Aussagen der Bibel über den Menschen stellt sich die Frage: Wie ist das in einer Zeit zu vermitteln, in der das Wissen um die Abhängigkeit von Gott und die menschliche Verantwortung vor Gott weitgehend verlorengegangen ist?

5.1 Eine christliche Anthropologie steht zunächst vor massiven Verstehensschwierigkeiten im Blick auf die biblische Terminologie. Vor allem der Begriff der Sünde ist durch eine jahrhundertelange mißbräuchliche Verwendung so verdunkelt, daß er kaum noch in seinem spezifisch theologischen Sinn erfaßt wird. So ist zu überlegen, ob man nicht weithin auf ihn verzichten müßte. Da er aber ein Zentralbegriff der Bibel ist, kann man ihn nicht beiseitelassen. Umso mehr bedarf er einer Interpretation, die deutlich macht, daß es um einen Sachverhalt geht, der das Verhältnis des Menschen zu Gott betrifft. Damit ist konkretes Fehlverhalten und Schuld nicht beiseitegeschoben, aber gerade dabei geht es ja um die Verantwortung vor Gott, der sich letztlich kein Mensch entziehen kann.

5.2 Eine christliche Anthropologie steht vor der Aufgabe, die vielfältigen Dimensionen des biblischen Menschenbildes aufzugreifen. Das betrifft vor allem die für das Alte wie das Neue Testament konstitutive Spannung zwischen dem Menschen als Geschöpf und als Sünder. Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine Alternative: Der Mensch ist als Geschöpf Sünder und bleibt als Sünder gleichwohl Gottes Geschöpf.

Gerade durch diese paradoxe Wirklichkeit ist seine Existenz geprägt. Aussagen über das Menschsein müssen beiden Aspekten gerecht werden. Die geschöpfliche Würde des Menschen ist ebenso wesentlich wie die Erkenntnis seines Sündersein. Angesichts dieser Polarität muß aber zugleich deutlich werden, daß beide Aussagen nur unter der Perspektive des rettenden Handelns Gottes gemacht werden können. Was der Mensch als Geschöpf ist und sein kann, wird nur im Licht dieses Handelns Gottes voll erkennbar, und entsprechend wird dabei sichtbar, wo der Mensch aufgrund seiner Entfremdung von Gott faktisch steht.

5.3 Eine christliche Anthropologie wird ihrer Aufgabe nur gerecht, wenn sie von der Erneuerung der geschöpflichen Existenz des Menschen ausgeht. So sehr die Verstrickung der Menschen in das Böse berücksichtigt werden muß, ist eine christliche Anthropologie im positiven Sinn von der Geschöpflichkeit her zu entfalten, die durch das rettende Handeln Gottes wiedergewonnen werden kann. Es ist aufzuzeigen, welche Fähigkeiten und Aufgaben dem Menschen von Gott übertragen sind. Was Sünde und Verstricktsein in das Böse bedeutet, wird auch in der urchristlichen Verkündigung nicht im Sinn einer vorgängigen Aufklärung erörtert, vielmehr wird angesichts der Heilszuwendung Gottes erkennbar, in welche Verlorenheit der Mensch geraten ist. Im Lichte des Rettungsgeschehens wird der Blick auf ein erneuertes Leben freigegeben. Aufgrund der Heilsteilhabe wird wahres Leben im Sinn der Geschöpflichkeit wieder realisierbar.

5.4 Eine christliche Anthropologie hat Leitbilder zu entwickeln, die dem einzelnen Menschen wie der menschlichen Gemeinschaft Orientierung bieten können. Sie soll nicht nur innerkirchliche Bedeutung haben, sondern allgemeine Relevanz. Das ist dann der Fall, wenn das entworfene Menschenbild so überzeugend ist, daß es als sinnvoll und hilfreich empfunden und angenommen wird. Gerade auf diesem Wege kann dann auch die Entfremdung von Gott überwunden, die Erlösungsbedürftigkeit erfahren und die Heilsdimension der christlichen Botschaft erkannt werden.

5.5 Eine christliche Anthropologie hat sich eingehend mit den fundamentalen Aussagen, die das Menschsein betreffen, zu befassen. Sie muß aber darüber hinaus konkret aufzeigen, unter welchen Voraussetzungen und in welcher Weise Verantwortung wahrgenommen werden kann. Insofern sind dabei vor allem die ethischen Aspekte zu berücksichtigen (vgl. §§ 22+23).

§ 12 Das Problem des Gesetzes

Im Zusammenhang mit der Anthropologie hat sich für die Urchristenheit das Problem des Gesetzes ergeben. Gilt nach alttestamentlicher Auffassung die Treue zum Gesetz als Voraussetzung für die Teilhabe am Heil, so hat sich aufgrund des soteriologischen Handelns Jesu Christi die Frage nach dem Verhältnis zum Gesetz neu gestellt, und zwar sowohl hinsichtlich des Sünderseins als auch des Errettetseins des Menschen. Hierauf sind im Urchristentum sehr verschiedene Antworten gegeben worden. Bevor geklärt wird, wie die unterschiedlichen Auffassungen miteinander zusammenhängen, sind die das Gesetz betreffenden Texte zu besprechen und zu vergleichen.

1. Voraussetzungen

1.1 Im Blick auf den sprachlichen Befund ist festzustellen, daß der Begriff νόμος, „Gesetz“, im Neuen Testament gemäß hellenistisch-jüdischem Sprachgebrauch generell für „Tora“ gebraucht wird; davon gibt es nur wenige, meist sogar umstrittene Ausnahmen (vgl. z.B. Röm 7,23; 8,2). Bisweilen begegnet die Wendung „Gesetz des Mose“ (νόμος Μωϋσέως), oder für das Gesetz steht allein der Name „Mose“ als dessen Repräsentant. Daneben spielt der Terminus ἐντολή/ἐντολαί, „Gebot(e)“, eine wichtige Rolle. Betrifft der Begriff νόμος in der Regel die Gesamtheit des Pentateuch, so bezieht sich ἐντολή/ἐντολαί auf Einzelgebote. Wenn von θέλημα τοῦ θεοῦ, „Willen Gottes“, die Rede ist, überlappen sich die Bedeutungen des göttlichen Heilswillens und der göttlichen Forderung.

1.2 Das keineswegs einheitliche Verständnis des Gesetzes im Alten Testament ist hier nicht zu besprechen. Entscheidend ist, daß sich in nachexilischer Zeit ein Gesamtverständnis durchgesetzt hat. Die Tora im Sinn des Pentateuch wird als göttliche Gabe und als integraler Bestandteil des Bundes Gottes mit Israel verstanden. Sie ist gemäß der ursprünglichen Bedeutung des Wortes חַוּרָה „Weisung“ für das Leben des erwählten Volkes. Dementsprechend ist das Befolgen der Gebote Ausdruck der Treue gegenüber Gott und Gottes Willen. Es hat sich im Frühjudentum

aber auch eine zunehmende Verschiebung im nomistischen Sinn durchgesetzt. Nicht zuletzt unter dieser Voraussetzung ist die im hellenistischen Judentum übliche Wiedergabe mit dem griechischen Wort νόμος, „Gesetz“, zu verstehen. Auch wenn nicht pauschal von „Werkgerechtigkeit“ gesprochen werden kann, ist eine Tendenz in dieser Richtung unverkennbar. Grundsätzlich ist das alttestamentliche Gesetz Ausdruck des Willens Gottes, und dabei geht es um den Weg zum Heil (vgl. etwa Dtn 32,45–47).

1.3 Das Neue Testament setzt in allen seinen Teilen den jüdischen Begriff und dessen Bedeutung voraus. In jedem Fall ist „Gesetz“ trotz aller Bedeutungsverschiebung mit „Tora“ gleichbedeutend. Dabei gilt einerseits, daß das Gesetz Grundbestand der Jüdischen Bibel und damit auch der Bibel des Urchristentums ist. Andererseits geht es in Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen jüdischen Verständnis um eine eigene christliche Deutung des Gesetzes.

1.4 Grundlage für die urchristliche Gesetzesinterpretation ist Jesu Stellung zum Gesetz. Im Anschluß daran haben sich aber sehr verschiedene Auffassungen über das Verhältnis von Gesetz und Heilsbotschaft ergeben, weswegen sich die Frage aufdrängt, ob aufgrund des Neuen Testaments überhaupt von einem einheitlichen Gesetzesverständnis gesprochen werden kann.

2. Jesu Stellung zum Gesetz

Die Jesusüberlieferung ist in den neutestamentlichen Evangelien nicht unerheblich von nachösterlichen Interpretamenten überlagert. Das gilt auch für seine Aussagen und seine Haltung gegenüber dem Gesetz. Dennoch gibt es deutliche Anhaltspunkte, die sein eigenes Gesetzesverständnis erkennen lassen (vgl. Bd. I § 6).

2.1 Unübersehbar ist, daß Jesus Gebote der Tora bewußt übertreten hat. Dadurch kam es auch zu zahlreichen Konflikten mit jüdischen Schriftgelehrten.

2.1.1 Das betrifft vor allem die Sabbatordnung. Er hat provokativ am Sabbat geheilt (Mk 3,1–5 parr; Lk 14,2–6) und hat seine Jünger wegen Handlungen wie das Ährenraufen verteidigt, die an diesem Tag untersagt waren (Mk 2,23–28 parr). Ebenso hat er die Regelungen über das Fasten durchbrochen (Mk 2,18.19a parr). Er hat sodann Kontakt mit Menschen aufgenommen, die wegen ihres moralischen Verhaltens oder aus Krankheitsgründen als unrein galten (Lk 7,36–50; 17,12–19). Erst recht hat er sich gegen eine minutiöse pharisäische Auslegung der Reinheitsvorschriften gewandt (Mk 7,1–15 par). Entscheidend war für ihn, daß bei der anbre-

chenden Gottesherrschaft bestimmte Ordnungen nicht mehr bzw. nicht mehr uneingeschränkt gelten. Am Sabbat, der im Lichte des endzeitlichen Sabbats steht, strahlt Heil auf, und Jesus weist in einem zweifellos authentischen Wort darauf hin, daß der Mensch nicht um des Sabbats willen geschaffen ist, sondern daß der Sabbat um des Menschen und seines Heiles willen von Gott angeordnet ist (Mk 2,27, vgl. 3,4 par.).

2.1.2 In analoger Weise hat er in die Kultordnung eingegriffen. Sein Vorgehen im Tempel war kein Akt der Reinigung, sondern eine Zeichenhandlung, die durch Vertreibung der Opfertiere deutlich machte, daß die Zeit des irdischen Tempels zu Ende geht, wenn die Gottesherrschaft aufgerichtet wird (Mk 11,15–17 par.; Joh 2,14–17). In diesem Sinn ist auch sein schwer rekonstruierbares Wort von der Zerstörung und der endzeitlichen Erneuerung des Tempels zu verstehen (Mt 26,61 par.).

2.1.3 All das steht unter dem Vorzeichen des zweifellos auf Jesus zurückgehenden Wortes Mk 2,21f par., daß ein neuer Flicker nicht auf das alte Kleid paßt und daß junger Wein alte Schläuche sprengt: „Niemand näht ein Stück neuen Stoffs auf ein altes Kleid; sonst reißt das neue Flickstück vom alten Kleid ab und macht den Riß nur schlimmer. Und niemand schüttet neuen Wein in alte Schläuche, sonst zerreißt der neue Wein die Schläuche, und der Wein wie die Schläuche gehen verloren; sondern neuer Wein gehört in neue Schläuche“ (οὐδεὶς ἐπίβλημα βράκου ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μή, αἶρει τὸ πλήρωμα ἀπ’ αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται. καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μή, ῥήξει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκοὺς καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί· ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοῦς).

2.2 Damit ist aber noch nicht gesagt, welche Bedeutung die Tora für Jesus gleichwohl besaß. Eine Reihe von Texten innerhalb der Evangelien gibt darüber eindeutig Aufschluß.

2.2.1 Zu beachten ist in dieser Hinsicht zunächst der Abschnitt Mt 5,21–48. Zwar dürften neben den Eingangsworten in 5,17–20 die antithetischen Formulierungen sekundär sein, wie die Lukasparallelen zeigen, auch liegen Ergänzungen vor, aber im Grundbestand geht diese Gebotsauslegung unverkennbar auf Jesus selbst zurück. Dabei zeigt sich, daß einzelne Gebote für ihn angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft nicht mehr erforderlich sind, wie dies für das Schwurgebot oder die Vergeltungsregel gilt (Mt 5,34a.39a). Umgekehrt besitzen andere Gebote unter dieser Voraussetzung nicht nur weiterhin Gültigkeit, sondern werden in einer neuen, sehr viel konsequenteren Weise verstanden, wie das bei den Verboten der Tötung und des Ehebruchs oder dem Gebot der Nächstenliebe deutlich gemacht wird (Mt 5,22.28.44). Parallel dazu steht

im Streitgespräch über die Ehescheidung Mk 10,2–9//Mt 19,3–9 die Kritik an Dtn 24,1f, wonach eine Ehescheidung erlaubt wird; das ist für Jesus nichts anderes als eine Konzession des Mose an die Herzenshärte der Menschen. Die Ehe gewinnt im Lichte der Gottesherrschaft wieder ihren geschöpflichen Charakter und ihre Unverbrüchlichkeit zurück (Gen 1,27; 2,24), so daß eine Scheidung nicht mehr nötig sein sollte (die Ausnahmeregelung in Mt 5,32; 19,9 ist sekundär, wie Mk 10,11f; Lk 16,18 erkennen lassen).

2.2.2 Dieser Befund zeigt einerseits, daß sich mit der anbrechenden Gottesherrschaft eine durchgreifende Erneuerung ereignet, bei der einzelne Ordnungen der Tora ihre Bedeutung verlieren. Andererseits enthält die Tora Grundelemente, die bleibende Gültigkeit haben. Für Jesus ist nicht mehr der formale Bestand des alttestamentlichen Gesetzes maßgebend, sondern der ursprüngliche Gotteswille, der sich darin bekundet. Mehr noch: Der ursprüngliche Gotteswille leuchtet im Zusammenhang mit der Gottesherrschaft voll auf und zeigt den wahren Weg zum Leben. So ist die Tora für Jesus unaufgebbare Grundlage, sofern sie Gottes ursprünglichen Willen bezeugt; sie steht jetzt aber im Lichte der Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft und muß von dorthier verstanden werden.

2.2.3 Dabei stellt sich die Frage, von welchem Zentrum her die Tora zu deuten ist. Im Zusammenhang mit seiner Heilsbotschaft ist für Jesus das doppelte Gebot der Liebe zu Gott und zu allen Mitmenschen das richtungweisende Herzstück der Tora (Mk 12,28–34 parr; dazu § 22). Es geht also um ein Verständnis, bei dem die Tora in ihrer überlieferten Form einer Konzentration und einer Transformation unterzogen wird, ohne aufgegeben zu werden. Heilsrelevant ist das Gesetz jedoch nicht mehr als solches, sondern allein dort, wo es in Einheit mit der eschatologischen Botschaft erfaßt und wo im Bereich des anbrechenden Heils der wahre Wille Gottes verwirklicht wird.

2.3 Jesu Haltung gegenüber der Tora hat die gesamte urchristliche Tradition entscheidend geprägt. Bei aller Unterschiedlichkeit der Konzeptionen, angefangen von einer bewußten Gesetzestreue bis hin zur Ablösung der Tora durch das Gebot Christi, geht es jeweils um die Relevanz des sich verwirklichenden Heils im Blick auf den im Alten Testament artikulierten und dort als heilsrelevant angesehenen Willen Gottes.

3. Die Zusammengehörigkeit des Gesetzes und der Heilsbotschaft

Die Verbindung der Heilsbotschaft mit dem Gesetz ist das Anliegen der judenchristlichen Gemeinschaft gewesen. Das gilt für die älteste nach-österliche Gemeinde Jerusalems, die ihre Zugehörigkeit zum Judentum nachdrücklich betonte. Diese Haltung ist aber in abgewandelter Form bis in das ausgehende 1. Jahrhundert zu beobachten. Im Blick auf die Anfangszeit läßt sich vieles nur indirekt erkennen; erst in späteren Schriften wie dem Matthäusevangelium, dem Jakobusbrief oder der Johannesoffenbarung sind unmittelbare judenchristliche Zeugnisse erhalten.

3.1 Frühe judenchristliche Tradition Palästinas

Bei aller Treue zum Gesetz als der Basis jüdischer Existenz hatte das Bekenntnis zu Jesu Person, seiner Botschaft, seinem Sterben und Auferstehen Konsequenzen für die Stellung zur Tora. Daß Jesu Verhalten gegenüber der Tora und seine diesbezüglichen Worte festgehalten wurden, verweist auf die grundsätzliche Anerkennung und Weiterführung dieser zu seiner Heilsbotschaft hinzugehörenden Elemente. Gleichwohl galt es, eine Verbindung zwischen der Heilsbotschaft und der Tora herzustellen.

3.1.1 Nach allem, was über die Jerusalemer Urgemeinde noch festzustellen ist, wurde das Evangelium als eine Ergänzung der Tora angesehen, die deren Relevanz nicht aufhob. Nur so ist die Haltung jener Judenchristen zu verstehen, die angesichts der beginnenden Heidenmission die Forderung erhoben, daß Beschneidung und Gesetzesobservanz für das Heil unerlässlich seien. So lautet die Forderung in Apg 15,5: „Man muß sie beschneiden und ihnen gebieten, das Gesetz des Mose zu halten“ (δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως). Bezeichnenderweise heißt es zuvor in 15,1b: „Wenn ihr euch nicht beschneiden laßt nach der Ordnung des Mose, könnt ihr nicht gerettet werden“ (ἐάν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι).

3.1.2 Dennoch hat es schon frühzeitig eine Auseinanderentwicklung gegeben, weswegen an dieser strengen Haltung nicht konsequent festgehalten wurde. Bereits Petrus stand der Aufnahme unbeschnittener Heiden in die judenchristliche Gemeinde freier gegenüber, wie aus der Tradition in Apg 10 hervorgeht. Vor allem hat sich bei den sogenannten „Hellenisten“ im Gefolge der Botschaft Jesu eine stärker gesetzeskritische Auffassung durchgesetzt (vgl. 4.1).

3.1.3 Da die aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten in Antiochien mit einer gesetzesfreien Heidenmission begonnen hatten, führte das zu Auseinandersetzungen mit der Jerusalemer Gemeinde. Während in Antiochien für die Heiden Freiheit vom Gesetz anerkannt wurde, war für die palästinischen Judenchristen die bleibende Verbindung der Tora mit der Heilsbotschaft maßgebend. Eine Klärung im Blick auf die Heidenchristen erfolgte beim Apostelkonvent. Im aramäisch sprechenden Judenchristentum Palästinas wurde an der engen Verbindung von Gesetz und Heilsbotschaft festgehalten; die Tora behielt für ehemalige Juden unabdingbare Gültigkeit neben dem Evangelium. Das Gesetz besaß somit weiterhin, wenn auch nicht ausschließlich, die Funktion des Heilswegs.

3.1.4 Auch nach dem Apostelkonvent gab es eine streng judenchristliche Auffassung. Das Gewicht verlagerte sich dabei offensichtlich immer stärker auf die Gesetzesobservanz. Repräsentant dafür war der Herrenbruder Jakobus. Während dieser in der Frage der Heidenmission immerhin eine vermittelnde Stellung eingenommen hatte, vertrat er im Blick auf Judenchristen eine Haltung, die an der unbedingten Gültigkeit des Gesetzes festhielt (Gal 2,9.12). Daneben gab es weiterhin judenchristliche Kreise, die auch im heidenchristlichen Bereich Gesetzesobservanz forderten, wie die Auseinandersetzungen des Paulus in einigen seiner Gemeinden, vor allem in Galatien, zeigen.

3.2 Das Gesetzesverständnis im Matthäusevangelium

Die Konzeption einer Zusammengehörigkeit von Tora und Heilsbotschaft bei gleichzeitiger Offenheit für die Heidenmission wurde auch im späteren hellenistischen Judenchristentum vertreten, wie insbesondere der Evangelist Matthäus zeigt.

3.2.1 Neben den Erzähltraditionen über Jesu Verhalten am Sabbat, bei der Reinheitsfrage, gegenüber Ausgestoßenen und im Tempelbereich hat der Verfasser des Evangeliums das Gesetzsthema programmatisch in Mt 5,17–7,12 erörtert. In der Bergpredigt als der Lebensordnung für Jesu Jünger werden die entscheidenden Linien für das matthäische Gesetzesverständnis sichtbar. Der Evangelist übernimmt in 5,21–48 Worte Jesu über das Gesetz in Gestalt von Antithesen (teilweise mit Ergänzungen); das führt er fort in 6,1–7,11 mit Aussagen über die Lebensführung der Jünger. Beides stellt er unter die Leitgedanken von 5,17–20, was in 7,12 mit der Goldenen Regel zusammengefaßt wird. Die Ausführungen der Bergpredigt stehen in enger Verbindung mit dem Doppelgebot der Liebe

in 22,34–40 sowie mit der Aussage über das „Wichtigste im Gesetz“ in 23,23b, worauf zurückzukommen ist.

3.2.1.1 Für den Eingangsabschnitt 5,17–20 ist entscheidend, daß der Evangelist in 5,17 den Erfüllungsgedanken, der aus dem Zusammenhang der Verheißungstradition stammt, auf das Gesetz anwendet. Es geht nicht nur darum, daß das Gesetz wie die Verheißungen über sich hinausweist, sondern daß die einzelnen Bestimmungen des Gesetzes durch Jesu Auslegung ihre Erfüllung finden. Daher heißt es: „Meint nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz und die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (μη νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι). Die Aussage darf keinesfalls einseitig auf das Gesetz bezogen werden, die Parallelisierung von Gesetz und Propheten ist von wesentlicher Bedeutung. Was Erfüllung der Propheten bedeutet, ist mit den mehrfach vom Evangelisten berücksichtigten sogenannten Reflexionszitate zum Ausdruck gebracht (vgl. Bd. I § 30); was Erfüllung des Gesetzes heißt, wird durch die folgenden Aussagen deutlich gemacht. Dazu gehört für den Judenchristen Matthäus nach 5,18 zunächst einmal die volle Anerkennung des vorgegebenen Textes der Tora, an dem nicht das Geringste geändert werden darf, weswegen in 5,19 andere Jünger, die dies nicht in gleicher Weise tun, kritisiert werden. Hinzu kommt in 5,20 der Hinweis auf die Realisierung des Gebotenen: „Denn ich sage euch: Wenn eure Gerechtigkeit die der Schriftgelehrten und Pharisäer nicht bei weitem übertrifft, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, vgl. dazu 6,33). Damit sind die Weichen gestellt für die beispielhafte Interpretation von Geboten der Tora in 5,21–48.

3.2.1.2 Die herangezogenen Einzelgebote werden in diesem Abschnitt konsequent im Licht der Heils Offenbarung verstanden. Jesus selbst ist es, der die Tora durch seine Auslegung zur Erfüllung bringt, daher sind alle Gebote im Sinn der Gebotsauslegung Jesu zu erfassen und handelnd zu verwirklichen. Das alttestamentliche Gesetz und dessen eschatologische Deutung durch Jesus stellen für den Evangelisten eine Einheit dar und sind in diesem Sinne Richtschnur für die Jüngerexistenz. Es geht um eine volle Integration der Tora in die Heilsbotschaft, und es geht zugleich um deren neues Verständnis, wie das analog für die prophetischen Verheißungen gilt.

3.2.1.3 Matthäus schließt den Mittelteil der Bergpredigt ab mit der positiv formulierten Goldenen Regel in 7,12: „Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun“ (πάντα οὖν ὅσα

ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς). Bezeichnenderweise wird die Goldene Regel abgeschlossen mit der Aussage: „Dies ist das Gesetz und die Propheten“ (οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται). Damit wird der Inhalt des erfüllten Gesetzes und der Propheten auf die einfache und zugleich anspruchsvolle Formel einer allgemeingültigen Regel gebracht. Entsprechend wird in Mt 22,40 im Anschluß an das Doppelgebot der Liebe gesagt: „In diesen beiden Geboten hängt (wie in einer Türangel) das ganze Gesetz und die Propheten“ (ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται). Die Antithesen in 5,21–48 und das Liebesgebot in 22,34–40 interpretieren sich gegenseitig. Dazu kommt nach 23,23b die Konzentration auf das „Wichtigste des Gesetzes“ (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου), nämlich „Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue“ (κρίσις, ἔλεος, πίστις). Dies sind bei fortdauernder Geltung der ganzen Tora die wichtigsten Aspekte des matthäischen Gesetzesverständnisses.

3.2.2 Matthäus hält an der Gleichrangigkeit von Gesetz und Propheten fest. Forderungen und Verheißungen des Alten Testaments gehen in Erfüllung und besitzen in ihrer neuen Gestalt bleibende Bedeutung. Ist Jesus als Messias der Erfüller der Prophetie, so seine Interpretation des Gesetzes die Erfüllung der Tora.

3.2.2.1 Die nicht unerhebliche Kritik an Bestimmungen der Tora ist Ausdruck seiner vollmächtigen Gesetzesinterpretation. Gebote sollen damit nicht ersetzt werden, vielmehr wird die Erfüllung in dem Sinn verstanden, daß die Anweisungen in ihrer wahren, eschatologisch aufgedeckten Bedeutung erkannt werden. Insofern gelten sie fortan nicht mehr im formalen Sinn, sondern in ihrer über den Wortlaut hinausweisenden Intention. Daher können sie radikalisiert werden, können aber auch beiseitegelassen werden, wenn sie angesichts der Heilswirklichkeit nicht mehr erforderlich sind. Jedenfalls geht es nicht um eine Reduktion, sondern um ein Verständnis der ganzen Tora von ihrem durch Jesus sichtbar gemachten Zentrum her.

3.2.2.2 Die Verschmelzung der Tora mit der Heilsbotschaft bedeutet für Matthäus, daß die einzelnen Gebote eine andere Zuordnung und Gewichtung erhalten. Sie werden in ein neues Beziehungs- und Rangverhältnis gebracht. Das Liebesgebot, das in letzter Konsequenz als Feindesliebe verstanden wird (5,43f), ist der Maßstab, nach dem die Relevanz aller Einzelgebote zu beurteilen ist. Dementsprechend gelten auch beim Gericht andere Maßstäbe, wie in der Bildrede Mt 25,31–46 dargelegt wird.

3.3 Jakobusbrief und Johannesoffenbarung

Neben dem Matthäusevangelium begegnet im Jakobusbrief und in der Johannesoffenbarung die judenchristliche Auffassung einer Verbindung von Tora und Heilsbotschaft.

3.3.1 Der Jakobusbrief steht ebenfalls in der Tradition des hellenistischen Judenchristentums. Vom Gesetz wird hier in doppelter Perspektive gesprochen: Einmal im Blick auf das „königliche Gesetz der Freiheit“, das Liebesgebot, sodann im Blick auf das Urteil im Endgericht. Übergeordnet ist beidem die bekenntnisartige Aussage in 4,12: „Einer ist Gesetzgeber und Richter, der retten und vernichten kann“ (εἷς ἐστιν νομοθέτης καὶ κριτῆς ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι).

3.3.1.1 Die Herkunft des Gesetzes von Gott steht außer Frage. Wenn in Jak 1,25 vom „vollkommenen Gesetz der Freiheit“ (νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας, vgl. 2,12), und in 2,8a vom „königlichen Gesetz“ (νόμος βασιλικός) gesprochen ist, dann handelt es sich im Sinn der Botschaft Jesu um eine Konzentration auf das in 2,8b ausdrücklich zitierte Liebesgebot. Als „königliches Gesetz“ ist es Ausdruck der Zugehörigkeit zur „Königsherrschaft“ Gottes (βασιλεία), die nach 2,5 denen als Erbe „verheißen ist, die ihn lieben“ (ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν). Damit sind aber andere Gebote, vor allem die des Dekalogs, keineswegs verdrängt, wie aus 2,9–11 hervorgeht. Während das Liebesgebot Anweisung für das Handeln ist, decken andere Gebote vor allem Fehlverhalten und Sünde auf.

3.3.1.2 Das Gesetz hat als Maßstab für alles menschliche Handeln eine wesentliche Funktion beim jüngsten Gericht. Deshalb ist nach 4,11 nicht über das Gesetz zu „urteilen“ (κρίνειν), sondern es ist zu „tun“ (ποιεῖν). Diejenigen, die es im Sinne Jesu verwirklichen, werden dann auch, wie 2,12 hervorhebt, „nach dem Gesetz der Freiheit gerichtet werden“ (διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι). Bei dem recht verstandenen Gesetz geht es nach dem unmittelbar anschließenden Vers entscheidend um das „Erbarmen“: Das Gericht wird daher „unbarmherzig sein gegenüber denen, die kein Erbarmen erwiesen haben“ (ἢ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος, 2,13a); zugleich wird für die Glaubenden mit einem jüdischen Satz (vgl. Tob 4,10) zuversichtlich zum Ausdruck gebracht, daß „das (göttliche) Erbarmen über das Gericht triumphiert“ (κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως, 2,13b).

3.3.1.3 Das alles bedeutet für den Jakobusbrief, daß das Gesetz in die Heilsbotschaft integriert ist bei gleichzeitiger Konzentration auf das Liebesgebot. Wie es in diesem Brief insbesondere um das Tun geht, so gehört das recht verstandene Gesetz unabdingbar zur Heilsbotschaft hinzu. Heilsrelevant ist es aber nur bei der Teilhabe an der Gottesherrschaft (2,5).

3.3.2 In den Zusammenhang hellenistisch-judenchristlicher Tradition gehört auch die Johannesoffenbarung. In 12,17 und 14,12 ist von den standhaft Glaubenden die Rede, „die die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu bewahren“ (τῶν τηρούντων τὰς ἐντολάς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ). Entsprechend heißt es von den Märtyrern in 6,9b, daß sie getötet wurden „um des Wortes Gottes und des Zeugnisses willen, das sie festgehalten haben“ (διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον). Auch wenn nicht ausdrücklich vom „Gesetz“ gesprochen wird, so ist doch die Beachtung der „Gebote Gottes“ in Verbindung mit dem „Zeugnis“ der Glaubenden vorausgesetzt. Das gilt entsprechend für das Nebeneinander von „Wort Gottes“ und „Zeugnis“, an dem die Blutzeugen festgehalten haben; das Wort Gottes wird hier als der im Alten Testament offenbarte Wille Gottes und seine Weisung verstanden (so auch in 1,9; 6,9; 20,4).

4. Die Heilsverkündigung in Spannung zum Gesetz

Hat sich abgesehen von der palästinischen Urgemeinde die Auffassung einer Zusammengehörigkeit von Gesetz und Heilsbotschaft im hellenistisch-judenchristlichen Bereich bei Matthäus, im Jakobusbrief und der Johannesoffenbarung durchgehalten, so gab es frühzeitig eine andere Tendenz, bei der die Heilsrelevanz des Gesetzes bestritten worden ist. Das ging von den „Hellenisten“ aus und hat vor allem bei Paulus eine volle Ausprägung gefunden. Zwar behält das Gesetz als Verheißung und Willensäußerung Gottes Bedeutung, kann aber keinesfalls mehr Bestandteil des Heilswegs sein.

4.1 Die Gesetzesauffassung der Hellenisten

4.1.1 In der Gemeinschaft der Jerusalemer „Hellenisten“ war von Anfang an eine die Grenzen des Judentums überschreitende Stoßkraft der Heilsbotschaft stärker zum Tragen gekommen als bei der in das palästinische Judentum eingebundenen aramäisch sprechenden Gemeinde. So spielte auch die gesetzeskritische und kultkritische Haltung Jesu bei den aus der Diaspora stammenden Judenchristen Jerusalems eine wesentlich größere Rolle. Nicht zufällig entstanden zwischen den „Hellenisten“ und den jüdischen Autoritäten die ersten nachösterlichen Konflikte, wie die Stephanusüberlieferung in Apg 7,54–60 erkennen läßt. Der Vorwurf gegen Stephanus, daß er unter Berufung auf Jesus gegen Gesetz und Tempel

Stellung bezogen habe (6,13f), war sicher nicht unberechtigt. So wurde Stephanus der erste christliche Märtyrer. Das führte dann auch dazu, daß die Hellenisten aus Jerusalem vertrieben worden sind (8,1).

4.1.2 Die aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten haben sich nach Phönizien, Syrien und Zypern zerstreut und haben in Antiochien am Orontes ein neues christliches Zentrum geschaffen (Apg 11,19). War schon die Grundhaltung gegenüber dem Gesetz kritischer als in der aramäisch sprechenden Urgemeinde, so implizierte die in Antiochien begonnene Verkündigung des Evangeliums unter Heiden (11,20f) erst recht eine veränderte Haltung gegenüber dem alttestamentlichen Gesetz, ganz gleich, wie weit das in seinen Konsequenzen schon durchdacht war. Den Heiden wurde Zugang zur christlichen Gemeinde gewährt, ohne sie zu beschneiden und auf das jüdische Gesetz zu verpflichten. Allein das führte dazu, daß das Gesetz keine heilsrelevante Funktion mehr besaß, daß vielmehr nach antiochenischer Auffassung Gesetz und Heilsverkündigung in Spannung zueinander standen.

4.1.2.1 Barnabas hat als Leiter der antiochenischen Gemeinde Paulus in dieses hellenistisch-judenchristliche Missionszentrum geholt (Apg 11,25f). Zweifellos war Paulus seinerseits bereits als Heidenmissionar bekannt gewesen. Er ist aber in seiner Theologie und seiner missionarischen Praxis zugleich ein Repräsentant der Gemeinde von Antiochien geworden. Veranlaßt durch den Streit über die Heidenmission hat er entscheidend zur Klärung des Gesetzesproblems beigetragen. Da von Jerusalem Seite aus die Einhaltung der Gesetzesbestimmungen und die Beschneidung der Heidenchristen gefordert wurde, kam es zu Auseinandersetzungen, die schließlich zum Apostelkonvent führten. Über die Zusammenkunft in Jerusalem sind wir vor allem durch Paulus in Gal 2,1–10 informiert; Apg 15 hat, abgesehen von dem Eingang in V.1–5, ein späteres Bild dieser Begegnung überliefert und ist für die lukanische Theologie kennzeichnend.

4.1.2.2 Die antiochenische Gemeinde entsandte eine Delegation unter Leitung von Barnabas und Paulus nach Jerusalem. Trotz aller Bemühungen streng nomistisch eingestellter Judenchristen fanden sie Verständnis bei dem Herrenbruder Jakobus, bei Petrus und bei Johannes, den drei Repräsentanten der Jerusalemer Gemeinde (Gal 2,6–9a). Das führte zu dem durch Handschlag bestätigten Beschluß, daß „wir zu den Heiden, sie aber zur Beschneidung“ gehen (ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν, 2,9b). Damit war die gesetzesfreie Heidenmission anerkannt. Das Gesetz galt weiterhin in Verbindung mit der Heilsbotschaft für die ehemaligen Juden, die Heiden waren dagegen nicht an das Gesetz gebunden, sie wurden unmittelbar mit dem Heil konfrontiert.

4.1.2.3 Irgendeine am Gesetz orientierte Auflage war mit der Beschlußfassung in Jerusalem nicht verbunden. Die Zusage der Unterstützung der Jerusalemer Gemeinde im Sinn einer Dankesgabe seitens der heidenchristlichen Gemeinden hatte damit nichts zu tun (Gal 2,10; vgl. Röm 15,26f). Das Aposteldekret, das in Apg 15,1–35 mit dem Apostelkonvent verbunden ist, wurde erst später, vermutlich im Anschluß an den Streit des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal 2,11–14), als Minimalforderung für eine Tischgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen vereinbart (Apg 15,20.29; 21,25).

4.1.3 Von der Gesetzesauffassung der Hellenisten ist auch das Markus-evangelium geprägt. Es fehlen dort zwar programmatische Äußerungen, es fehlt auch der Begriff νόμος, aber die Grundhaltung tritt deutlich hervor. Innerhalb der übernommenen Jesustradition spielen die gesetzeskritischen Aussagen und Handlungen eine wichtige Rolle. Das gilt schon für die Erzählungen und Streitgespräche in Mk 1,45–3,6. Die Auseinandersetzungen verschärfen sich bei der Reinheitsfrage in 7,1–23 und der Ehescheidung in 10,1–12. Dem steht positiv der Hinweis auf das „Gebot Gottes“ (ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ) in 7,8f gegenüber, das durch menschliche Überlieferungen verdeckt worden ist, oder die Erwähnung von Dekaloggeboten im Gespräch mit dem Reichen in 10,19. Entscheidend ist dann das Doppelgebot der Liebe in 12,28–34, das expressis verbis den kultischen Opfern entgegengestellt wird (vgl. 11,15–17; 13,2). Gesetzeskritik und Kultkritik gehören auch hier zusammen, ohne daß das Gesetz als solches in Frage gestellt wird.

4.2 Das Gesetzesverständnis des Paulus

Paulus setzt in seiner Gesetzesauffassung Entscheidungen voraus, die bereits in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde von Antiochien gefallen waren. Die Grundkonzeption seiner Gesetzes- und Heilsauffassung hat Paulus bereits beim Apostelkonvent vertreten. Er hat dort die gesetzesfreie Verkündigung des Evangeliums unter Heiden verteidigt, weil das Gesetz als Heilsweg keine Rolle mehr spielen kann. Das hat für ihn, wie er in seinen Briefen ausführt, nicht nur eine missionspraktische, sondern eine grundsätzliche Bedeutung gehabt.

4.2.1 Das Ende des Gesetzes im Blick auf das Heil

4.2.1.1 Daß das Gesetz im Gegensatz zur Heilsverkündigung steht, faßt Paulus in der These Röm 10,4 zusammen: „Christus ist das Ende des

Gesetzes“ (τέλος γὰρ νόμου Χριστός). Durch den Argumentationszusammenhang von V.1–4 ist die Bedeutung von τέλος im Sinn von „Ende“ unbestreitbar. Insofern gilt im Zusammenhang der Heilszueignung und Rechtfertigung, daß diese „ohne Gesetz“ bzw. „ohne Werke des Gesetzes“ erfolgen (χωρίς νόμου, χωρίς έργων νόμου, vgl. § 13). Was immer das Gesetz sonst bedeutet, es hat mit der Heilsbegründung nichts zu tun.

4.2.1.2 Kennzeichnend für die Haltung des Paulus ist, daß er bei seiner mit Barnabas unternommenen Reise nach Jerusalem den unbeschnittenen Heidenchristen Titus mitnahm (Gal 2,1). Erwartungsgemäß kam es seitens strenger Judenchristen zu dem Versuch, Titus zur Beschneidung zu zwingen, was Paulus mit Entschiedenheit zurückgewiesen hat; er ließ nicht zu, daß die „Wahrheit des Evangeliums“ (ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου), die allen Menschen einen unmittelbaren Zugang zum Heil erschließt, angetastet und die darin begründete „Freiheit“ (ἐλευθερία) eingeschränkt wird (2,3–5). Das gelang dem Apostel, weil die Forderungen der judaisierenden „Falschbrüder“ (ψευδάδελφοί) von den „Angesehenen“ und „Säulen“ (οἱ δοκοῦντες, οἱ στῦλοι) nicht anerkannt wurden. Das Gesetz hat keinerlei heilsbegründende Bedeutung mehr, deswegen darf es Heiden auch nicht auferlegt werden. Heil gibt es nur durch das Evangelium und den Glauben (vgl. §§ 14+15).

4.2.1.3 Trotz dieses für alle Glaubenden geltenden Grundsatzes behält das Gesetz Bedeutung für ehemalige Juden. Jeder Mensch soll ja nach 1 Kor 7,17–24 in dem Stand bleiben, in dem er berufen worden ist. Das besagt für Juden, daß sie „unter dem Gesetz“ (ὑπὸ νόμον, 1 Kor 9,20) stehen und von der Gesetzesfrömmigkeit herkommen, wenn sie die Heilsbotschaft hören und annehmen. Mit dieser Herkunft ist ja eine besondere Vorgeschichte und Verheißungstradition verbunden, was die Juden nach Röm 1,16 und 3,1 gegenüber den Heiden auszeichnet. Umgekehrt sind die Heiden „Gesetzlose“ (ἄνομοι, 1 Kor 9,21), sofern sie die Tora nicht kennen. Sie werden unmittelbar mit der Heilsbotschaft und dem Wirken des Heiligen Geistes konfrontiert, weswegen Paulus die Galater in Gal 3,2 fragen kann: „Habt ihr den Geist aus Werken des Gesetzes empfangen oder aus der Botschaft des Glaubens?“ (ἐξ έργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;).

4.2.2 Die Verheißungsfunktion des Gesetzes

Besitzt das Gesetz im Unterschied zur alttestamentlichen Tradition keine heilstiftende Kraft mehr, so behält es doch für alle Christen Verheißungsfunktion.

4.2.2.1 Paulus weist in Röm 3,21 ausdrücklich darauf hin, daß die offenbar gewordene Gerechtigkeit Gottes im voraus „von dem Gesetz und den Propheten bezeugt worden ist“ (μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν). So sehr er in anderer Hinsicht Gesetz und Prophetie unterscheidet, im Blick auf die Verheißung sind beide gleichgestellt.

4.2.2.2 Was die Vorausbezeugung des Heils durch das Gesetz besagt, wird an der Interpretation des Textes aus Dtn 30,12–14 in Röm 10,5–8 deutlich: Die mit dem Gesetz verbundene Verheißung wahren Lebens wird mit dem Christusereignis verbunden; sie wird nicht durch das Gesetz, das nur vorausweist, erfüllt, sondern durch und in Christus. Der Sinn der Tora ist in neuer Weise erschlossen und kann deshalb auch neu expliziert werden. Die ganze Schrift wird konsequent vom Christusereignis her gelesen, verstanden und gedeutet (vgl. dazu § 5).

4.2.3 Gesetz und Sünde

Neben der Verheißungsfunktion hat das Gesetz eine bleibende Aufgabe in Bezug auf die Menschen als Sünder. In zwei Argumentationsgängen hat Paulus dies im Galater- und im Römerbrief entfaltet.

4.2.3.1 Im Galaterbrief geht es um das Problem eines nachträglich zu erbringenden Gesetzesgehorsams, der von Paulusgegnern gefordert wurde. Dieser Forderung nachzugeben, würde bedeuten, sich unter den „Fluch des Gesetzes“ (κατάρρα τοῦ νόμου) zu stellen, von dem Christus uns doch freigekauft hat, indem er selbst als am Kreuz Hängender den Fluch auf sich nahm (Gal 3,10–14). Gegenüber der an Abraham ergangenen Heilsverheißung (3,6–9) erweist sich das 430 Jahre später erlassene Gesetz ohnehin als sekundär, kann daher die Verheißung nicht aufheben (3,15–17). „Erbschaft“ als Teilhabe an dem Abraham von Gott selbst zugesagten Heil gibt es jedenfalls nur aufgrund der sich erfüllenden Verheißung (3,18). Welche Funktion hat dann aber das Gesetz? (τί οὖν ὁ νόμος; 3,19a).

4.2.3.1.1 Das „durch Engel und durch die Hand eines Mittlers verordnete“ (διαταγείς δι’ ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου) Gesetz ist „um der Sünde willen hinzugefügt worden (τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, 3,19b). Es ist jedenfalls nicht gegeben, um „lebendig machen zu können“ (δυναμένως ζωοποιῆσαι, 3,21). Dies gilt allein für die verwirklichte Verheißung, die „aus Glauben an Jesus Christus den Glaubenden gegeben ist“ (ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν, 3,22b). Demgegenüber hat die Schrift, speziell die Tora, alles „unter die Sünde zusammengeschlossen“ (συνέκλεισεν... ὑπὸ ἁμαρτίαν, 3,22a). Das

wird mit dem Bild erläutert, daß wir „vor dem Kommen des Glaubens“ (πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν) unter dem Gesetz „miteinander gefangengehalten und eingeschlossen waren“ (ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι, 3,23), was fortgesetzt wird mit dem Motiv des „Zuchtmeisters“ (παιδαγωγός), der uns als Sünder gebändigt hat „bis Christus“ bzw. „auf Christus hin“ (εἰς Χριστόν, 3,24f). Nochmals mit einem anderen Bild wird von „Vormündern“ und „Verwaltern“ (ἐπίτροποι, οἰκονόμοι) gesprochen, denen wir unterstellt waren „bis zu der vom Vater festgesetzten Zeit“ (ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς, 4,1f). Das Ergebnis ist eindeutig: Das Gesetz gehört einer Zwischenperiode zwischen der Verheißung und deren Erfüllung an, und es hat, da es seinerseits kein Heil vermitteln kann, die Funktion, die Sünde einzuschränken bis zum Anbruch des im Kreuzestod Jesu Christi verwirklichten Heils.

4.2.3.1.2 In 4,21–31 kommt Paulus nochmals auf das Gesetz zurück. Er verweist auf die beiden Söhne Abrahams, wovon der eine von einer Sklavin, der andere „aufgrund von Verheißung“ (δι’ ἐπαγγελίας) von einer Freien geboren wurde. Das entspricht zwei Bundesschlüssen (διαθήκαι) bzw. dem „jetzigen“ und dem „oberen Jerusalem“ (ἡ νῦν/ἄνω Ἱερουσαλήμ). Nur der Sohn der Freien sollte Erbe werden, und so gilt: „Wir sind nicht Kinder der Sklavin, sondern der Freien“ (οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρως, 3,31). Eine Existenz unter dem Gesetz bedeutet Unfreiheit, unter der verwirklichten Verheißung aber Freiheit.

4.2.3.1.3 Unüberhörbar ist die für Heidenchristen bestimmte Warnung vor der Beschneidung; denn sonst „wird Christus euch nichts nützen“ (Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει, 5,2, vgl. 5,3f). Die Judenchristen, die dazu drängen, tun es, um nicht „wegen des Kreuzes Christi verfolgt zu werden“ (6,12); der Verpflichtung, dann auch das ganze Gesetz zu tun, kommen sie aber selbst nicht nach (6,13; vgl. 3,10; 5,3). Demgegenüber gilt für den Apostel und seine Botschaft: „Ich bin doch durch das Gesetz dem Gesetz abgestorben, damit ich Gott lebe; mit Christus bin ich gekreuzigt worden“ (ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω Χριστῷ συνεσταύρωμαι, 2,19). Das Mitgekreuzigtsein, das sich bei der Taufe vollzieht, bedeutet, daß wir dem Fluch des Gesetzes über die Sünde entho-ben sind und Heil allein durch den Gekreuzigten empfangen. Unter dieser Voraussetzung gilt, daß weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit zählen, sondern allein die „neue Schöpfung“ (καινὴ κτίσις, 6,15).

4.2.3.2 Im Römerbrief holt Paulus bei den Erörterungen über das Gesetz noch sehr viel weiter aus. Das hängt vor allem damit zusammen, daß er nicht eine nachträglich von gläubig gewordenen Heiden geforderte Verpflichtung auf das Gesetz abwehren muß, sondern sich ganz grundsätzlich über das Verständnis des Gesetzes äußert. Auch hier gilt, wie der

bereits erwähnte Text Röm 10,4 unmißverständlich sagt, daß das alttestamentliche Gesetz keinerlei Heilsfunktion hat. Daß es um der Sünde willen verfügt worden ist, wird nun in doppelter Hinsicht präzisiert: Einerseits dient das Gesetz zur „Erkenntnis der Sünde“ (3,20b), andererseits soll der Mensch durch das Gesetz in die Situation hineingeführt werden, in der er nur noch nach Rettung schreien kann (7,24).

4.2.3.2.1 Für Paulus sind nach Röm 1,18–3,20 alle Menschen der Sünde verfallen und unterstehen dem Gericht Gottes. Maßstab für das Gericht ist Gottes offenbar gemachter Wille. Dieser ist für die Israeliten im „Gesetz“, der Tora, vorgegeben, deshalb werden sie auch „durch das Gesetz gerichtet werden“ (διὰ νόμου κριθήσονται, 2,12); da aber das Tun des Gesetzes ausschlaggebend ist (2,13; vgl. 2,17–29), betrifft das Gericht auch die Heiden. Diese besitzen zwar nicht das Gesetz in Gestalt der Tora, aber sie haben „das Werk des Gesetzes in ihr Herz geschrieben“ (τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, 2,15a). Das besagt: sie kennen partiell Gottes Willen, sofern sie einerseits in ihrem „Gewissen“ (συνείδησις) das eigene Tun überprüfen können (im Gewissen „klagen sich ihre Gedanken gegenseitig an und verteidigen sich“, 2,15b) und daß sie andererseits „von Natur aus“ (φύσει) durchaus etwas tun können, „was dem Gesetz entspricht“ (τὰ τοῦ νόμου, 2,14). Beachtenswert ist, daß es auch hier um eine *lex scripta*, nicht um ein „ungeschriebenes Gesetz“ (ἄγραφος νόμος) geht, wenngleich es faktisch mit diesem zusammenfällt; es handelt sich um einen dem Mosegesetz analogen Sachverhalt. Insofern sind alle Menschen, Heiden wie Juden, nicht nur Sünder (πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, 3,9), sondern auch vor Gott „schuldig“ (ὑπόδικος) angesichts ihrer grundlegenden Kenntnis des Willens Gottes (3,19). „Denn durch das Gesetz kommt es zur Erkenntnis der Sünde“ (διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, 3,20b).

4.2.3.2.2 Werden in Röm 3,21–31 Gesetz und Heil konfrontiert und in 4,13f Verheißung und Gesetz gegenübergestellt (vgl. Gal 3,6–9.15–18), so wird in 4,15 ein weiteres Thema vorbereitet, wenn es dort heißt: „Denn das Gesetz bewirkt (Zorn- bzw. Straf-)Gericht; wo aber kein Gesetz ist, gibt es auch keine Übertretung“ (ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται· οὐδὲ οὐκ ἔστιν νόμος οὐδὲ παράβασις). Das gilt nach 5,12f für die Frühgeschichte der Menschheit, in der es durchaus Sünde gab, diese aber ohne Vorhandensein des proklamierten Gesetzes „nicht angerechnet“ wurde (οὐκ ἔλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου). Das ist jedoch nur die Kehrseite der Tatsache, daß nach 5,20a „das Gesetz zwischeneingekommen ist“ (ὁ δὲ νόμος παρεισηλθεν, vgl. Gal 3,19), und zwar, „damit es die Sünde übergroß mache“ (ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα). Was das heißt, wird in dem Text 7,7–13.14–24 näher ausgeführt.

4.2.3.2.3 Nicht zufällig stellt Paulus dort eingangs die Frage: „Ist das Gesetz etwa Sünde?“ (ὁ νόμος ἁμαρτία; 7,7a). Das wird entschieden verneint, und es wird zunächst wieder auf die Erkenntnis der Sünde durch das Gesetz hingewiesen. Dabei wird auf die menschliche „Begierde“ (ἐπιθυμία) aufmerksam gemacht, wofür das verkürzte und auf diese Weise verallgemeinerte Dekaloggebot Ex 20,17; Dtn 5,21 zitiert wird: „Du sollst nicht begehren“ (οὐκ ἐπιθυμήσεις). Die „Begierde“ wird geradezu als Grundphänomen der Sünde angesehen, Begierde im Sinn des Verlangens, des Aufbegehrens und Selbstseinwollen (vgl. § 11). Entscheidend ist, daß die Sünde es ist, die „durch dieses Gebot die Gelegenheit ergriff und in mir alle Arten von Begierde weckte“ (ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς ταύτης κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν, 7,8a). Im Ich-Stil wird das Aufleben und Bewußtwerden der Sünde aufgrund dieses Gebots im menschlichen Leben dargestellt (7,8b.9), was zur Folge hatte, daß „das Gebot, das zum Leben führen sollte, in den Tod führte“ (ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, αὕτη εἰς θάνατον, 7,10). Die Sünde als das eigentlich handelnde Subjekt verführte also durch dieses Gebot den Menschen und tötete ihn (7,11). So sehr nun aber das Gebot durch die Sünde okkupiert wurde, gleichwohl gilt: „Das Gesetz ist heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut“ (7,12). Das Gesetz ist und bleibt Ausdruck des Willens und der Rechtsforderung Gottes; obwohl es Leben stiften sollte (7,10), nimmt es im Zusammenhang mit der Sünde eine negative Funktion wahr. Das Fazit kann daher nur lauten: „Die Sünde, damit sie als Sünde erscheine, bewirkte in mir durch das Gute den Tod, damit durch das Gebot die Sündhaftigkeit der Sünde im Übermaß offenbar werde“ (ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς, 7,13b).

4.2.3.2.4 In Röm 7,14–24 wird dieser Gedanke fortgeführt. „Das Gesetz ist geistlich“ (ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν), also geistgewirkt und göttlichen Ursprungs; dem steht der Mensch gegenüber, der „fleischlich“ (σάρκινος) und als solcher „verkauft unter die Sünde ist“ (πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, 7,14). Das bedeutet, daß ich zwar zustimmen kann, daß das Gesetz gut ist, aber wegen der in mir wohnenden Sünde (ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία) habe ich keinerlei Möglichkeit, es zu erfüllen (7,16f); vielmehr bin ich gefangen in dem Zwiespalt, daß ich das Gute tun will und das Schlechte vollbringe (7,15.18–21). Das geschieht, weil ein „anderes Gesetz“ (ἕτερος νόμος) in meinen Gliedern gegen das Gottesgesetz streitet und weil ich gefangengehalten werde „in dem Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist“ (ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου, 7,23). Paulus wagt es hier also, dem göttlichen Gesetz geradezu ein „Gesetz der Sünde“ (νόμος τῆς ἁμαρτίας) gegenüberzustellen, ein von der

Sünde okkupiertes Gesetz, dem der Mensch außerhalb von Christus unterworfen ist. Gleichwohl hält er daran fest, daß der Mensch als Geschöpf um Gottes Willen und Gesetz weiß. Er spricht nicht nur von einem Gesetz, das ich mit meiner Vernunft erkennen kann (ὁ νόμος τοῦ νοός μου, 7,23) und das ich als gut befinde (7,16), sondern geradezu von dem Gesetz Gottes, dem ich „gemäß meinem inneren Menschen zustimme“ (συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, 7,22). Dabei wird der in 2 Kor 4,16 und Eph 3,16 für den Glaubenden angewandte Begriff „innerer Mensch“ hier auf den sich nach Heil sehrenden Menschen bezogen, der schließlich nur noch schreien kann: „Ich elender Mensch, wer errettet mich aus diesem dem Tod verfallenen Leib?“ (ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; 7,24).

4.2.3.2.5 Die These Röm 5,20a, daß das Gesetz dazu bestimmt sei, die Sünde übergroß zu machen, wird in 5,20b weitergeführt mit der Aussage: „Wo aber die Sünde übergroß geworden ist, hat sich die Gnade als noch viel mächtiger erwiesen“ (οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις). Das wird in 6,12–14 aufgenommen mit der Mahnung, nicht mehr die Sünde im eigenen Leib herrschen zu lassen, da wir doch „nicht unter der Sünde, sondern der Gnade sind“ (οὐ ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν). Entsprechend heißt es in 7,4, daß die Glaubenden dem Gesetz gestorben sind (vgl. Gal 2,19) durch den (Todes-)Leib Christi, um dem Auferstandenen anzugehören, so daß wir jetzt „dienen in der Neuheit des Geistes und nicht im Altsein des Buchstabens“ (ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος, 7,6b). Der „Buchstabe“, nämlich der Buchstabe des Gesetzes, hat uns in unserem Sündersein behaftet und uns die Ausweglosigkeit und Verlorenheit bewußt gemacht. Davon sind wir nun befreit und dienen „in der Neuheit des Geistes“.

4.2.3.3 Vergleicht man die Aussagen im Römer- und im Galaterbrief, so ist eindeutig, daß das Gesetz die Sünde nicht überwinden, wohl aber in ihrer Sündhaftigkeit aufdecken kann. Insofern kann das Gesetz dem Menschen nur seine heillose und ausweglose Situation vor Augen führen. Nach Gal 3,21b ist das Gesetz nicht gegeben, um lebendig zu machen; nach Röm 7,10 hat es immerhin indirekt diese Funktion, die allerdings durch die Sünde verunmöglicht ist. Während nach Gal 3,23–25 das Gesetz „Zuchtmeister“ bis zum Kommen Christi und des Glaubens ist, also eine Zwischenzeit überbrückt, hat es nach Röm 5,20b und 7,7–24 die Funktion, dem Menschen seine Verlorenheit bewußt zu machen. Es schafft nicht nur Erkenntnis der Sünde, sondern darüber hinaus Erkenntnis der Heilsbedürftigkeit des Menschen. Es geht beim Gesetz um die Konfrontation mit dem das Sündersein des Menschen aufdeckenden Willen Gottes, was ihn an seine eigenen Grenzen führt. So sehr Röm 7,7–24 die vorchrist-

liche Existenz des Menschen umschreibt, geht es um eine unablässige Erinnerung an die Situation, aus der wir herkommen. Sich dessen stets bewußt zu bleiben, ist die fortdauernde Bedeutung des Gesetzes auch für die Glaubenden. Daher ist für Paulus das Verständnis des Menschseins in der Spannung zwischen Gesetz und Heil von höchster theologischer Relevanz.

4.3 Die Erfüllung des Gesetzes durch die Glaubenden

Die paulinische Gesetzesauffassung bliebe unvollständig, wenn neben dem Gegensatz zur Heilsbotschaft nur die Verheißungsdimension und die Funktion zur Erkenntnis der Sünde berücksichtigt würden. Das Gesetz gewinnt in neuer Weise Bedeutung für die Geretteten. Darauf ist in § 22 ausführlich zurückzukommen.

4.3.1 Nicht zufällig sagt Paulus in Röm 3,31: „Heben wir das Gesetz auf durch den Glauben? Keineswegs, sondern wir richten das Gesetz auf“ (νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστανόμεν). Die dem Sünder unmöglich gewordene Verwirklichung der „Rechtsforderung des Gesetzes“ (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου) wird nach Röm 8,3f dort geschehen, wo Sünde überwunden ist und Heil erfahren wird. So kommt dann die ursprüngliche Funktion des Gesetzes, dem Leben zu dienen (Röm 7,10), zum Tragen. Deshalb wird nach dem Dankeswort 7,25a und den Rettungsaussagen 8,1–4 in 8,5–11 ausgeführt, was es heißt, in der „Neuheit des Geistes“ den Willen Gottes zu verwirklichen und „nach dem Geist“ (κατὰ πνεῦμα) zu leben.

4.3.2 In Zusammenhang damit stehen in der Paränese Röm 13,1–14,23 die zentralen Aussagen 13,8–10 über das Liebesgebot (vgl. Gal 5,14 im Rahmen von 5,13–6,10). Alle Einzelgebote des Dekalogs und damit der Tora sind „zusammengefaßt“ (ἀνακεφαλαιοῦται) in dem einen Wort: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“; denn „die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung“ (πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη).

5. Das Gesetz als Wegbereitung für das Heil

Aus der gesetzeskritischen Haltung Jesu konnten noch andere Konsequenzen als in der antiochenischen Gemeinde und bei Paulus gezogen werden. Das zeigen zunächst das lukanische Doppelwerk und der Hebräerbrief, bei denen das Gesetz als Voraussetzung und Wegbereitung für die Heilsoffenbarung eine Rolle spielt, weswegen es eine eingeschränkte Bedeutung im Zusammenhang mit der Heilverkündigung hat.

5.1 Das lukanische Doppelwerk

Lukas vertritt in seinem Doppelwerk eine Auffassung, die offensichtlich für die heidenchristliche Tradition, wie sie sich in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts durchgesetzt hat, kennzeichnend ist.

5.1.1 Lukas schildert in seinem Evangelium wie in der Apostelgeschichte ausführlich das Verhältnis von Juden, Judenchristen und Heidenchristen zum Gesetz.

5.1.1.1 Für Lukas ist es selbstverständlich, daß fromme Juden an das Gesetz gebunden sind, daher wird deren Gesetzesobservanz mehrfach hervorgehoben. Das zeigt sich in Lk 1+2 bei den Eltern Johannes des Täufers ebenso wie bei den Eltern Jesu (vgl. nur 1,6,59; 2,21-24.27.39.41) oder bei dem Reichen in Lk 18,18-21 (hier ein ἄρχων, ein Synhedriumsmitglied). Dasselbe gilt für Gamaliel, den anerkannten „Gesetzeslehrer“ (νομοδιδάσκαλος, Apg 5,34). Ebenso ist es ein „Gesetzeskundiger“ (νομικός), der seinerseits das Doppelgebot der Liebe im Sinne Jesu zitiert (10,25-29). Umgekehrt sind es gerade die Gesetzeskundigen und die Pharisäer, die Jesus aufgrund der Gebote der Tora zur Rede stellen und schließlich verurteilen (vgl. Lk 6,1-5; 14,1-6; 22,64-71). Wegen ihrer Blindheit für Jesu Auftrag gelten ihnen dann auch die Weherufe in Lk 11,37-52.

5.1.1.2 Auch Judenchristen sind für Lukas durchaus an die Tora gebunden, wie die Treue der Gemeinde zum Tempel in Apg 2,46; 3,1 oder die in 22,12 hervorgehobene Gesetzestreue des Ananias zeigen. In diesen Zusammenhang gehört auch die Beschneidung des Timotheus in 16,3 und die Übernahme eines Gelübdes in 21,23-26 durch Paulus. Gegenüber dem römischen Präfekten Felix kann Paulus nach Apg 24,14 geradezu programmatisch sagen: „Ich bekenne dir, daß ich nach dem ‚Weg‘, den sie (sc. die anklagenden Juden) eine Häresie nennen, dem Gott meiner Väter so diene, daß ich allem glaube, was im Gesetz und in den Propheten geschrieben steht“ (ὁμολογῶ δὲ τοῦτό σοι ὅτι κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἴρεσιν, οὕτως λατρεύω τῷ πατρῷ θεῷ πιστεύων πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ τοῖς ἐν τοῖς προφήταις γεγραμμένοις, vgl. V.15f).

5.1.1.3 Von strengen Judenchristen wird nun aber die Einhaltung des Gesetzes auch für Heidenchristen verlangt; sie fordern nach Apg 15,1.5 die Beschneidung der Heiden und deren Verpflichtung auf die Tora. Dem steht die gemeinsame Haltung des Petrus und Jakobus aufgrund der Berichte des Paulus und Barnabas gegenüber, die in 15,6-19 die Freiheit der Heidenchristen von der Gesetzesobservanz bestätigen. Lediglich vier Minimalgebote sollen nach 15,20f mit Rücksicht auf die Judenchristen eingehalten werden, da Mose ja „seit alters seine Verkündiger bei den Schriftlesungen am Sabbat in den Synagogen hat“.

5.1.2 Damit stellt sich die grundsätzliche Frage nach der Bedeutung des Gesetzes bei Lukas.

5.1.2.1 Nach der programmatischen Aussage Lk 24,44 weisen das Gesetz des Mose und die Propheten zusammen mit den Psalmen über sich hinaus auf Jesus Christus (vgl. 24,27; Apg 13,29). In diesem Sinn werden auch immer wieder alttestamentliche Verheißungstexte aus den verschiedenen Teilen der Schrift herangezogen. Nicht zufällig wird deshalb in Lk 16,17 die bleibende Gültigkeit der gesamten Tora und ihres Wortbestandes betont: „Es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß ein Strichlein vom Gesetz hinfällig wird“.

5.1.2.2 Dem steht nun die in Lk 16,16 unmittelbar vorangehende Aussage gegenüber, daß „Gesetz und Propheten bis Johannes“ reichen, seitdem aber das „Evangelium von der Gottesherrschaft verkündigt wird“ (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται). So heißt es auch in Apg 13,37–39: Durch Christus, den Gott von den Toten auferweckt hat, „wird euch Vergebung der Sünden verkündigt, und in allem, wovon euch das Gesetz des Mose nicht gerecht machen konnte, wird jeder, der glaubt, durch diesen gerechtfertigt“ (διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, καὶ ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιοθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται). Abgesehen von der Berührung mit der paulinischen Theologie ist zu beachten, daß es sich um eine zentrale Aussage für Lukas handelt.

5.1.2.3 Unter dieser Voraussetzung stehen die gesetzeskritischen Aussagen im Verhör des Stephanus in Apg 6,8–7,60. In seiner Verteidigungsrede hebt er anhand der erzählenden Teile der Tora deren typologische Bedeutung und Verheißungscharakter hervor (vgl. bes. 7,35); er wirft den Anklägern Nichtbefolgung der Aussagen der Propheten und der Tora vor (7,51.53) und begründet damit seine Berufung auf Jesus und dessen Kritik an Tempel und Gesetz (6,13f). Indem er seinen Blick auf den zur Rechten Gottes thronenden Menschensohn richtet, weist er ausdrücklich auf denjenigen hin, der allein Heil vermittelt. Bei seiner Kritik an „dem heiligen Ort und dem Gesetz“ (6,13) geht es nun darum, daß Jesus „diesen Ort zerstören und die Satzungen ändern wird, die uns Mose übergeben hat“ (Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθνη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς, 6,14). Damit sind Kultordnung und Gesetz in ihrer bisherigen Funktion aufgehoben. Wenn in Apg 7,53 gesagt wird, daß das Gesetz „durch Engel“ vermittelt und erlassen worden ist (ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων), ist damit ebensowenig wie in Gal 3,19 die Herkunft des Gesetzes von Gott bestritten, wohl aber die untergeordnete Stellung gegenüber der Offenbarung in Jesus Christus hervorgehoben.

5.1.2.4 Ebenso wie Stephanus wegen seiner gesetzeskritischen Haltung angegriffen wurde, wird Paulus in Apg 18,13; 21,28 (24,6 v.l.) von jüdischer Seite vorgeworfen, daß seine Verkündigung sich „gegen das Gesetz“ (κατὰ τοῦ νόμου) richte. Angesichts der Christusbotschaft hat für ihn das Gesetz seine bisherige Stellung und Bedeutung verloren. Entscheidend ist vielmehr nach 28,23 für Paulus „das Bezeugen der Herrschaft Gottes“, indem er die Menschen „über Jesus zu überzeugen versucht von dem Gesetz des Mose und den Propheten her“ (διαμαρτυρούμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, πείθων τε αὐτοὺς περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπὸ τε τοῦ νόμου Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν). Die Gesetzeskritik steht in Zusammenhang mit der Heilsbotschaft, die ihrerseits im Gesetz vorhergesagt ist.

5.1.2.5 Dem entspricht die Entscheidung des Apostelkonvents nach Apg 15,6–21, wonach für die Heiden aufgrund der Heilsbotschaft Beschneidung und Gesetzesobservanz nicht erforderlich sind. Neben der christologischen Begründung der Heilszusage wird mit dem Aposteldekret lediglich einigen Grundforderungen der Tora Rechnung getragen (15,20; vgl. 15,29; 21,25). Was in diesem Zusammenhang besonders auffällt, ist die Aussage in 15,10, daß man Gott nicht versuchen soll, „indem ein Joch auf den Nacken der Jünger gelegt wird, das nicht einmal unsere Väter noch wir selbst haben tragen können“ (τί πειράζετε τὸν θεὸν ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι;). Diese Aussage steht natürlich unter dem Vorzeichen der heilstiftenden Funktion des Evangeliums. Damit ist aber auch für die Judenchristen die Bedeutung des Gesetzes relativiert, ohne daß dieses aufgehoben wird.

5.1.2.6 Entscheidend ist insofern für die lukianische Konzeption, daß das Gesetz zusammen mit den Propheten und Psalmen auf das Heil vorausweist. Darüber hinaus behält das Gesetz eine eingeschränkte Bedeutung, sofern Judenchristen sich unter Berücksichtigung der Kritik Jesu weiterhin an den Bestimmungen des Gesetzes (Lukas verwendet dafür häufig den Begriff ἔθρη) zu orientieren haben. In diesem Sinn ermöglicht es den Juden, dem Heil entgegenzugehen; aber um das Heil zu erreichen, bedarf es des Hörens auf das Evangelium und des Glaubens. Damit hat das Gesetz den Charakter einer Wegbereitung. Für Heidenchristen ist das Gesetz in seiner Verheißungsdimension relevant; ferner sind dessen Grundforderungen, wie sie im Aposteldekret zusammengefaßt sind, zu respektieren. Das Gesetz besitzt auch für sie einen Verweischarakter auf das Heil und auf eine dem Willen Gottes entsprechende Existenzweise.

5.2 Der Hebräerbrief

Während Lukas die Zeit des Gesetzes für beendet ansieht, aber ihm eine das Heil vorbereitende Funktion zubilligt, hat der Verfasser des Hebräerbriefs die Ablösung des alten Bundes durch den neuen betont, gleichwohl die vorausweisende Funktion des Kultes und den gemeinsamen Weg von Juden und Christen zum Heil und zur Vollendung berücksichtigt. Insofern liegt eine mit Lukas verwandte Konzeption vor, wenngleich sie mit Hilfe der Typologie in ganz anderer Weise durchgeführt ist.

5.2.1 Der Grundgedanke ist in 10,1 klar formuliert: „Das Gesetz besitzt nur einen Schatten der kommenden Güter, nicht die Gestalt der Dinge selbst“ (σκιάν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων). In diesem Sinn werden die alttestamentlichen Kultordnungen beschrieben und ihnen die endgültige Heilswirklichkeit gegenübergestellt. Unter dieser Voraussetzung werden einzelne Bestimmungen des Gesetzes ausgelegt (vgl. 7,5.11; 8,4; 9,19.22; 10,28). Der Kult und die Kultgesetze haben jedenfalls nur eine vorausweisende Funktion (4,14–5,10; 8,1–10,18). Sie sind Christuszeugnis in dem Sinn, daß die Unzulänglichkeit des irdischen Opferkultes und des irdischen Hohenpriesteramtes einer Erfüllung bedurften, die mit dem Opfertod Jesu Christi, seinem Eingang in das himmlische Heiligtum und seiner Darbringung des eigenen Blutes verwirklicht worden ist.

5.2.2 Der vorausweisende Charakter bedeutet zugleich, daß nach 7,19 „das Gesetz nichts zur Vollendung bringt“ (οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος). Daher kommt es, wie in 7,12 formuliert wird, „notwendigerweise zu einer Ersetzung des Gesetzes“ (ἐξ ἀνάγκης καὶ νόμου μετάρθεσις γίνεται). Dabei wird in 8,10 und 10,16 unter Aufnahme von Jer 38,33 LXX (31,33 MT) auf jene „Gesetze“ (νόμοι) hingewiesen, die den Menschen in die Herzen gegeben werden. Wie es in 8,7–12 um einen neuen Bund geht, demgegenüber der erste nach 8,13 „veraltet“ (πεπαλαίωκεν) ist, so ist nach 7,16.18 das vorausgegangene Gebot aufgehoben; denn Christus ist Hoherpriester „nicht gemäß dem Gesetz des fleischlichen Gebotes geworden, sondern gemäß der Kraft des unzerstörbaren Lebens“ (οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου).

5.2.3 Während die kultischen Bestimmungen des Gesetzes eine vorausweisende Funktion auf die Heilswirklichung haben und in ihrem ursprünglichen Sinn überholt sind, besitzen andere Texte des Pentateuch eine für die Gegenwart relevante Funktion. Das gilt im besonderen für die christliche Gemeinde als wanderndes Gottesvolk in 3,7–4,13 und für die „Wolke der Zeugen“ in 11,1–12,3 (vgl. 12,1). Auch wenn in beiden Fällen

darauf hingewiesen wird, daß das Ziel der Wanderung und der Grund der Glaubensgewißheit erst mit der Christusoffenbarung umfassend erkennbar geworden sind (4,1-3; 11,39f), befinden sich die Christen ebenfalls noch auf dem Weg und in der Situation der Hoffenden (4,11; 11,1f; 12,1f), so daß diese Teile der Tora eine unmittelbare Weisungs- und Ermahnungsfunktion behalten.

5.2.4 So nachdrücklich im Hebräerbrief hervorgehoben wird, daß die heilstiftende Funktion des Jerusalemer Kultes überholt und aufgehoben ist, gleichzeitig werden alttestamentliche Texte herangezogen, die den Glaubenden helfen sollen, den rechten Weg zum Heil und zur Vollendung zu finden. Auf diese Weise verbindet sich der Charakter der typologischen Vorausdarstellung der Erlösungstat mit der typologischen Funktion bestimmter Texte der Tora, die der Ermahnung und Ermutigung dienen, was durch die Paränese in 12,4-13,19 ergänzt wird.

6. Die Ablösung des Gesetzes durch das Gebot Christi

Geht es bei Paulus um die Spannung zwischen Gesetz und Heilsbotschaft, bei Lukas um die vorbereitende Funktion des Gesetzes im Blick auf die Heilsbotschaft und im Hebräerbrief um eine teils überholte, teils wegweisende Bedeutung der Tora, so verliert das alttestamentliche Gesetz in Spätschriften des Neuen Testaments seine Eigenbedeutung. Das gilt für die Deuteropaulinen und den 1. Petrusbrief und erst recht für den Judasbrief und den 2. Petrusbrief. Aber auch die johanneische Theologie ist hier einzuordnen, sofern sie zwar am Verheißungscharakter des Mosegesetzes festhält, dieses aber als durch Jesu Wort inhaltlich abgelöst versteht.

6.1 Johannesevangelium und Johannesbriefe

Ganz grundsätzlich wird in Joh 1,17 gesagt: „Das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus (offenbar) geworden“ (ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο). Dieser Satz kann synthetisch und antithetisch verstanden werden. In jedem Fall läßt er sich als Klimax erklären: das Gesetz des Mose ist überboten durch die Christusoffenbarung.

6.1.1 In seiner synthetischen Bedeutung besitzt Joh 1,17 eine vorausweisende Funktion. In diesem Sinn gilt nach 5,46: „Wenn ihr Mose glauben würdet, würdet ihr auch an mich glauben; denn er hat über mich

geschrieben“ (εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν, vgl. auch 5,39f.47). Dementsprechend spielt das „Forschen in den Schriften“ (ἐραυνᾶν τὰς γραφάς) eine wichtige Rolle; denn sie sind es, „die Zeugnis ablegen über mich“ (ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ). Beispielhaft für diese Erkenntnis ist trotz anfänglichen Zögerns Natanael (1,45–49). Wegen des Verheißungscharakters wird mehrfach auf die Schrift bzw. die Schriften hingewiesen, und es werden alttestamentliche Zitate herangezogen, die erfüllt werden sollen (vgl. 7,38.42; 10,35; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.28.36f). Auch die Erhöhung der Schlange in der Wüste durch Mose hat nach 3,14 Verheißungscharakter im Blick auf Jesu Tod.

6.1.2 Dem stehen nun allerdings Texte gegenüber, die eine deutliche Entgegenstellung beinhalten, womit klar gemacht wird, daß das Gesetz im unmittelbaren Zusammenhang mit der Heilsbotschaft keinerlei Funktion mehr hat.

6.1.2.1 So wird in Joh 6,32 zum Ausdruck gebracht, daß nicht Mose das wahre Himmelsbrot als die Gabe ewigen Lebens vermittelt hat, sondern daß Jesus allein das Brot des Lebens ist. Interessanterweise wird auch die Mannaspeisung nicht wie bei Paulus in 1 Kor 10,3f als Vorstufe für das Heil und Vorausdarstellung der Heilsgabe verstanden, beides steht vielmehr in Gegensatz zueinander. Dem entspricht die Aussage in Joh 14,6, daß es keinen anderen Weg zum Vater gibt als durch den Sohn, der seinerseits „Weg, Wahrheit und Leben“ ist (ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμοῦ).

6.1.2.2 In Verbindung damit stehen in Streitgesprächen mit ungläubigen Juden die zahlreichen Aussagen, die von der Tora als „euerm/ihrerm Gesetz“ sprechen (vgl. Joh 7,51; 8,17; 10,34; 15,25; 18,31; 19,7; vgl. auch 7,19–24). Es sind jene Juden, die sich in 9,28 ausdrücklich als „Jünger des Mose“ bezeichnen und gerade unter dieser Voraussetzung Jesu Wort und Person ablehnen, wie aus 9,29 und 12,34 deutlich hervorgeht. Das für sich stehende Gesetz, das nicht im Sinn von 5,46 als Verheißung gelesen, sondern weiterhin als Weg zum Heil angesehen wird, ist das Gesetz derer, die sich von Jesus abgewandt haben, die daher auch aufgrund ihres Gesetzesverständnisses Jesus verurteilen (19,7) und die Jünger Jesu aus der Synagoge ausschließen (9,22; 16,2).

6.1.3 Die dem Gesetz abgesprochene heilstiftende Relevanz übernehmen die „Gebote“ (ἐντολαί), die hier aber nicht die Einzelbestimmungen des Gesetzes sind, sondern die jetzt ergehenden Worte Gottes und Jesu. Sie treten an die Stelle der Gebote der Tora.

6.1.3.1 Jesu eigener Sendungsauftrag bis hin zu seinem Tod und seiner Auferstehung ist ein „Gebot“ des Vaters (10,17f; vgl. 14,31). Deshalb redet

er auch nicht aus sich selbst, sondern „der Vater, der mich gesandt hat, hat mir ein Gebot gegeben, was ich sagen und was ich reden soll; und ich weiß, daß sein Gebot das ewige Leben ist“ (ὁ πέμψας με πατήρ αὐτός μοι ἐντολήν δέδωκεν τί εἶπω καὶ τί λαλήσω· καὶ οἶδα ὅτι ἡ ἐντολή αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐστίν, 12,49b.50a). Jesu „Gebote“ sind daher heilstiftende Worte und sind zugleich Gottes Worte und Weisungen (14,15.2.3.1). Es gilt, diese seine Gebote zu „halten“ (τηρεῖν) und in ihnen zu „bleiben“ (μένειν, 15,10). Allein dadurch haben die Jünger Anteil an ihm und am Heil.

6.1.3.2 Im besonderen geht es dabei um das „neue Gebot, das ich euch gebe, daß ihr euch untereinander liebt, so wie ich euch geliebt habe“ (ἐντολήν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, 13,34, vgl. 15,12). Dieses Liebesgebot ist als Gebot Jesu, das in seiner Liebestat gründet (13,1), die Magna Charta für die Jüngerexistenz. Zweifellos geht es auf Jesu vorösterliches Wort über die Liebe zurück, aber hier wird nicht mehr auf die alttestamentliche Voraussetzung des Gebotes verwiesen, sondern das Liebesgebot wird nur noch als Wort Jesu gekennzeichnet. Es ist im Sinn des Evangelisten das eschatologisch neue Gebot, das für die christliche Gemeinde gilt und die Tora als Ordnung für das Zusammenleben ablöst.

6.1.4 Vergleicht man hiermit den 1. und 2. Johannesbrief, so ist dort vom alttestamentlichen „Gesetz“ oder von „Mose“ an keiner Stelle mehr die Rede, auch wenn in 1 Joh 3,12 typologisch auf das Verhalten Kains Bezug genommen wird. Andererseits wird hier mit dem Motiv „Gott lieben“ de facto das alttestamentliche Gebot Dtn 6,5 neben der Bruderliebe hervorgehoben. Im übrigen ist wechselweise vom „Gebot“ oder den „Geboten“ Jesu bzw. Gottes im Sinn des 4. Evangeliums die Rede (vgl. 1 Joh 2,3f; 3,22–24; 4,20f; 5,2f; 2 Joh 4). Beachtenswert ist, daß nach 3,23f das Gebot Gottes darin besteht, an Jesus zu glauben und zu lieben: „Das ist sein Gebot, daß wir an den Namen seines Sohnes Jesus Christus glauben und uns untereinander lieben“ (καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολή αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους). An die Stelle des alttestamentlichen Doppelgebots der Liebe ist hier das Doppelgebot des Glaubens an Jesus und der Liebe untereinander getreten, wobei allerdings das Gebot der Liebe zu Gott im Hintergrund steht. Beachtung verdient noch, daß in den Johannesbriefen das „neue Gebot“ zugleich als das „alte Gebot“ gekennzeichnet wird, nämlich das „von Anfang an“ (ἀπ’ ἀρχῆς) gültige Gebot Jesu (1 Joh 2,7f; 2 Joh 5f). Es geht somit hier ausschließlich um das Gebot bzw. die Gebote im Sinn der eschatologischen Weisungen Jesu, die durch nichts zu ersetzen sind.

6.1.5 Insgesamt gilt für die johanneische Theologie, daß das Gesetz wie die prophetischen Schriften des Alten Testaments Verheißungscharakter

besitzt, damit aber ausschließlich auf die Heilsoffenbarung verweist, ohne noch eine ermahrende Funktion zu haben. Aus diesem Grunde ist das Gesetz auch nur in diesem Sinne zu verstehen. Wo die Anerkennung Jesu fehlt, wird es in seiner überkommenen Gestalt den ungläubigen Juden überlassen. Da es seinerseits weder heilstiftende Funktion besitzt noch eine Eigenbedeutung neben dem Wort Jesu behält, ist es durch die Heilsbotschaft abgelöst. Dem Wort und den Weisungen des Mose steht das Wort Jesu als das endgültige Gebot Gottes gegenüber. Die Tora ist für die Jünger Jesu ihrem wesentlichen Inhalt nach eingegangen in das heilstiftende Wort und Gebot Jesu, das zugleich Wort und Gebot Gottes ist. In diesem Sinn ist das Gesetz durch das Evangelium und in ihm aufgehoben.

6.2 Nachpaulinische Brieftradition

Während in der johanneischen Theologie das Problem des Gesetzes immerhin noch reflektiert wurde, ist die Gesetzesthematik in den noch zu besprechenden Schriften weitgehend vergessen.

6.2.1 Überraschenderweise gilt das bereits für die aus der Paulusschule stammenden Briefe an die Kolosser und die Epheser. In Kol 2,16–18 geht es in Auseinandersetzung mit der Irrlehre um Fragen, die zumindest teilweise einen jüdischen Hintergrund haben, aber der Begriff „Gesetz“ kommt nicht mehr vor, und von „Gebot“ wird in 4,10 nur im Sinn einer profanen „Anweisung“ gesprochen. In Eph 2,14f wird an wichtiger Stelle das „aus Geboten bestehende und in Satzungen abgefaßte Gesetz“ (νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν) erwähnt; es handelt sich um die „Trennwand des Zaunes“ (μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ), die von Christus als Friedensstifter zwischen Juden und Heiden niedergerissen wurde und nicht mehr besteht. In Eph 5,31f wird Gen 2,24 zitiert; dieses Wort über die Ehe wird als „Geheimnis“ verstanden und allegorisierend auf Christus und die Kirche bezogen. Sonst wird nur in 6,2f bei der Ermahnung der Kinder auf ein Dekaloggebot Bezug genommen. Beachtenswert ist allerdings, daß wie bei Paulus selbst die Paränese und innerhalb dieser das Liebesgebot eine wichtige Rolle spielt (vgl. Kol 2,2; 3,14; Eph 4,2.15f; 5,2).

6.2.2 Noch auffälliger ist der Befund in den Pastoralbriefen. Vom Gesetz ist nur in 1 Tim 1,8f kurz die Rede. Wie 1,11 zeigt, steht die Antithese von Gesetz und Evangelium im Hintergrund. Daher kann gesagt werden: „Das Gesetz ist gut, wenn es jemand in einem dem Gesetz gemäßen Sinn gebraucht“ (καλὸς ὁ νόμος, εἰάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται, V.8). Das besagt, daß es im Sinn der Heilsbotschaft zu verstehen ist. Aber hinzugefügt wird der Satz: „Für den Gerechten ist das Gesetz nicht bestimmt,

sondern für die Gesetzlosen und Ungehorsamen“ (δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, V.9). Das Gesetz dient also seinerseits dazu, Ungläubige zur Umkehr zu leiten und Ungehorsame zu ermahnen; es hat jedoch keine wesentliche Bedeutung mehr für diejenigen, die im christlichen Glauben leben. In Tit 3,9 werden „Gesetzesstreitigkeiten“ (μάχαι νομικαί) erwähnt, denen man sich aber entziehen soll. Sie sind, wie immer sie verstanden wurden, für die Gemeinde irrelevant, durch die „gesunde Lehre“ ist für Glaube und Handeln alles geregelt.

6.2.3 Die Gesetzesthematik fehlt völlig im 1. Petrusbrief. Zwar nimmt der Verfasser häufig auf das Alte Testament, insbesondere auf prophetische Texte Bezug, aber die Relation von Gesetz und Heilsbotschaft wird nicht berührt. Stattdessen enthält dieser Brief neben grundsätzlich-theologischen Abschnitten ausführliche paränetische Teile, in denen das Liebesgebot eine zentrale Stellung innehat, wie 1,22; 4,8 oder 5,14 zeigen. Allerdings wird es nicht in seiner alttestamentlichen Fassung zitiert; es ist auch hier, ohne daß das ausdrücklich gesagt wird, zum Gebot Jesu und zu einem christlichen Prinzip geworden.

6.2.4 Im Judasbrief spielt das Gesetz ebenfalls keine Rolle. Ausgangspunkt ist die Heilsbotschaft und deren Verteidigung. Die Gegner sind keine Judaisten, sondern vertreten eine synkretistische Auffassung, die vor allem mit Hilfe apokalyptischer Traditionen bekämpft werden. Der 2. Petrusbrief setzt in gleicher Weise bei der urchristlichen Tradition ein, ohne auf die Gesetzesthematik einzugehen. Bezeichnenderweise bezieht sich das „heilige Gebot“ (ἅγια ἐντολή) in 2 Petr 2,21 auf die christliche Tradition. Entsprechend ist in 3,2 von dem „Gebot des Herrn und Retters“ (ἐντολή τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος) die Rede, das die Apostel überliefert haben.

6.2.5 Insgesamt ist also festzustellen, daß das Gesetz in der Spätzeit des Urchristentums seine Bedeutung verloren hat. Das hängt nicht nur damit zusammen, daß die strengen Judenchristen in den Hintergrund traten, sondern war entscheidend verursacht durch die Auffassung, daß Jesu Weisung das Mosegesetz abgelöst hat. Das gilt vor allem für die johanneische Konzeption. Modifiziert begegnet das in der urchristlichen Paränese, in deren Mitte das Liebesgebot steht. So trat die Paränese weithin an die Stelle des Gesetzes.

7. Einheit im Gesetzesverständnis?

Es handelt sich um einen äußerst komplexen Befund. Im Blick auf die verschiedenen Konzeptionen kann von einer Einheit des neutestamentli-

chen Gesetzesverständnisses kaum gesprochen werden. Nun darf man sich bei einer Gesamtsicht der neutestamentlichen Theologie nicht vorschnell auf ein bestimmtes Verständnis des Gesetzes festlegen, vielmehr ist die Frage nach der inneren Zusammengehörigkeit der verschiedenen Entwürfe zu stellen. Angesichts der Divergenzen in der neutestamentlichen Gesetzauffassung ist hier die Beantwortung der Frage nach der Einheit geradezu ein Musterbeispiel für das dabei mögliche methodische Vorgehen. Dabei müssen geschichtliche Bedingungen berücksichtigt, vor allem aber gemeinsame Grundlinien und entscheidende Sachfragen erörtert werden.

7.1 Geschichtliche Bedingungen

Bei den erheblichen Unterschieden zwischen den einzelnen Auffassungen ist es sinnvoll, den geschichtlichen Prozeß und die jeweiligen Bedingungen zu berücksichtigen, auch wenn sich die entscheidenden Sachfragen von daher nicht lösen lassen. Immerhin werden dadurch die einzelnen Konzeptionen in ihrem wechselseitigen Verhältnis etwas verständlicher; denn angesichts verschiedener Situationen sind unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund getreten.

7.1.1 Daß in judenchristlichen Kreisen Palästinas die bleibende Relevanz des Gesetzes betont wurde, lag nahe. Die Stellung zum Gesetz betraf die Zugehörigkeit zum Judentum, und sie betraf vor allem ganz praktische Fragen des Zusammenlebens. Zwar wurden mit Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft auch seine Aussagen über die Tora tradiert, aber in ihrer gesetzeskritischen Konsequenz situationsbedingt nicht entfaltet.

7.1.2 Demgegenüber ist von den Hellenisten schon in Jerusalem die Spannung zwischen Gesetz und Heilsbotschaft nachdrücklich betont worden. Bezeichnenderweise sind die aus der Diaspora stammenden Judenchristen sehr viel hellhöriger für das kritische Potential der Botschaft Jesu gewesen. Das hing zweifellos damit zusammen, daß Juden in der Mittelmeerwelt außerhalb Palästinas durchaus an der Tora festhielten, aber nicht in gleicher Weise observant waren. So stellte sich die Frage nach Stellung und Gültigkeit des Gesetzes angesichts der Heilsbotschaft bei den Hellenisten sehr viel schärfer.

7.1.3 Mit der beginnenden Heidenmission kam es dann zu einer Zerreißprobe. Es ging nicht nur um einen freieren Umgang mit der Tora, sondern wegen der Unmittelbarkeit des Zugangs zum Heil um einen Verzicht auf die Bindung der Heidenchristen an die Tora. Beim Apostelkonvent wurde die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz gemeinsam

anerkannt, jedoch an dessen Gültigkeit für die Judenchristen festgehalten. Damit entstanden dann aber Probleme für das Zusammenleben von Judenchristen und Heidenchristen, wie sich alsbald zeigte.

7.1.4 Paulus hat in seiner Missionstätigkeit die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen nicht nur konsequent praktiziert, sondern auch mit Entschiedenheit gegenüber nomistisch eingestellten Judenchristen verteidigt. So sind heidenchristliche Gemeinden entstanden, für die das alttestamentliche Gesetz neben der Verheißungsfunktion nur eine indirekte Bedeutung im Blick auf die Verstrickung in die Sünde besaß. Auch dort, wo sich im heidenchristlichen Bereich eine Konzeption wie die des lukanischen Doppelwerks durchsetzte und das Gesetz als Vorstufe des Heils verstanden wurde, bestand keine direkte Konfrontation mit alttestamentlichen Geboten mehr. Die Heilsfunktion war ausschließlich auf die Verkündigung des Evangeliums übergegangen.

7.1.5 Sonst trat in nachapostolischer Zeit das Gesetz weitgehend zurück und ist von der Christusbotschaft abgelöst worden. Natürlich spielte dabei eine Rolle, daß die heidenchristlichen Gemeinden, für die die Problematik des alttestamentlichen Gesetzes ja nicht unmittelbar relevant war, inzwischen stärker geworden sind. Damit stehen wir vor dem Tatbestand, daß das Problem, das bei Beginn der Heidenmission geradezu die Einheit der Christenheit zu sprengen drohte, gegen Ende des 1. Jahrhunderts weitgehend schon vergessen ist.

7.1.6 Die unterschiedlichen geschichtlichen Bedingungen bei der Auffassung des Gesetzes spielen zweifellos eine gewisse Rolle, sie erklären aber nicht, warum das Verhältnis zum Gesetz anfangs von einer so fundamentalen Bedeutung war, weswegen es eines längeren Prozesses bedurfte, um Lösungen zu finden. Angesichts der erheblichen Divergenz der Auffassungen, die sich herausgebildet haben, ist nun nach den inneren Bedingungen zu fragen.

7.2 Gemeinsame Grundlinien

Ausgangspunkt ist Jesu Verkündigung und Wirken. Mit seiner Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft wurde die alttestamentliche Tradition erheblich transformiert, wovon nichts ausgeschlossen blieb, am wenigsten das Gesetz. Nun hatten schon die Propheten neue Perspektiven und Zukunftsvisionen aufgezeigt, mit Blick auf das Gesetzesverständnis am deutlichsten Jer 31,31–34 und Ez 36,25–27. Aber der tatsächliche Anbruch der Heilswirklichkeit hatte darüber hinaus weitreichende Konsequenzen für eine Neuinterpretation. Jesus verweist auf

Gottes ursprünglichen und jetzt definitiv offenbarwerdenden Willen und damit auf die eigentliche Intention des Gesetzes. Da seine Gesetzesauslegung in nachösterlicher Zeit in sehr unterschiedlicher Weise weitergeführt worden ist, waren seine Aussagen offensichtlich für die Jünger nicht in dem Sinne eindeutig, daß sich daraus eine geradlinige Folgerung ergeben hätte. Dennoch lassen sich gemeinsame Voraussetzungen erkennen.

7.2.1 Nirgends wird bestritten, daß das alttestamentliche Gesetz von Gott erlassen ist. Auch die beiden Texte in Apg 7,52 und Gal 3,19 bestreiten nicht die Herkunft von Gott, sie setzen nur eine Vermittlung durch Engel voraus. Ebenso wenig wird die Gültigkeit prinzipiell in Frage gestellt, wo es zu einer Ablösung durch die Christusbotschaft und die Paränese gekommen ist. Insofern ist die Tora nicht aufgehoben, sie hat nur ihre bisherige Funktion verloren.

7.2.2 Da dem von Mose erlassenen Gesetz eine neue Willensoffenbarung Gottes gegenübersteht, muß das Verhältnis beider genauer bestimmt werden. Die urchristliche Heilsbotschaft führte notwendigerweise zu einem veränderten Verständnis der Tora. Galt die Tora und ihre Befolgung bisher als heilsbegründend, so konnte sie das angesichts des Christuseschehens nicht mehr oder zumindest nicht mehr uneingeschränkt sein. Auch wenn das Verhältnis der Heilsoffenbarung zur Tora im Urchristentum in höchst verschiedener Weise bestimmt worden ist, so liegt dem doch eine gemeinsame Problemstellung zugrunde.

7.2.3 Selbst dort, wo eine konsequente Ablösung vom Gesetz durch Jesu Weisung erfolgt ist, ist mit dem durchweg festgehaltenen Liebesgebot eine Rückbindung an die einstige Willenskundgabe Gottes erkennbar. Das gilt auch dann, wenn dieses Gebot nicht mehr in seiner alttestamentlichen Gestalt herangezogen, sondern als eschatologisch neues Gebot Jesu verstanden wird. Schon in Jesu eigener Botschaft ist ja das mit der Gottesherrschaft in Zusammenhang stehende Liebesgebot als Zentrum verstanden worden, von dem her das ganze Gesetz zu erfassen ist. Das ist für die Urchristenheit richtungweisend geblieben.

7.3 Entscheidende Sachfragen

Auch wenn die verschiedenen Modelle, mit denen das Verhältnis der christlichen Heilsbotschaft zum alttestamentlichen Gesetz bestimmt wurde, gemeinsame Voraussetzungen haben, können sie doch in ihre Entfaltung und Intention nicht auf einen Nenner gebracht werden. So ist nun zu klären, wieweit die unterschiedlich beantworteten Sachfragen in einem

Zusammenhang stehen, der es erlaubt, eine implizit vorhandene Einheit zu erkennen.

7.3.1 Hinsichtlich der Geltung der Tora ist von Bedeutung, daß der verbindliche Charakter des Gesetzes im Sinn eines mit den Propheten zusammengehörenden Verheißungszeugnisses festgehalten worden ist. Das gilt auch noch dort, wo andere Funktionen des Gesetzes eingeschränkt, modifiziert oder ausgeklammert werden.

7.3.2 Neben dem Verheißungscharakter bleibt das Gesetz in urchristlichen Konzeptionen in seiner Funktion als Willensäußerung Gottes relevant. Das ist sehr verschieden verstanden worden, einmal als Weg, der zum Heil hinführt (so vor allem Lukas), sodann als Erkenntnisvermittlung von Sünde und menschlicher Ausweglosigkeit (Paulus) und schließlich als abgelöst und ersetzt durch Jesu Wort (Johannes) oder durch die Paränese (hellenistisch-judenchristliche Tradition). Insofern ist es nicht überraschend, wenn in Einzelfällen auf den Dekalog oder andere alttestamentliche Texte hingewiesen wird.

7.3.3 Entscheidend ist natürlich die Frage, wie es mit der Heilsrelevanz steht, die die alttestamentliche Tora ihrerseits beansprucht und die für jüdische Tradition konstitutiv ist.

7.3.3.1 Wo eine Verbindung von Gesetz und Heil angestrebt worden ist wie im frühen Judentum, geschah das vermutlich relativ unreflektiert. Indem die Bedeutung der eschatologischen Heilsbotschaft Jesu ernst genommen wurde, war aber die alleinige Heilsfunktion des Gesetzes zumindest relativiert. Konsequenterweise wurde die Verbindung des Gesetzes mit der Heilsbotschaft im Matthäusevangelium vollzogen. Hier ist das Gesetz ganz mit der Heilsbotschaft verschmolzen, so daß dabei die alleinige Heilsrelevanz der Christusoffenbarung nicht in Frage steht.

7.3.3.2 Bei der Bestreitung der Heilsrelevanz des Gesetzes, wie das vor allem in der Verkündigung des Paulus geschieht, ist eine indirekte Bedeutung insofern nicht aufgehoben, als die durch das Gesetz bewirkte Sündenerkenntnis dem Menschen seine Verlorenheit und Heilsbedürftigkeit bewußt macht. Zugleich wird dabei sichtbar, daß es eine Rettung aufgrund der Toraobservanz nicht geben kann, sondern daß das Heil *extra nos* verwirklicht ist und nur so empfangen und angenommen werden kann.

7.3.3.3 Wird das Gesetz als Weg zum Heil verstanden, wie das vor allem bei Lukas oder im Hebräerbrief der Fall ist, ist dieser Weg keineswegs geradlinig, da der Mensch in jedem Fall aus der Sünde erst noch befreit werden muß. Auch wenn es ein bedingtes Gerechtessein oder ein Streben nach Vollendung aufgrund des Gesetzes gibt, ist auf diese Weise das Heil im Sinn der eschatologischen Botschaft Jesu nicht zu erlangen.

Insofern ist es nicht zufällig, daß Lukas sich in Apg 13,37–39 mit Paulus berührt, ohne daß damit die Unterschiede zwischen beiden aufgehoben sind. Die Tatsache, daß der vor- und außerchristliche Mensch in der Lage ist, Gottes Willen zu erkennen und partiell zu verwirklichen, wird im übrigen auch bei Paulus berücksichtigt (Röm 2,15), schließt aber die von dem Menschen selbst nicht überbrückbare Gottesferne und sein totales Angewiesensein auf Rettung nicht aus.

7.3.3.4 Bei der Ablösung des Gesetzes durch Jesu Weisung spielt ebensowenig wie bei Paulus die Heilsrelevanz der Tora eine Rolle, wohl aber wird das von Jesus herausgehobene zentrale Gebot der Liebe als Ansatz für eine damit korrespondierende neue Willensäußerung Gottes verstanden. Das gilt ebenso für die schon vor Paulus einsetzende Ausbildung einer Paränese wie für das johanneische Verständnis des Wortes und Gebots Jesu. Dies ist in jedem Fall richtungweisend geworden und hat bleibende Bedeutung erhalten.

7.3.4 Entscheidend ist bei allen Modellen, daß es um Gottes frühere Offenbarung geht, deren einstige Bedeutung und deren vorausweisender Charakter nicht bestritten wird. Behält die Sinaioffenbarung eine bedingte Bedeutung als Vorstufe, als Verheißung oder als Wegbereitung, so ist demgegenüber die entscheidende Relevanz der eschatologischen Heils-offenbarung zur Geltung gebracht. Auch dort, wo die Auffassung vertreten wird, daß das Gesetz durch die Heilsbotschaft abgelöst ist, wird dies so verstanden, daß der in ihr zum Ausdruck kommende Wille Gottes die Grundintention des alttestamentlichen Gesetzes unter eschatologischer Perspektive in sich aufgenommen hat. Darum kann die Tora auf ihre fundamentalen Elemente konzentriert werden: auf den Heilswillen und die Heilzusagen einerseits und auf das Gebot der Liebe andererseits. Das bedeutet allerdings nicht, daß nur diese Teile der Tora relevant bleiben, sie behält eine umfassende Bedeutung. Eine Differenzierung, wie sie im 2. Jahrhundert in dem Brief des Ptolemäus an Flora vorgenommen wurde, findet sich im Urchristentum nirgends. In dieser Schrift eines Gnostikers wird – abgesehen von der Unterscheidung in Gottesgesetz, Gesetz des Mose und Gesetz der Ältesten – das Gottesgesetz selbst in gültige, aufgehobene und typologisch zu deutende Teile differenziert, wobei nur der Dekalog bleibende Bedeutung behält. Sowohl Matthäus als auch Paulus betonen ausdrücklich, daß es um die ganze Tora geht. Das gilt auch dort, wo einzelne Gebote keine aktuelle Relevanz mehr haben, wie das weitgehend für die kultischen Ordnungen zutrifft. Wo alles Handeln unter dem Vorzeichen der Liebe steht, verlieren die konkreten institutionellen und rechtlichen Bestimmungen der Tora ihre Bedeutung, sind aber für die frühere Gottesoffenbarung gleichwohl kennzeichnend. Auch eine Ablö-

sung der Tora bedeutet keine Auflösung, vielmehr eine Integration in die Heilsbotschaft.

7.4 Trotz der großen Unterschiede in den neutestamentlichen Aussagen über das Gesetz läßt sich immerhin einiges über die innere Zusammengehörigkeit sagen.

7.4.1 Das Gesetz steht durchweg im Licht der Heilsoffenbarung. Diese bleibt letztlich an die Tora als frühere Gottesoffenbarung gebunden, auch wenn im Einzelfall die Spannung oder die Ablösung durch die eschatologische Heilsbotschaft noch so stark betont wird. Auch in der Gegenüberstellung zum Gesetz und in der Verselbständigung der Heilsbotschaft und der Paränese ist gemäß der Botschaft Jesu die Grundintention des Gesetzes bewahrt.

7.4.2 In den verschiedenen Modellen des Gesetzesverständnisses werden jeweils Aspekte berücksichtigt, die sich, obwohl sie in erheblicher Spannung zueinander stehen, deshalb nicht völlig ausschließen, weil es latent um Probleme des Gesetzes selbst geht. Insofern stehen sie bei aller Divergenz in einer spannungsreichen Zuordnung und sind in diesem Sinn theologisch ernst zu nehmen.

8. Abschließende Überlegungen

Bei der Beschäftigung mit der urchristlichen Gesetzesauffassung stellt sich nowendigerweise auch die Frage nach unserer heutigen Stellung zur alttestamentlichen Tora. Das Problem des Gesetzes hat die Urgemeinde nicht zufällig in hohem Maße umgetrieben. Auch dort, wo es als abgelöst angesehen wurde, blieb das damit verbundene Grundproblem akut, welche Bedeutung das Gesetz als Ausdruck des Willens Gottes für die Christenheit besitzt, obwohl es infolge des angebrochenen Endzeitgeschehens nicht unverändert bleiben kann.

8.1 Bei aller kritischen Rezeption darf die bleibende Relevanz der Tora nicht übersehen werden. Trotz deutlicher Distanzierung kam es für das Urchristentum zu keiner *abrogatio legis*; das Gesetz als Willensoffenbarung Gottes blieb anerkannt, auch wenn die Heilsoffenbarung durchweg im Vordergrund stand. Von Anfang an ging es um die Frage eines neuen Verständnisses und einer eigenständigen Rezeption. Deswegen darf die Frage nach der Rückbindung an die Tora aus der christlichen Theologie nicht ausgeblendet werden. Das alttestamentliche Gesetz ist Voraussetzung und Grundlage des neutestamentlichen Verständnisses des Willens Gottes und der Paränese. Natürlich steht für den christlichen Glauben die Tora nicht für sich, sondern in Relation zu Geschichte und

Heilsproklamation Jesu. Kontinuität und Diskontinuität, vorausweisen-der Charakter und Neuinterpretation, Rezeption und Transformation spielen dabei eine entscheidende Rolle. Wie sich dies vollzogen hat, ist gerade angesichts des Eigencharakters der Tora immer wieder zu bedenken und fruchtbar zu machen.

8.2 Von entscheidender Bedeutung ist, daß der Mensch durch die Tora wie durch das Evangelium mit dem Willen Gottes konfrontiert wird, sowohl im heilstiftenden als auch in dem das Leben ordnenden Sinn. So tritt neben die neutestamentliche Heilsbotschaft die Ermahnung zu einem Leben im Sinn des Liebesgebots. Schon im Deuteronomium ist zu beobachten, daß gesetzliche Bestimmungen einen paränetischen Charakter erhalten und Ermahnungen an die Stelle von Anordnungen treten. In der Weisheitstradition sind Vorschriften der Tora durch Paränese ergänzt worden. Auf diese Voraussetzungen greift die urchristliche Ermahnung zurück. Das besagt, daß die Tora ein richtungweisender Orientierungsmaßstab für christliches Handeln bleibt, auch wenn der Ratschlag an die Stelle der Anordnung und der Einzelgebote tritt. Die Paränese löst das Gesetz nicht ab, sondern sie stellt die Transformation des Gesetzes unter den Vorzeichen des Glaubens und der Liebe dar.

8.3 Dabei soll nicht übersehen werden, daß bei der Konzentration auf das Liebesgebot die einzelnen urchristlichen Ermahnungen nur einen Teilbereich des Lebens erfassen, insofern erweiterungsfähig sind. Andererseits zeigt die geschichtliche Bedingtheit der einzelnen neutestamentlichen Konzeptionen, daß es je andere Herausforderungen gab, auf die eine christliche Ethik Rücksicht nehmen muß, wenngleich ihre leitenden Prinzipien davon nicht tangiert werden.

8.4 Besondere Beachtung verdient das paulinische Verständnis des Gesetzes, obwohl dieses in seiner Vielschichtigkeit nur geringen Niederschlag im sonstigen Neuen Testament gefunden hat. Der Apostel Paulus war es, der in überzeugender Weise gerade die anthropologisch-soteriologische Dimension des Gesetzes aufgezeigt und dessen bleibende Bedeutung herausgearbeitet hat. Die von Paulus klar zur Sprache gebrachte Spannung zwischen dem Christusgeschehen als Ende des Gesetzes im Sinn des Heilswegs und dem Verständnis des Gesetzes als stete und unverzichtbare Anfrage an unser Menschsein darf in ihrer theologischen Relevanz nicht übersehen werden. Auch wenn Paulus dies nicht im Sinn eines *simul iustus et peccator* behandelt hat (Ansätze dazu gibt es in 1 Joh 1,6–2,2), so geht es doch um den Menschen, der das Sündersein hinter sich gelassen hat, aber sich dieser Herkunft stets bewußt bleiben muß.

8.5 Alttestamentliches Gesetz wie neutestamentliche Gesetzesauslegung stehen im Zusammenhang mit dem Offenbarungshandeln Gottes. Geht

es im einen Fall um das frühere Offenbarungs- und Erwählungshandeln, so im anderen um das die eschatologische Dimension eröffnende Heilshandeln. Der Mensch kommt als Jude wie als Nichtjude von einer Geschichte mit Gott her, sei es bewußt oder unbewußt, und soll zu einem Ziel geführt werden, das Rettung und Heil bedeutet. So steht die Tora als Gabe an Israel zugleich für die Konfrontation mit Gott, von der der Mensch herkommt, und die neutestamentliche Gesetzesauslegung für die Existenz im Lichte der durch Jesus erschlossenen Nähe zu Gott. Wenn die anthropologische Dimension des Spannungsverhältnisses von Gesetz und Evangelium im Neuen Testament auch nur von Paulus explizit vertreten wurde, so ist diese latent in allen Konzeptionen mitenthalten und darf keinesfalls übersehen werden. Ursprüngliche Gottesoffenbarung, Anthropologie und Soteriologie verbinden sich in der Frage nach dem Verständnis des Gesetzes.

8.6 Im jüdisch-christlichen Gespräch spielt die Stellung zur Tora verständlicherweise eine zentrale Rolle. Es kommt entscheidend darauf an, daß christlicherseits hervorgehoben wird, daß es trotz aller kritischen Rezeption keine Verwerfung der Tora gibt. Vielmehr ist zu zeigen, daß die Tora als vorausweisendes Zeugnis der Offenbarung Gottes Gültigkeit besitzt und in ihrer Grundintention in die christliche Tradition eingegangen ist.

§ 13 Die geschehene Errettung des Menschen

1. Vorüberlegungen

Das Neue Testament bezeugt in allen seinen Teilen, daß das rettende Handeln Gottes für die Menschen geschehen ist, daß daher jeder Mensch Erlösung und Heil finden kann. Gott hat sich der Welt zugewandt, um die Menschen definitiv aus ihrer Verlorenheit herauszuführen und ihre Sünde, die Abwendung von Gott, aufzuheben.

1.1 Das Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus ist als solches heilstiftendes Handeln Gottes. Wegen der engen Verbindung von Offenbarung und Rettung wäre es durchaus möglich, die Heilsbegründung im Zusammenhang mit der Christologie zu behandeln. Aber es gibt, wie in § 8 gezeigt wurde, gute Gründe, die Christologie zunächst nur im Blick auf Jesu Person und seinen göttlichen Auftrag zu erörtern und die Aussagen über die Heilsverwirklichung und die Heilsgegenwart innerhalb der Soteriologie zu besprechen.

1.2 Als endzeitliche Offenbarung haben Geschichte und Werk Jesu Christi einen endgültigen Charakter im Rahmen eines proleptischen bzw. antizipatorischen Geschehens. Das kommt gerade darin zum Ausdruck, daß nach dem urchristlichen Zeugnis die Errettung des Menschen bereits erfolgt ist. Wo immer im Neuen Testament auf die Einmaligkeit des rettenden Handelns Gottes in Jesus Christus hingewiesen wird, geht es darum, daß mit der Geschichte Jesu, sei es mit der Menschwerdung, mit dem Tod oder der Auferstehung, die Rettung für die Menschen verwirklicht worden ist, daß es damit Umkehr zu Gott und Heil gibt, ganz unabhängig davon, wieweit die Menschen dies erkannt und ergriffen haben.

1.3 Das endzeitliche Offenbarungshandeln Gottes betrifft den Menschen als Geschöpf und als Sünder. Schon die anthropologischen Aussagen sind aus der Perspektive der Errettung von der Sünde gemacht; denn was Geschöpfsein und was Sündersein zutiefst bedeuten, wird erst im Lichte des Offenbarungsgeschehens erkennbar. Umgekehrt sind alle soteriologischen Aussagen eo ipso anthropologisch orientierte Aussagen. Handelt es sich bei dem offenbarungstheologischen Aspekt der Christolo-

gie um die Relation Jesu zu Gott, so hier um die Relation zu den Menschen.

1.4 Bei der Soteriologie geht es neben der Anthropologie und den Aussagen über das Gesetz sowohl um die ein-für-allemal geschehene Erlösung des Menschen, als auch um die bleibende Kraft des rettenden Handelns Gottes für die Menschheit.

1.4.1 Der definitive Charakter dieses Heilshandelns und der Charakter der geschichtlichen Einmaligkeit der Heilsverwirklichung bedingen einander, auch wenn dieses definitiv-einmalige Geschehen in der Spannung von Anbruch und Vollendung erfahren wird. Es gehört zum Wesen des göttlichen Offenbarungshandelns, daß es sich in der Dimension von Zeit und Geschichte ereignet, ohne daß damit die Endgültigkeit in Frage gestellt oder aufgehoben wäre. Die neutestamentliche Soteriologie wird deshalb in allen urchristlichen Schriften konsequent, wenngleich mit verschiedener Akzentsetzung, von der Einmaligkeit der Geschichte Jesu her verstanden. Die Soteriologie ist unlösbar an das endzeitliche Offenbarungsgeschehen in seiner konkreten geschichtlichen Gestalt gebunden. Die Einmaligkeit der Geschichte Jesu wird zum Signum für die Endgültigkeit des rettenden Handelns Gottes.

1.4.2 Das Gesagte hebt die bleibende Relevanz des einmal Geschehenen keineswegs auf, sie begründet vielmehr das stets erneuerte Heilsangebot. Davon wird in § 14 zu sprechen sein, wo es um die gegenwartsbezogene Funktion der Heilsbotschaft geht. Aber die jeweils aktuell ergehende Botschaft besitzt ihren unaufgebbaren Haftpunkt in der bereits erfolgten Einmaligkeit des eschatologischen Offenbarungshandelns Gottes in Jesus Christus. Die Soteriologie gründet insofern, zeitlich-geschichtlich gesehen, in der Vergangenheit, aber es geht nicht primär um deren Vergangenheitsbezug, sondern darum, daß seither für die Menschen in der jeweiligen Gegenwart Zukunft erschlossen ist. Die Relevanz des soteriologischen Geschehens übergreift die Gegenwart und richtet den Blick vom bereits Geschehenen auf das Kommende.

1.4.3 Nur im Zusammenhang mit dem Gegenwarts- und Zukunftsbezug des göttlichen Offenbarungshandelns kann die Endgültigkeit und Einmaligkeit zutreffend erfaßt werden. Das schließt nicht aus, daß von der Einmaligkeit und der bleibenden Relevanz des rettenden Handelns Gottes nacheinander gesprochen werden kann, wie es auch möglich ist, die christologische und die soteriologische Dimension nacheinander zu behandeln.

2. Die Heilsbedeutung des vorösterlichen Wirkens Jesu

Die soteriologische Explikation der Geschichte und Person Jesu in nachösterlicher Zeit hat ihre Wurzeln in Jesu eigenem Wirken. Dieser Zusammenhang muß in jedem Fall berücksichtigt werden.

2.1 Jesu Proklamation der Gottesherrschaft bedeutet, daß Gottes Heils-handeln, das sich in der Geschichte Israels immer wieder in einzelnen Rettungstaten gezeigt hat, jetzt im eschatologischen Sinne Wirklichkeit wird. Das steht zwar im Spannungsfeld von Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft, entscheidend ist jedoch, daß es schon in Jesu Botschaft vom Anbruch der Gottesherrschaft um die Endgültigkeit des Heils geht.

2.2 Es ist von grundlegender Bedeutung, daß sich in Jesu Verkündigen und Handeln charakteristische Züge des Definitiven abzeichnen. Wenn er die Herrschaft Gottes verkündigt, dann geht es um die Erfahrung des eschatologischen Eingreifens Gottes in die Weltwirklichkeit. Wenn Jesus Sünden vergibt, dann greift er aufgrund seines Auftrags nicht nur in das Vorbehaltsrecht Gottes ein, was ihm die jüdischen Schriftgelehrten vorwerfen, sondern er nimmt damit Gottes eschatologische Sündenvergebung vorweg (Mk 2,5–7 parr). Wenn er dämonisch Besessene heilt, löst er diese Menschen aus ihrer Bindung an die Macht des Bösen, um ihnen die Zukunft des Heils zu eröffnen (Lk 11,20). Dasselbe gilt für Jesu Zuwendung zu den Armen, den Notleidenden und Ausgestoßenen. In Gestalt von Gleichnishandlungen, wie etwa den Mahlgemeinschaften, greift er Motive der eschatologischen Vollendung auf und rückt damit sein Handeln in den Zusammenhang der endgültigen Heilsteilhabe. Indem er den Tod auf sich nimmt, bestätigt er sein Wort, daß jeder, der sein Leben um der Gottesherrschaft willen verliert, es gewinnen wird (Mk 8,35 parr, vgl. mit Lk 18,29); und indem er sich mit dem gebrochenen Brot identifiziert, kennzeichnet er seinen Tod als Hingabe für andere (Mk 14,22b parr).

2.3 Bei aller Bedeutung der Gegenwartskomponente enthält Jesu Botschaft eine Zukunftsdimension, ohne die sein Wirken nicht zu verstehen ist. Daß die Gottesherrschaft in der noch bestehenden Welt aufleuchtet, bleibt ausgerichtet auf die ausstehende Heilsvollendung, was er vor allem mit den Wachstumsleichnissen verdeutlicht hat.

2.4 Es ist unübersehbar, daß mit Jesu Leben und Wirken das rettende Handeln Gottes offenbar geworden ist, noch unabhängig von der Frage, welche Bedeutung dabei die Auferstehung und Wiederkunft, sein Tod oder seine Menschwerdung besitzen. Die konkrete Gestalt seiner irdischen Geschichte und seines Wirkens ist als solche signifikativ im Zusammenhang mit dem rettenden Handeln Gottes.

3. Die soteriologische Bedeutung der Auferweckung Jesu

Von ausschlaggebender Bedeutung für die christologische und soteriologische Deutung der Person und Geschichte Jesu war das Ereignis seiner Auferweckung von den Toten. Die Bedeutung der Auferweckung Jesu zeigt sich deutlich in alter Bekenntnistradition.

3.1 Auferstehung und Parusie

Die Überwindung des Todes durch das Leben ist die Grunderfahrung des Osterereignisses gewesen. Daher steht die Hinrichtung Jesu von Anfang an im Lichte der Auferweckung. Die Gewißheit, daß Jesus von Gott auferweckt worden ist, begründete zugleich die Hoffnung auf seine Wiederkehr. Das war zunächst unabhängig von der Erhöhungsvorstellung und ebenfalls unabhängig von soteriologischen Aussagen über Jesu Tod.

3.1.1 Die Verbindung des Glaubens an die Auferweckung mit der Parusieerwartung zeigt sich vor allem bei dem aus aramäischer Sprache übernommenen Gebetsruf „Maranatha“. Mit der Wiederkehr sollte sich Jesu begonnenes Heilswerk vollenden. Die Vollendungserwartung ist für die älteste Christenheit von hoher Bedeutung gewesen, was aber nicht bedeutete, daß die Gewißheit der Heilsgegenwart zurücktrat. Durch das Ostergeschehen war sie ja bestätigt worden.

3.1.2 Besonders charakteristisch für diese Konzeption ist die von Paulus übernommene Formel in 1 Thess 1,(9)10. Sie spricht im Blick auf Heiden von der Abwendung von den Götzen, um dem einen wahren Gott zu dienen „und zu erwarten seinen Sohn vom Himmel her, den er auferweckt hat von den Toten, Jesus, der uns errettet von dem kommenden Zorn“ (*καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥούμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης*). Hier ist der endgültige Rettungsakt im Jüngsten Gericht mit der Wiederkunft Jesu verbunden, wobei seine Auferweckung die Funktion eines vorausweisenden Geschehens hat. Paulus hat diese Tradition auch in Röm 5,8–10 verwendet, dort aber mit dem Sterben „für uns“ und mit der darin begründeten Rechtfertigung und Versöhnung verbunden; so heißt es in 5,9: „... um wieviel mehr werden wir, die jetzt gerechtfertigt sind kraft seines Blutvergießens, durch ihn gerettet werden vor dem Zorn“ (... πολλῶ μᾶλλον δικαιοθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς). In jedem Fall steht auch 1 Thess 1,10 unter dem Vorzeichen, daß mit der Auferweckung Jesu bereits Entscheidendes geschehen ist, das zur Vollendung hinführt.

3.1.3 Aufschlußreich ist daneben Röm 10,9, wo im Zusammenhang mit dem Bekenntnis zu Jesus als Kyrios die Glaubensaussage folgt, „daß Gott ihn auferweckt hat von den Toten“ (ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν), und dies als entscheidend für die endzeitliche Rettung angesehen wird (σωθήσῃ!), was ja auch für 1 Thess 1,10 gilt. Entsprechend wird in Röm 4,24 von denen gesprochen, „die an den (Gott) glauben, der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat“ (οἱ πιστεύοντες ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν). Die Auferstehungsformel begegnet sodann in 1 Kor 6,14; 15,12–20; 2 Kor 4,14 und Röm 8,11 im Blick auf die eigene Auferweckung der Glaubenden.

3.1.4 In diesen Zusammenhang gehört auch die Doppelaussage in 1 Thess 4,14a, „daß Jesus gestorben und auferstanden ist“ (ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη), die der Verheißung in V.14b vorangeht, daß „Gott die Verstorbenen durch Jesus (zur Herrlichkeit) führen wird mit ihm“ (ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἔξει σὺν αὐτῷ). Auch hier fällt das entscheidende Gewicht auf die Auferweckung Jesu, während bezeichnenderweise ein Interpretament bei der Aussage über das Sterben fehlt. Diese Texte sind ein eindeutiges Zeichen dafür, daß die soteriologische Funktion dem Ostergeschehen zugesprochen wurde. Das gilt auch für Röm 8,34: „Christus, der gestorben, mehr noch der auferstanden ist“ (Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγεργθείς), was hier allerdings nicht in Relation zur Parusie, sondern zur Erhöhung und himmlischen Intercessio gesetzt ist (ὃς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν).

3.1.5 Die Bedeutung der Auferweckung Jesu geht auch aus weiteren Texten hervor, in denen der Tod Jesu erwähnt, aber nicht mit einer soteriologischen Aussage verbunden wird. Das trifft vor allem für die Leidensweissagungen in Mk 8,31; 9,31; 10,32f zu. Dort steht das Sterben Jesu unter dem Vorzeichen des göttlichen Muß oder der Feindschaft der Menschen; die soteriologische Funktion kommt dem Auferstehungsgeschehen zu, das im Rahmen der Menschensohntradition implizit auf die Wiederkunft vorausweist.

3.1.6 Als Sonderfall verdient noch die von Paulus übernommene Glaubensformel Röm 4,25 Erwähnung. Hier ist zwar die Hingabe Jesu soteriologisch im Sinn der Sündenvergebung gedeutet, aber die Rechtfertigung ist im Unterschied zu den genuin paulinischen Aussagen nicht mit Jesu Tod, sondern mit der Auferweckung verbunden. So heißt es: Jesus, unser Herr, „welcher hingegeben wurde um unserer Sünden willen und auferweckt wurde um unserer Rechtmachung willen“ (ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν). Daß die entscheidende Dimension der Heilszueignung in der Auferweckung

Jesu begründet ist, verweist auf die Bedeutung des Ostergeschehens für die Urchristenheit.

3.2 Auferstehung und Erhöhung

Schon frühzeitig wurde die Auferweckung Jesu mit seiner Erhöhung verbunden. Auferstehungs- und Erhöhungsaussagen stehen daher mehrfach unmittelbar nebeneinander (vgl. Apg 2,32f), oder die Auferstehung ist mit der Erhöhung gleichsam verschmolzen und in diese einbezogen (Phil 2,9; 1 Tim 3,16; Hebr passim). Das schließt natürlich nicht aus, daß mit der Erhöhung auch Aussagen über die rettende Funktion des Todes Jesu verbunden werden konnten, wofür die Inthronisationsschilderung in Offb 5 ein charakteristisches Beispiel ist. Aber von zentraler Bedeutung ist die Zusammengehörigkeit von Auferstehung und Erhöhung.

3.2.1 Die Erhöhung hat ihre entscheidende soteriologische Dimension darin, daß dem Auferstandenen nach Mt 28,18b die gesamte Macht (ἐξουσία) über Himmel und Erde übertragen ist, weswegen er auch ständig bei den Glaubenden ist und ihnen beisteht (vgl. V.2ob). Erhöhung im Sinn der himmlischen Inthronisation bedeutet, daß die kosmischen Mächte dem Auferweckten und Erhöhten unterstellt bzw. von ihm versöhnt sind (Phil 2,9–11; Kol 1,18b–20; während in Phil 2,10 der Tod Jesu im Sinn des Gehorsams der Erhöhungsaussage vorausgeht, ist in Kol 1,20 eine soteriologische Aussage über das Blutvergießen am Kreuz sekundär nachgetragen). Das gilt ebenso für die „Elemente der Welt“ (στοιχεῖα τοῦ κόσμου), die keine heilsrelevante Bedeutung mehr haben (Gal 4,3–9; Kol 2,20).

3.2.2 Die Erhöhung Jesu gewinnt ein besonderes Gewicht für die weitergehende Heilsverwirklichung (vgl. § 14). Nach einigen urchristlichen Aussagen ist im Akt der Erhöhung schon vorweggenommen, was sich fortan realisieren wird. Das gilt für die hymnischen Texte in Phil 2,9–11 und Kol 1,18b–20. Dasselbe trifft zu, wenn in Kol 3,3 gesagt wird, daß „euer Leben (bereits) mit Christus in Gott verborgen sei“ (ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ), oder wenn nach Eph 2,6 Gott uns bereits „mitauferweckt und miteingesetzt hat in den Himmeln in Christus Jesus“ (συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, vgl. Kol 2,13).

3.2.3 Auferweckung und Erhöhung Jesu haben unmittelbare Relevanz für das Widerfahrnis des Todes. Im Zusammenhang mit der Sünde ist auch der Tod zu einer dem Menschen feindlichen Macht geworden. In 1 Kor 15,54f wird von Paulus mit dem Doppelpetit aus Jes 25,8 und Hos

13,14 zum Ausdruck gebracht, daß der Tod verschlungen ist vom Sieg und damit seinen Stachel verloren hat. Insofern bedeutet Auferweckung von den Toten die Überwindung der Macht des Todes. Das wird in Offb 1,18b mit dem Wort des Erhöhten hervorgehoben, daß er tot war, aber jetzt lebt in alle Ewigkeit und „die Schlüssel des Todes und der Hölle besitzt“ (ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου). Entsprechend heißt es in Hebr 2,14, daß Christus den Menschen in allem gleich geworden sei, „damit er durch den Tod den überwinde, der die Gewalt über den Tod hat, den Teufel“ (ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον, vgl. 2 Tim 1,10) In diesen Zusammenhang gehört auch die Textstelle 1 Petr 3,18d.19, daß Christus, der nach seinem leiblichen Tod lebendig gemacht wurde durch die Kraft des Geistes, „in ihm (sc. dem Geist) zu den Geistern im Gefängnis gegangen ist und ihnen gepredigt hat“ (ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, vgl. 4,6). Auch im Totenreich wird die Heilsbotschaft verkündigt und aufgrund der Auferweckung Jesu Leben geschenkt.

3.3 Die lukanische Konzeption

Lukas hat in seinem Doppelwerk die Tradition von der heilstiftenden Bedeutung der Auferweckung Jesu aufgegriffen. Indem er sie im einzelnen entfaltet, ist er zu einem Repräsentanten der *theologia resurrectionis* innerhalb des Neuen Testaments geworden. Die soteriologische Funktion des Todes Jesu spielt bei ihm, abgesehen von den Einsetzungsworten des Herrenmahls, nur eine untergeordnete Rolle (außer Lk 22,19f, vgl. Apg 20,38).

3.3.1 Im Blick auf den Tod Jesu begegnen bei Lukas zwei Aussage-reihen, die ähnlich wie die Leidensweissagungen sowohl das gottgewollte Geschick Jesu als auch die Feindschaft der Menschen betonen (vgl. § 8). Einerseits gilt das für die Menschensohn-Aussagen in Lk 9,22; 9,44; 18,31.32a (hier verbunden mit dem Motiv der Schrifte Erfüllung) und für die bekenntnisartigen Formulierungen in Lk 24,26f.45f; Apg 17,3; 26,23 (vgl. auch Apg 8,32f), andererseits für die Texte in Apg 2,23f; 3,15; 5,30f; 10,39f (vgl. 13,27–30, auch 2,36). Demgegenüber ist die Auferweckung Jesu durch Gott das entscheidende Heilsereignis, das durch Zeugen bestätigt ist (vgl. Lk 24,48; Apg 1,8.22; 2,22; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31). Die Auferweckung bedeutet, daß Gott ihn zum „Urheber des Lebens“ (ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς) und zum „Retter“ (σωτὴρ) gemacht hat, wie es in Apg 3,15; 5,30f heißt. Damit korrespondiert die Aussage in Apg 2,32.33a.36, daß

der Auferstandene zur Rechten Gottes erhöht und als „Herr und Christus“ (κύριος καὶ χριστός) eingesetzt worden ist. Nicht zufällig wird der Glaube an die Totenaufstehung gegenüber den Sadduzäern und den Heiden nachdrücklich verteidigt; vgl. außer Lk 20,27–38 (par Mk 12,18–27) die Aussagen in Apg 23,6–9 und 26,8–23 sowie in 17,31 (trotz des Spottes der Athener 17,32).

3.3.2 Der Auferstandene ist es, der seinen Jüngern, die bereits zu seinen Lebzeiten zu ihm gehörten, den Missionsbefehl erteilt, und sie erhalten zu dieser Aufgabe den Heiligen Geist (Lk 24,44–48; Apg 1,6–8; vgl. 2,33b). Wenig später ist es Paulus, der nach Apg 9,5f durch den Auferstandenen bekehrt und berufen wird (wozu 22,7f und 26,14–23 sowie die Tempelvision in 22,17–21 zu vergleichen sind). Im Namen des Auferstandenen haben die Sendboten Jesu auch die Fähigkeit, Wunder zu tun, wie exemplarisch in Apg 3,6.14–16; 4,9f oder in 14,8–10; 19,12 gezeigt wird. Die bekannte Aussage des Petrus bei seiner Verteidigung vor dem Hohen Rat in Apg 4,12 bezieht sich dementsprechend auf den Auferstandenen: „Heil ist in keinem anderen, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den sie sollen gerettet werden“.

3.3.3 Nach Lk 24,46c.47 geht es gemäß dem Schriftzeugnis um die Verkündigung im Namen dessen, der am dritten Tage auferweckt worden ist, und zwar als „Verkündigung der Umkehr zur Vergebung der Sünden unter allen Völkern“ (κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη). In Apg 3,26 heißt es in einer an Juden gerichteten Predigt: „Für euch zuerst hat Gott seinen Knecht auferweckt und gesandt, damit er euch segnet und jeden von seiner Bosheit bekehrt“ (vgl. 3,15–20). Und am Ende der Pauluspredigt wird in Apg 13,30–39 über den von Gott Auferweckten gesagt: „Durch diesen wird euch die Vergebung der Sünden verkündigt, und in allem, worin euch das Gesetz des Mose nicht rechtmachen konnte, wird jeder, der glaubt, durch ihn gerechtmacht“ (V.38f). Schließlich bringt Lukas im Zusammenhang mit der Erscheinung des Auferstandenen vor Paulus in Apg 26,18 die bekenntnisartige Formulierung: „Sie (die Heiden) sollen sich von der Finsternis zum Licht und von der Macht des Satans zu Gott bekehren und sollen durch den Glauben an mich die Vergebung der Sünden empfangen und mit den Geheiligten am Erbe teilhaben“.

3.3.4 Die Verbindung des Motivs der Sündenvergebung mit der Auferweckung Jesu ist für die lukanische Konzeption besonders kennzeichnend. Diese spezifisch soteriologische Komponente der Auferweckung Jesu bedeutet, daß allen Menschen „Umkehr“ (μετάνοια) ermöglicht und ihnen „Vergabung der Sünden“ (ἄφεσις ἁμαρτιῶν) zugesagt wird. Wer diese Botschaft von Jesu Auferweckung durch Gott hört und annimmt,

erfährt Rettung. Sie ist identisch mit der Befreiung von allem, was die Menschen von Gott trennt. Der Weg zur Heilsvollendung wird dadurch erschlossen. Es ist das entscheidende Heilsangebot an Juden und Heiden, und gerade die Abschnitte über die Ablehnung der Botschaft durch die Juden machen klar, was diese Ablehnung bedeutet: Sie halten sich nach 13,46f selbst „nicht für würdig des ewigen Lebens“ (vgl. 18,6 und 28,26–28). Deshalb wird gleichzeitig auch auf Jesus als den künftigen Richter der Lebenden und der Toten hingewiesen (vgl. Apg 10,42; 17,31).

3.3.5 Im Zusammenhang mit der lukanischen Konzeption ist somit festzustellen, daß es einen urchristlichen Traditionsstrang gibt, in dem die soteriologische Funktion Jesu mit seiner Auferweckung bzw. der Erhöhung zusammenfällt. Das steht in der Regel in Relation zur Parusie, in jedem Fall geht es um die Überwindung des Todes und um die Ermöglichung der Umkehr, die Gewährung der Sündenvergebung und die gegenwärtige Erfahrung des Heils.

4. Die rettende Kraft des Todes Jesu

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß es eine Reihe von Aussagen gibt, die von Jesu Getötetwerden oder Sterben sprechen, ohne damit ein Interpretament zu verbinden. Das gilt einerseits für die Leidensweissagungen und für die Tötungsaussagen der Apostelgeschichte (Mk 8,31 par; Apg 10,39 u.ö.), andererseits für Wendungen wie „Jesus ist gestorben und auferstanden“ (Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, 1 Thess 4,14). Es sind Texte, in denen die soteriologische Funktion der Auferweckung zufällt. In einer großen Zahl der Fälle sind die Aussagen über Jesu Leiden oder Sterben aber mit einem soteriologischen Element verbunden.

4.1 Zur Terminologie

Die am breitesten bezeugte urchristliche Verkündigungstradition konzentriert das soteriologische Wirken Jesu auf seinen Tod. Im Vergleich zu dem relativ einheitlichen Sprachgebrauch bei den Auferstehungsaussagen fällt die Vielfalt der Terminologie bei den Texten über Jesu Tod auf.

4.1.1 In der Mehrheit der Texte wird von „sterben“ (ἀποθνήσκειν) gesprochen. Es wird aber auch das Verbum „leiden“ (πάσχειν) in einem den Tod einschließenden Sinn gebraucht. Daneben ist die Rede von „töten“ bzw. „getötetwerden“ (ἀποκτείνειν, ἀποκτανθῆναι) oder im Blick

auf die Todesart von „Kreuz“, „kreuzigen“ oder „Gekreuzigtwerden“ (σταυρός, σταυροῦν, σταυρωθῆναι). Ferner begegnet „hingeben“, „hingegenwerden“ (διδόναι/παραδιδόναι, παραδοθῆναι) und „sich selbst hingegen“ (διδόναι/παραδιδόναι ἑαυτόν).

4.1.2 Mit den Aussagen über das Sterben und das Hingegenwerden bzw. Sich-Hingegen sind häufig Präpositionalwendungen verbunden. Meist handelt es sich um die Wendung „für jemanden/etwas“ (ὑπέρ τινος, gleichbedeutend auch περί τινος, ἀντί τινος, διὰ τινα/τι). Dabei bestehen allerdings verschiedene Bedeutungs- und Übersetzungsmöglichkeiten, was noch zu klären ist.

4.1.3 Unter den Interpretamenten finden sich mehrere Motive aus dem rechtlichen Bereich. Das betrifft einmal Aussagen mit „lösen, ablösen“ (λύειν, ἀπολύειν etc.) sowie „freikaufen“ (ἀγοράζειν, ἐξαγοράζειν); auch Aussagen über „versöhnen“, „Versöhnung“ (καταλλάσσειν, καταλλαγή) gehören in diesen Zusammenhang.

4.1.4 Hinzu kommen Begriffe und Motive aus dem kultischen Bereich, meistens im metaphorischen Sinn. Es handelt sich um Bezeichnungen eines kultischen Opfers (προσφέρειν/προσφορά, θυσία), die aber abgesehen vom Hebräerbrief selten sind. Das gilt ebenso für die kultisch verwendete Sühneterminologie (ἱλάσκεσθαι/ἐξιλάσκεσθαι, ἱλασμός, ἱλαστήριον).

4.1.5 Ambivalent sind Aussagen über das „Blut“ (αἷμα). Sie beziehen sich in der Regel auf das „Blutvergießen“ im Sinn des Sterbens, speziell auch der „Blutschuld“. Sie können aber auch einen kultischen Bezug haben.

4.2 Die Hingabeaussagen

Am komplexesten sind die formelhaften Aussagen über die Hingabe durch Gott bzw. die Selbsthingabe Jesu. Gleichwohl empfiehlt es sich, von ihnen auszugehen.

4.2.1 Die Hingabe des Sohnes durch Gott ist in Joh 3,16f mit einer Sendungsaussage verbunden: Gott hat als Erweis seiner Liebe „den einzigen Sohn hingegen“, indem er ihn „in die Welt gesandt hat“ (ἔδωκεν ... ἀπέστειλεν). Zu Jesu Auftrag und Vollmacht gehört nach Gottes Willen die Hingabe, die sich in 3,16 aufgrund des Zusammenhangs mit V.14 auf Jesu Tod bezieht. Dasselbe gilt für die Aussage in Röm 8,32, daß Gott seinen Sohn nicht verschonte, sondern „für uns alle dahingegen hat“ (ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν). Ganz ähnlich heißt es in Röm 4,25a: „Er wurde hingegen um unserer Sünden willen“ (παρεδόθη διὰ

τὰ παραπτώματα ἡμῶν). Was hier mit dem *Passivum divinum* umschrieben ist, wird an anderen Stellen mit „muß“ (δεῖ) oder dem Hinweis auf die Schrift zum Ausdruck gebracht (vgl. Mk 8,31 par; Lk 24,26.46).

4.2.2 Sehr viel häufiger begegnen Aussagen über Jesu Selbsthingabe. Jesus vollzieht seinerseits mit dem Sterben das ihm aufgetragene Heilswerk. Neben Wendungen über die Selbsthingabe „für uns/mich“ (Tit 2,14; Gal 2,20), „für sie“ (sc. die Kirche, Eph 5,25) oder „für unsere Sünden“ (Gal 1,4) gibt es Aussagen über die „Hingabe seines Lebens“ (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) als „Lösemittel/Ersatzleistung für viele“ bzw. „alle“ (λύτρον ἀντὶ πολλῶν, Mk 10,45b par; ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, 1 Tim 2,6). Dazu kommt das Bildmotiv vom guten Hirten, der „sein Leben einsetzt für die Schafe“ (τὴν ψυχὴν τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων, Joh 10,11, vgl. V.15).

4.2.3 In den Zusammenhang mit den Hingabeaussagen gehört der Sache nach auch das Abschiedsmahl Jesu. Auf die Mahlfeier ist an anderer Stelle ausführlich zurückzukommen (§ 17). Hier ist nur zu berücksichtigen, daß Brothandlung und Brotwort Ausdruck der Selbsthingabe sind. Nach dem Brechen des Brotes sagt Jesus: „Dies ist mein Leib“ (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου). Das zerbrochene Brot als Zeichen für den zerbrochenen Leib ist die Gabe für die Jünger, die bleibend Heil stiftet.

4.2.4 Die Hingabe bzw. Selbsthingabe ist als solche ein soteriologisches Motiv. Es geht dabei um die Gabe und die den Tod mit einschließende Hingabe Jesu durch Gott, die für das Heil der Menschen bestimmt ist. In der Selbsthingabe hat Jesus sich den Heilswillen Gottes zu eigen gemacht. Gabe wie Hingabe bzw. Selbsthingabe sind für andere bestimmt, sie sind Ausdruck der „Proexistenz“ Jesu, um einen Ausdruck von *Heinz Schürmann* zu verwenden. Der Tod ist die äußerste Konsequenz seiner das ganze Leben kennzeichnenden Proexistenz.

4.2.5 Bei den Hingabeaussagen kommen jeweils noch andere soteriologische Aussageelemente hinzu, wie die Wendungen „für uns/euch“ oder „für unsere Sünden“ (Röm 4,25; Gal 1,4) und die Aussagen mit „Lösemittel, Ersatzleistung“ (Mk 10,45 par; 1 Tim 2,6) zeigen. Darauf ist nachfolgend gesondert einzugehen.

4.3 „Sterben für“ und Sühnetod

Am häufigsten begegnen Aussagen über Jesu Sterben für andere. Damit verbindet sich die Frage, ob und wie weit es sich um Sühneaussagen handelt.

4.3.1 Die Wendungen mit „sterben für“ sind, wie bereits erwähnt, unterschiedlich formuliert. Sie haben außerdem verschiedene Bedeutun-

gen, was aber nicht von den Präpositionen abhängt, die weitgehend austauschbar sind. Sachlich geht es entweder um „sterben um willen/wegen“, so Röm 5,7: „um des Guten willen“ (ὕπερ τοῦ ἀγαθοῦ); oder um „sterben zugunsten von/zum Zwecke von“, so in Joh 11,50: „zum Schutz für das Volk“ (ὕπερ τοῦ λαοῦ); oder es geht um „sterben anstelle von“, was in mehreren christologischen Aussagen eindeutig vorliegt. Dabei stellt sich die Frage, ob der Stellvertretungsgedanke in allen Aussagen über Jesu Sterben vorausgesetzt werden kann.

4.3.1.1 Stellvertretungsaussagen liegen unverkennbar dort vor, wo gesagt wird, daß Christus „für uns zum Fluch geworden ist“ (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, Gal 3,13) oder daß Gott ihn „für uns zur Sünde gemacht hat“ (ὕπερ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, 2 Kor 5,21). Das gilt auch für die Aussage in 2 Kor 5,14b: „Einer ist für alle gestorben“, mit der Fortsetzung: „folglich sind sie alle gestorben“ (εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἅρα οἱ πάντες ἀπέθανον). Christus ist an die Stelle derer getreten, die der Sünde und dem Fluch verfallen waren, er hat sie mit in sein Sterben einbezogen und dadurch aus der Verlorenheit befreit. Das stellvertretende Sterben dieses Einen schafft allen Menschen die Möglichkeit der Rettung und des Heils, was von denen ergriffen ist, die zum Leben mit dem bereit sind, „der für sie gestorben und auferstanden ist“ (2 Kor 5,15).

4.3.1.2 Daneben gibt es Sterbeaussagen, die zumindest nicht eindeutig den Stellvertretungsgedanken enthalten, so daß sich die Frage ergibt, ob hier nur die Bedeutung eines Sterbens „um willen, wegen“ oder „zugunsten von“ vorliegt. Dabei muß aber unterschieden werden zwischen dem alttestamentlich-frühjüdischen Traditionshintergrund, der für die Intention der Texte erkennbar ist, und einem Verständnis, bei dem dieser Verständnishintergrund fehlt, so daß seitens der Hörer eine Bedeutung der Aussagen im herkömmlichen griechischen Wortsinn anzunehmen ist.

4.3.1.2.1 Der Text, der am ehesten für eine Bedeutung im griechischen Wortsinn zu sprechen scheint, ist Röm 4,25a, weil hier die Aussage über Jesu Hingabe mit der Wendung διὰ τι, „um willen, wegen“, verbunden ist (vgl. 4.2.1). Berücksichtigt man aber den Sprachgebrauch des im Hintergrund stehenden Textes Jes 53 LXX, dann zeigt sich, daß es bei dieser Präpositionalwendung einerseits nicht kausal um Verursachung, sondern final um die Vergebung der Übertretungen geht, und andererseits, daß die Vergebung aufgrund stellvertretenden Leidens und Sterbens erfolgt ist (Jes 53,12: διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη, vgl. auch V.5)

4.3.1.2.2 Bei den formelhaften Aussagen mit „sterben für“ wechselt die Wendung „für unsere Sünden“ (ὕπερ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, 1 Kor 15,3b; Gal 1,4, bzw. περὶ ἁμαρτιῶν, 1 Petr 3,18) mit der Wendung „für uns/euch/viele/alle“. In 1 Kor 15,3b ist ausdrücklich hinzugefügt: „nach den

Schriften“. Aufgrund dieses Hinweises kann „sterben für unsere Sünden“ nur im Sinn der Aufhebung der Sünden verstanden werden. Jesu Tod hat eine heilstiftende Funktion, und dabei geht es entscheidend um die Befreiung von der Sünde. Dabei ist offensichtlich vorausgesetzt, daß dies durch das stellvertretende Leiden und Sterben Jesu bewirkt ist. Dann stellt sich aber die Frage, ob die zahlreichen Formeln mit „für euch/uns“, „für viele/alle“, „für Gottlose“ nur das Motiv des Sterbens zugunsten anderer enthalten, was sich philologisch nahelegt, oder ob sie nicht ebenfalls das Element der Stellvertretung implizieren. Diese Überlegung verschränkt sich mit der weiteren Frage, wieweit in diesen Aussagen das Sühnemotiv vorausgesetzt ist.

4.3.2 Das Sühneverständnis in urchristlichen Texten ist entscheidend von der alttestamentlichen und frühjüdischen Tradition geprägt. Nur von diesem Hintergrund her läßt sich die Eigenart der auf Jesu Tod bezogenen Sühneaussagen verstehen (dazu ausführlich *Thomas Knöppler*). Bei Sühne geht es zentral um die Aufhebung von Schuld. Das gilt zunächst für den rechtlichen Bereich, hier im Sinn von Wiedergutmachung. Der Sühnebegriff begegnet aber vor allem im Blick auf das Verhältnis von Gott und Mensch im Sinn der gnadenhaft gewährten Aufhebung von Sünde.

4.3.2.1 Im Neuen Testament wird in dreifacher Weise von Sühne gesprochen: Einmal im Zusammenhang mit dem Gebet, wofür das Gebet des Zöllners in Lk 18,13c aufschlußreich ist: „O Gott, schaffe mir Sünder Sühne“, „gewähre mir Gnade“ (ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ). Der Sühnegedanke begegnet sodann im kultischen Bereich; das gilt insbesondere für die alttestamentlichen Opferriten, die in nachexilischer Zeit zunehmend mit dem Sühnemotiv verbunden worden sind und dann im Neuen Testament metaphorisch auf Jesus übertragen wurden, wie vor allem der Hebräerbrief zeigt. Ferner spielt Sühne im nichtkultischen Bereich eine Rolle, und zwar in Verbindung mit Leiden und Sterben eines Menschen, wie aus der thesenartigen Formulierung in Röm 6,7 hervorgeht: „Wer gestorben ist, ist gerechtfertigt/befreit von der Sünde“ (ὁ γὰρ ἀποθανῶν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, vgl. 1 Petr 4,1). Letzteres kann aber auch auf eine stellvertretende Sühne angewandt werden.

4.3.2.2 Terminologisch explizite Sühneaussagen sind im Neuen Testament selten. Das Verbum ἰλάσκεσθαι, „sühnen“, begegnet neben Lk 18,13c nur in Hebr 2,17, wo es um den Vollzug der Sühnehandlung durch Christus als den endzeitlichen Hohenpriester geht. In Hebr 9,5 ist von ἱλαστήριον im Sinn der „Deckplatte“ der Bundeslade die Rede; bei der Verwendung dieses Begriffs in Röm 3,25 ist dagegen umstritten, ob es sich um einen kultischen Terminus handelt oder einen allgemeinen Begriff für

„Sühne“ oder „Sühnemittel“. Eindeutig im kultmetaphorischen Sinn ist ἱλασμός, „Sühne“, in 1 Joh 2,2; 4,10 im Blick auf Jesu Tod verwendet. Angesichts dieses schmalen Befundes ist zu klären, ob unabhängig von der spezifischen Sühneterminologie die Vorstellung der Sühne in christologischen Aussagen vorkommt. In den Hingabe- und den Sterbeaussagen fehlt jedenfalls die Sühneterminologie.

4.3.2.3 Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang wieder der Text von Jes 53,10–12, der abgesehen von der Septuaginta in frühjüdischer Tradition kaum Nachwirkungen gehabt hat (sofern dies nicht nachträglich getilgt wurde); nachweisbar ist das Motiv nichtkultischer Sühne durch Leiden und Sterben nur im hellenistischen Judentum, vgl. 2 Makk 7,37f; 4 Makk 6,29; 17,21f. Dagegen ist Jes 53 in urchristlicher Verkündigung wirksam geworden, wie die zweifellos darauf zurückgehenden Wendungen mit λύτρον/ἀντίλυτρον, „Lösemittel, Ersatzleistung“, zeigen (Mk 10,45 par; 1 Tim 2,6; vgl. 4.4.1.3). Das bedeutet, daß Sühne hier eindeutig in Verbindung mit stellvertretendem Leiden und Sterben steht.

4.3.2.4 Unter dieser Voraussetzung ist zu überlegen, ob die Aussagen über Jesu Sterben für andere Menschen nicht durchweg im Sinn der stellvertretenden Sühne zu verstehen sind. Auch wenn die Sterbeformeln auf griechische Formulierungstradition hinweisen, steht im Hintergrund die hebräische Denkweise, für die stellvertretendes Handeln und Sühne eine hohe Bedeutung haben. Wo immer es um Vergebung der Sünde und um Aufhebung der Trennung von Gott geht, liegt deshalb der Sühnegeranke bzw. der Gedanke stellvertretender Sühne vor.

4.3.2.5 Von diesen Beobachtungen her lassen sich auch Schlüsse ziehen für das Alter der soteriologischen Aussagen über Jesu Tod. Es ist erwogen worden, derartige Texte insgesamt der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde zuzuweisen. Auch wenn man diese sehr früh ansetzt, ist die Annahme doch unwahrscheinlich, daß es in der aramäisch sprechenden Gemeinde trotz der Bedeutung von Auferstehung und Parusie noch keinerlei Aussagen über die Heilsbedeutung des Todes Jesu gegeben habe. Angesichts der Tatsache, daß im hebräisch-aramäischen Sprachbereich der Gedanke der stellvertretenden Sühne aufgrund von Leiden und Sterben von Jes 53 her bekannt war, ist eine gemeinsame urchristliche Tradition in hohem Maße wahrscheinlich: Jesu Sterben wird im Sinn von Jes 53,10–12 als stellvertretendes Sühneleiden verstanden. Der wegen des universalen Sühnemotivs unverkennbare Rückbezug auf diesen Text in den alten Traditionen von Mk 10,45 par und im Kelchwort Mk 14,24 par macht jedenfalls deutlich, daß dieser alttestamentliche Text im Urchristentum rezipiert worden ist. Unter derselben Voraussetzung liegt es

dann aber nahe, daß die Hingabe- und Sterbeformeln im Zusammenhang mit der Tradition von dem Motiv der Sühne durch stellvertretendes Sterben inhaltlich geprägt sind. Unabhängig von dem philologischen Befund wäre dann in allen Fällen die Auffassung vom stellvertretenden Sühnetod wirksam, wie das ja auch beim Brotwort des Herrenmahls der Fall ist.

4.3.2.6 So wenig die Sühnevorstellung in urchristlicher Tradition vom Vorkommen einer spezifischen Sühneterminologie abhängig ist, so wenig muß sie stets mit Jes 53,10–12 verbunden gewesen sein. Das zeigt sich vor allem daran, daß häufig nur die Wendung „für uns/euch“ gebraucht wird, nicht aber die für den Jesajatext charakteristische universale Relevanz für „viele“ (πολλοί, Jes 53,11b.12) hervorgehoben wird.

4.3.2.7 Die Rezeption der Sühnevorstellung im Sinn des stellvertretenden Sterbens bedeutet allerdings nicht, daß damit gleichzeitig von einer „Sühnopfer“-Vorstellung gesprochen werden könnte. Die Auffassung vom Sühnetod Jesu ist eine nichtkultische; erst relativ spät ist in einigen wenigen Fällen durch Verbindung mit einem Opfermotiv die Vorstellung von Jesu Tod als „Sühnopfer“ entstanden (vgl. 4.5). Die ursprüngliche soteriologische Konzeption hat die Auffassung von der Sühnefunktion des stellvertretenden Leidens und Sterbens übernommen. Geht es einerseits darum, daß jeder Mensch durch Leiden und durch sein Sterben sich in gewissem Maße von Verfehlungen lösen, für sich selbst also Sühne erlangen (nicht leisten!) kann (Röm 6,7; 1 Petr 4,1), so andererseits darum, daß der Gerechte durch sein Leiden und Sterben stellvertretend Sühne für andere ermöglicht. Genau dies ist auf Jesus übertragen worden unter der Voraussetzung, daß er „sündlos“ war, d.h. in steter Verbindung mit Gott und in der Bindung an Gott gelebt und gewirkt hat (vgl. 2 Kor 5,21; Hebr 4,15; Joh 8,46), was auch für die johanneischen Aussagen gilt, daß der Vater im Sohn und der Sohn im Vater ist (vgl. Joh 17,21, auch 10,30).

4.3.3 Die große Zahl der hierher gehörenden Textstellen läßt erkennen, daß die Sühnevorstellung im Blick auf Jesu Sterben für das Urchristentum im Vordergrund stand und dementsprechend für das Neue Testament zentral ist. Die Auffassung von der stellvertretenden Sühne ist die fundamentale Deutungskategorie für Jesu Tod, die sich aus alttestamentlicher Tradition nahelegte. Bei einer Anthropologie, die sich so bewußt auf das Verhältnis des Menschen zu Gott konzentriert, die darum das Sündersein des Menschen in den Mittelpunkt stellt, weil der Mensch aus seiner ursprünglichen Relation und Bindung an Gott herausgefallen ist, ist es nicht überraschend, daß die soteriologischen Aussagen primär Aussagen über Sühne und Sündenvergebung sind.

4.4 Jesu Tod als (Er-)Lösung, Loskauf, Versöhnung

Neben den besprochenen Texten gibt es im Neuen Testament Versuche, die damit verbundene inhaltliche Aussageintention anders wiederzugeben und verständlich zu machen. Das geschah hinsichtlich der Rechts-termini zweifellos schon im frühen judenchristlichen Bereich, während verwandte Begriffe und Vorstellungen aus dem hellenistischen Raum vor allem im Blick auf heidnische bzw. heidenchristliche Hörer Anwendung fanden.

4.4.1 Rechtliche Termini

Schon im Alten Testament spielen rechtliche Vorstellungen im Verhältnis von Gott und Mensch eine wichtige Rolle. Im ältesten Christentum dienten sie dazu, die Bedeutung von Jesu Tod zur Sprache zu bringen. Das betrifft eine ganze Reihe von Begriffen, die untereinander zusammenhängen. Dazu gehören λύειν, „lösen, auflösen“, ἀπολύειν, „ablösen“, und λυτροῦσθαι, „losmachen“, ferner die Begriffe λύτρωσις und ἀπολύτρωσις, „(Ab-)Lösung, (Er-)Lösung“, sowie λύτρον und ἀντίλυτρον, „Lösemittel, Ersatzleistung“. Soweit die Begriffe christologisch angewandt werden (bei ἀπολύειν ist kein diesbezüglicher Gebrauch nachweisbar), geht es um die rechtsgültige und damit wirksame „(Er-)Lösung“ aus allen Bindungen. Das ist vor allem bei dem Wort „Erlösung“ zu beachten, das später zu einem rein religiösen Terminus geworden ist. Wie die Verwendung von λύτρον/ἀντίλυτρον zeigt, berühren diese rechtlichen Motive sich eng mit der Sühnevorstellung, die ihrerseits ebenfalls eine rechtliche Komponente hat.

4.4.1.1 Das Verbum λύειν begegnet im Sinn von „auflösen, zerstören“ in 1 Joh 3,8, wo es heißt, daß der Sohn Gottes offenbar geworden ist, „damit er die Werke des Teufels auflöse“ (ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου). In Offb 1,5b geht es dagegen um „ablösen“, indem gesagt wird, daß Christus uns „gelöst/befreit hat von unseren Sünden“ aufgrund seines Blutvergießens (λύσας ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, vgl. aber die *varia lectio* mit λούσας, „abgewaschen hat“). In demselben Sinn wird das Verbum λυτροῦσθαι in Tit 2,14 und 1 Petr 1,18 verwendet, wo es um Befreiung von aller Ungerechtigkeit bzw. einem nutzlosen Lebenswandel geht.

4.4.1.2 Das Substantiv λύτρωσις begegnet dreimal im Neuen Testament in einem heilsgeschichtlichen Sinn von „(Er-)Lösung“ (Lk 1,68; 2,38) bzw. von „ewiger (Er-)Lösung“ im Sinn der definitiven Errettung

(Hebr 9,12). In gleicher Bedeutung wird ἀπολύτρωσις gebraucht, wenn es einerseits um die Taufe (Kol 1,14; Eph 1,13b.14) und andererseits um die erhoffte endzeitliche Errettung geht (Lk 21,28; Röm 8,23; sowohl auf Taufe als auf Vollendung bezieht sich Eph 4,30). Dazu kommen dann auch Texte mit Bezug auf Jesu Tod, was für Röm 3,24f; Eph 1,7 und Hebr 9,15, implizit auch für 1 Kor 1,30 gilt.

4.4.1.3 Umstritten ist die exakte Bedeutung des Begriffs λύτρον in Mk 10,45//Mt 20,28 und des parallelen ἀντίλυτρον in 1 Tim 2,6. Der entsprechende Begriff in Jes 53,10 ist $\square\Psi\aleph$, was in LXX mit περί ἁμαρτίας wiedergegeben ist.

4.4.1.3.1 Der hebräische Begriff wie die griechische Wendung haben im kultischen Bereich Verwendung gefunden und bezeichnen dort das „Sühn-“ oder „Schuldopfer“ (Lev 5,6–26). Daher wird Jes 53,10 häufig mit „Sühnopfer“ übersetzt. Es ist jedoch beachtenswert, daß die Wiedergabe in Mk 10,45 par und 1 Tim 2,6 mit einem griechischen Rechtsterminus erfolgt. Der Begriff $\square\Psi\aleph$ und entsprechend das Übersetzungswort ἀντίλυτρον bezeichnen zunächst ganz allgemein das „Lösemittel“, wodurch eine „Lösung, Befreiung“ aus der Schuldverfallenheit erreicht wird, unabhängig davon, auf welche Art die Lösung erfolgt. Im Blick auf Deuterocesaja ist es sehr fraglich, ob ein Opfermotiv vorauszusetzen ist. Der hebräische Begriff kann im Zusammenhang mit der rechtlich verstandenen Schuldverpflichtung stehen und speziell das Mittel der Schuldableistung bezeichnen, die hier stellvertretend durch den Tod des Gottesknechts vollzogen wird (vgl. *Rolf Knierim*). Die gängige Übersetzung mit „Lösegeld“ ist allerdings ebensowenig zutreffend, weil $\square\Psi\aleph$ das „Lösemittel“ bzw. die „Schuldverpflichtung“ („Haftpflicht“) nicht einseitig auf eine Ersatzleistung in finanzieller Gestalt festlegt; es geht je nach Situation und Kontext um eine „Ersatzleistung“ im Rahmen der Erstattungspflicht.

4.4.1.3.2 Nach Jes 53,10–12 handelt es sich beim Leiden und Sterben des Gottesknechts um eine rechtsgültig wirksame Befreiung von der Sünde und insofern um ein Sühnemotiv. Es geht um ein stellvertretendes Handeln mit universaler Ausrichtung. Den darauf zurückbezogenen Text von Mk 10,45 par übersetzt man daher am besten: „Er ist gekommen ..., hat sein Leben hingegeben und Ersatz geleistet für die vielen“ (ᾗλθεν ... δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν). In jedem Falle steht dies in Zusammenhang mit dem Stellvertretungsgedanken, der ja ebenso in anderen Texten begegnet.

4.4.1.3.3 In Zusammenhang mit Jes 53,10–12 ist auch die Wendung περί ἁμαρτίας, „für die Sünde“, in Röm 8,3 zu verstehen. Die Aussage „Gott hat seinen Sohne gesandt in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde“ (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιωμάτι σαρκὸς

ἁμαρτίας) wird fortgesetzt mit dem Satzteil „und (zur Sühne) für die Sünde hat er die Sünde in dem Fleisch verurteilt“ (καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί). Indem Jesus die Gestalt des sündigen Fleisches getragen hat, ist in seiner irdischen Existenz das Urteil über die Sünde und damit zugleich Sühne „für die Sünde“ erfolgt. Eben-
sowenig wie in Jes 53 selbst ist hierbei eine kultische Komponente voraus-
zusetzen, vielmehr geht es bei περὶ ἁμαρτίας um das stellvertretende
Leiden und Sterben im Sinn des sühnestiftenden Lösemittels, um Jesu
Tod, der von der Sünde erlöst.

4.4.1.4 Daß rechtliche Denkmodelle im Zusammenhang mit der soteriologischen Relevanz des Todes Jesu mehrfach im Neuen Testament begegnen, zeigt auch der eigenartige Text in Kol 2,14: „Er hat den uns anklagenden Schuldschein, der sich mit seinen Forderungen gegen uns richtete, durchgestrichen; er hat ihn getilgt und weggeschafft, indem er ihn an das Kreuz geheftet hat“ (ἐξάλειψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῶν, καὶ αὐτὸ ἤρκεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ). Das Motiv vom Ungültigmachen eines Schuldscheins ist mit dem Bildmotiv von der Annagelung an das Kreuz verbunden. Wie Christus in Gal 3,13 mit dem Fluch und in 2 Kor 5,21 mit der Sünde identifiziert wird, die er stellvertretend auf sich nimmt, so hier mit dem Schuldschein. Indem er selbst ans Kreuz genagelt wird, ist mit ihm der Schuldschein beseitigt.

4.4.2 Das Loskaufmotiv

Ist für λύτρον/ἀντίλυτρον die Bedeutung „Lösegeld“ unwahrscheinlich, so kommt in anderer Terminologie das Motiv des „Loskaufs“ durchaus vor. Während die vorher besprochenen rechtlichen Begriffe aus jüdischer Tradition übernommen sind, handelt es sich beim Loskaufmotiv offensichtlich um eine Aussage, die aus dem hellenistischen Bereich stammt und im Blick auf die Heiden Verwendung fand. Das Sühnemotiv sollte auf diese Weise für Nichtjuden verständlich gemacht werden.

4.4.2.1 Bei diesem Motiv handelt es sich eindeutig um eine bildhafte Aussage, mit der die soteriologische Funktion des Todes Jesu und die Befreiung von der Macht der Sünde umschrieben wird. Durchgängig wird dabei das Verbum (ἐξ-)ἀγοράζειν, „kaufen“, verwendet. So heißt es bei Paulus in 1 Kor 6,20 und 7,23: „Ihr seid teuer erkauft“ (ἠγοράσθητε τιμῆς). Dasselbe Motiv begegnet zweimal an betonter Stelle in Offb 5,9 und 14,3f, auch in 2 Petr 2,1 wird es gebraucht, was eine relativ breite Streuung in der Bekenntnistradition des Urchristentums erkennen läßt.

Paulus hat das Motiv in eigener Anwendung in Gal 3,13 auf die Befreiung vom Fluch des Gesetzes angewandt.

4.4.2.2 Um dieses Interpretament richtig zu verstehen, muß man nach seinem ursprünglichen „Sitz im Leben“ fragen. Es stammt aus der profanen Überlieferung, und zwar aus der Praxis des Loskaufs von Menschen, sei es aus der Sklaverei oder aus der Kriegsgefangenschaft. Hiermit ist die Sünde als eine ausweglose Gefangenschaft gekennzeichnet, aus der Christus die Menschen durch seinen Tod befreit hat.

4.4.3 Die Versöhnung

Ein drittes Motiv in diesem Zusammenhang ist in der bei Paulus und in den Deuteropaulinen vorkommenden Thematik der *καταλλαγή*, der „Versöhnung“, enthalten. Auch hier ist davon auszugehen, daß es sich um eine Aussage handelt, die dazu diene, die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu für Heiden verständlich zu machen.

4.4.3.1 „Versöhnung“ hat seinem Ursprung nach nichts mit „Sühne“ zu tun (trotz der Stammverwandtschaft der beiden deutschen Worte). Es handelt sich im Griechischen um zwei völlig verschiedene Begriffe und Sachbereiche: *ἰλάσκεσθαι* auf der einen und *δια-* bzw. *καταλλάσσειν* auf der anderen Seite (vgl. *Cilliers Breytenbach*). Das eine ist in seiner griechischen Grundbedeutung ein kultischer Terminus, das andere ist ein Wort, das im profanen Bereich Verwendung gefunden hat, und zwar im Zusammenhang der Aussöhnung zwischen Ehepartnern, Familienmitgliedern oder Stämmen, vor allem aber zwischen kriegführenden Völkern, wobei dann jeweils ein „Gesandter“ die Vermittlung übernahm (vgl. 2 Kor 5,20).

4.4.3.2 Im Neuen Testament ist der allgemeine Gebrauch noch erkennbar in Mt 5,24: „Versöhne dich zuerst (vor der Opferdarbringung) mit deinem Bruder“ (*πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου*). Dasselbe gilt für 1 Kor 7,11: „Sie (die Ehefrau) soll sich mit ihrem Mann versöhnen“ (*τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω*).

4.4.3.3 Im soteriologischen Zusammenhang begegnet *καταλλάσσειν/καταλλαγή* zuerst bei Paulus (*διαλλάσσειν* wird im Neuen Testament nicht verwendet). Dabei zitiert er in 2 Kor 5,19 eine alte Bekenntnisaussage, was auf eine breitere Verwendung hinweist: „Gott hat in Christus die Welt mit sich selbst versöhnt“, und das wird durch eine Parallelzeile erläutert: „Indem er ihnen (sic) ihre Übertretungen nicht anrechnete“ (*θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν*, wobei ἦν *καταλλάσσων* im Sinn einer

coniugatio periphrastica zu verstehen ist). Versöhnung zwischen Gott und Mensch erfolgt von Gott her und besteht darin, daß die Sünden nicht mehr angerechnet werden und damit vergeben sind.

4.4.3.4 Bei Paulus wird diese Auffassung von Versöhnung zu einer entscheidenden Deutekategorie für das Motiv der nichtkultischen stellvertretenden Sühne. Das zeigt besonders deutlich der Abschnitt 2 Kor 5,14–21, wo das Bekenntnis, daß „einer für alle gestorben ist“ (V.14), interpretiert wird mit Aussagen über das Versöhnungsgeschehen (V.18–20), die abschließend in eine Rechtfertigungsaussage übergehen (V.21). Die Versöhnungsthematik wird in demselben Sinn auch in Röm 5,10f und in Röm 11,15 aufgegriffen. Wichtig ist festzustellen, daß Paulus ähnlich wie mit dem Loskauf-Motiv auch mit dem Motiv der Versöhnung den Sühnegedanken interpretiert.

4.4.3.5 Die Versöhnungsaussage, wie sie in dem Traditionsstück 2 Kor 5,19 und bei Paulus selbst begegnet, hat einen besonderen Akzent, der zu beachten ist: Während die Sühneaussage sowohl bekenntnisartig und kerygmatisch („für uns“, „für euch“) als auch universal („für viele“, „für alle“) formuliert sein kann, ist die Versöhnungsaussage universal ausgerichtet, es geht um die *καταλλαγή κόσμου*, die „Versöhnung der Welt“ (Röm 11,15).

4.4.3.6 Die universale Dimension spielt auch in den deuteropaulinischen Texten Kol 1,20 und in Eph 2,14–16 eine entscheidende Rolle (an diesen beiden Stellen wird das Kompositum *ἀποκαταλλάσσειν* verwendet). Während es in Kol 1,20 darum geht, daß „das All durch ihn (den Auferstandenen) und auf ihn hin versöhnt worden ist“ (*δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν*), ist in Eph 2,14–16 die durch Jesu Kreuzestod bewirkte Versöhnung von Juden und Heiden verbunden mit dem Bildwort von der Beseitigung der den Kosmos trennenden Mauer, womit das Gesetz verglichen wird: „Er riß in seinem (in den Tod gegebenen) Fleisch die trennende Wand der Feindschaft nieder ... und versöhnte die beiden (sc. Juden und Heiden) durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib“ (*τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ ... ἵνα ... καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ*, V.14b.16a).

4.5 Kultische Deutung des Todes Jesu

Abschließend ist in diesem Abschnitt über die soteriologische Dimension des Todes Jesu auf die kultischen Motive einzugehen, die mit Jesu Sterben verbunden worden sind. Die Tatsache, daß, wie bereits erwähnt,

die typisch kultische Terminologie mit ἱλάσκεσθαι etc. nur selten vorkommt, schließt nicht aus, daß einzelne Motive aus der Kulttradition aufgenommen sind.

4.5.1 Kultische Aussagen sind außerhalb der Schilderung von Tempelriten grundsätzlich metaphorisch gebraucht. Das ist im Neuen Testament nicht ohne Voraussetzung; der Vorgang einer übertragenen Verwendung ist schon in der alttestamentlichen Tradition zu beobachten (vgl. *Jürgen Hermisson*). Das bedeutete nicht von vornherein eine Kritik am Kult, wohl aber eine Ausweitung sakraler Motive auf andere Lebensbereiche. Daß damit auch eine Auseinandersetzung mit der Kultpraxis verbunden sein konnte, ist jedoch nicht zu übersehen (vgl. nur die in Mt 9,13; 12,7 zitierte Aussage aus Hos 6,6: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“). Verstärkt zeigt sich die Tendenz zur Distanz gegenüber dem Kult in der zwischentestamentlichen Zeit, insbesondere in den Texten von Qumran (dazu *Knöppler*). Im Urchristentum steht die Kultmetaphorik dann eindeutig im Zusammenhang mit der Ablösung vom Tempelkult. Unter dieser Voraussetzung kam es zur Übertragung kultischer Vorstellungen auf Jesu Heilswerk, speziell seinen Tod. Die Gemeinde war jedoch anfangs damit sehr zurückhaltend. Interessanterweise läßt sich der übertragene Gebrauch von kultischen Begriffen und Motiven sehr viel früher im Zusammenhang mit der Paränese (vgl. nur Röm 12,1) oder in Bezug auf die Verkündigung des Evangeliums bzw. den apostolischen Dienst (vgl. 2 Kor 2,14f; Röm 15,16) nachweisen. Immerhin ist daneben auch das Bemühen erkennbar, Kultmotive in die Christologie aufzunehmen.

4.5.2 Das Problem einer kultischen Deutung des Todes Jesu stellt sich zunächst im Zusammenhang mit dem Kelchwort des Herrenmahls. Die Fassung der Einsetzungsworte in 1 Kor 11,23–25 enthält keinerlei Kultmotive. Dagegen ist zu klären, ob bei Mk 14,22–24 mit der Wendung „mein Blut des Bundes“ (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης) eine bewußte Anspielung auf den zweifellos kultisch verstandenen Bundesschluß in Ex 24,8 vorliegt. Das ist nicht auszuschließen, hängt aber mit der sekundären Parallelisierung von Leib und Blut zusammen, die für die älteste Fassung des Kelchworts nicht vorauszusetzen ist.

4.5.3 Mehrfach begegnen Aussagen über Jesus als „Lamm“ (ἀμνός, ἀρνίον), wobei auch vom „geschlachteten Lamm“ (ἀρνίον ἐσφαγμένον) die Rede ist. Hier liegen verschiedene Verwendungsarten vor: Einmal geht es um die Geduld und Leidensbereitschaft eines Lammes (im Anschluß an Jes 53,7f); sodann wird Bezug genommen auf das Passalamm; und schließlich ist allgemein von einem geopfertem Lamm gesprochen, ohne daß ausdrücklich gesagt ist, um welche spezielle Opferhandlung es sich handelt.

4-5-3.1 Im ersten Fall ist keine kultische Interpretation des Todes Jesu intendiert. In dem von dem äthiopischen Kämmerer gelesenen Text aus Jes 53,7f wird der Gottesknecht mit einem Lamm verglichen. Bei der Interpretation geht es in Apg 8,32f um die Erniedrigung Jesu als des Gottesknechts, bei der sein Todesurteil aufgehoben und ihm Leben geschenkt wird.

4-5-3.2 Die Schlachtung der Passalämmer erfolgte im Tempel, stand insofern in einem kultischen Zusammenhang. Daher ist die Aussage in 1 Kor 5,7 eindeutig im kultischen Sinn zu verstehen: „Christus ist geschlachtet als unser Passalamm“ (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός). Die Passaschlachtung steht auch im Hintergrund von Joh 19,36, wo auf das Nichtzerbrechen der Knochen hingewiesen wird. Dagegen geht es in dem Wort Johannes des Täufers Joh 1,29: „Siehe das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt“ (Ἴδε ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου), weder um das Passalamm noch um den Sündenbock beim Versöhnungsritual; hier ist vom dem stellvertretenden Handeln des leidenden Gottesknechts nach Jes 53,10–12 die Rede, weswegen „tragen“ auch nicht im Sinn von Wegtragen, sondern von Auf-sich-Nehmen zu verstehen ist. Wieweit bei dem Motiv des Passalamms ein Sühnemotiv vorauszusetzen ist, ist sowohl im Blick auf die damalige jüdische als auch die urchristliche Tradition umstritten.

4-5-3.3 Im allgemeinen Sinn eines zur Opferung geeigneten Lammes wird im Bildwort 1 Petr 1,18f gesprochen, wonach unsere Erlösung nicht durch Gold oder Silber erfolgte, sondern „durch das kostbare Blut Christi als eines lautereren und fehlerlosen Lammes“ (τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἁμώμου καὶ ἁσπίλου Χριστοῦ). Entsprechend ist in der Johannesoffenbarung von dem „Lamm“ die Rede, das vor Gottes Thron „wie geschlachtet steht“ (ἀρνίον ἐστηκός ὡς ἐσφαγμένον, Offb 5,6; vgl. 5,9.12; 13,8). Hier ist wie bei dem jüdischen Opferkult die Sühnebedeutung eingeschlossen.

4-5-4 Ob eine kultische Interpretation des Todes Jesu bei Paulus in Röm 3,24–26a begegnet, ist eine alte exegetische Streitfrage. Da es sich um einen vorpaulinischen Text handelt, wäre dies eine recht frühe Bezeugung für die Verwendung von Kultvorstellungen im Rahmen der Christologie. Der Begriff *ἱλαστήριον* ist in der LXX bekanntlich Übersetzungswort für *הַכֶּסֶל*, die „Deckplatte“ der Bundeslade, die im Zusammenhang mit dem Ritual von Lev 16 eine besondere Rolle spielt. Diese Auslegung ist neuerdings wieder mit Nachdruck vertreten worden (vgl. *Peter Stuhlmacher*). Es ist aber fraglich, ob hier wie im Hebräerbrief eine Anspielung auf die Blutsprengung im Allerheiligsten am Versöhnungstag vorliegt. Dagegen spricht einmal die artikellose Verwendung von *ἱλαστήριον*,

andererseits die Wendung *προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον*, die sich auf ein öffentliches „Aufrichten“ bezieht, was im Zusammenhang mit Lev 16 nicht sinnvoll ist. So ist die allgemeine hellenistische Bedeutung von *ἱλαστήριον* im Sinn von „Sühne“ oder „Sühnemittel“ sehr viel wahrscheinlicher. Dann entfällt der Text als Beleg für eine kultische Deutung des Todes Jesu.

4.5.5 Kultische Motive im Zusammenhang mit Jesu Tod begegnen in dem deuteropaulinischen Epheserbrief. In Eph 5,2 ist die bereits besprochene Selbsthingabeformel durch Motive aus dem Opferkult ergänzt: „Christus hat uns geliebt und sich selbst für uns hingegeben, als Darbringung und Opfer, Gott zu einem lieblichen Geruch“ (*ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὄσμῃν εὐωδίας*). Dabei ist neben dem Sühnemotiv („für uns“) der Hingabeakt als eine Gott wohlgefällige Opferhandlung gedeutet. Damit korrespondiert als zweiter Text aus diesem Brief die Aussage Eph 5,25: „Christus hat die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben“ (*ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς*). Daß die Hingabe an dieser Stelle ebenfalls kultisch interpretiert wird, zeigt die unmittelbar anschließende Aussage in V.26a: „damit er sie heilige“ (*ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ*), was dann mit der Taufe als Reinigungsbad gleichgesetzt wird. Diese Aussagen stehen in Zusammenhang mit der allegorisierenden Übertragung der Beziehung von Mann und Frau auf Christus und die Kirche. Daher ist mit der Hingabeformel statt des sonst üblichen „für uns“ die Wendung „für sie“ verbunden, nämlich für die Kirche als Heilsgemeinschaft.

4.5.6 Eindeutig kultisch orientiert sind natürlich die Aussagen des Hebräerbriefes über Jesus als Hohenpriester und über sein hohepriesterliches Handeln. Die Hohepriester-Christologie ist, wie aus Hebr 4,14–16 hervorgeht, eine Explikation des Bekenntnisses zu Jesus als Gottessohn für eine hellenistisch-judenchristliche Gemeinde (vgl. Bd. I § 26). Verbunden sind damit drei Komponenten: das Menschsein Jesu, wodurch er allen Brüdern gleichgeworden ist, doch ohne Sünde (2,17f; 5,7f); der Tod Jesu als Opfer samt seinem Eingang in das Allerheiligste, nämlich das himmlische Heiligtum (6,20; 9,11–28); und schließlich die himmlische Fürbitte (7,25; auch 9,24). Im vorliegenden Zusammenhang geht es nur um die Opferaussagen.

4.5.6.1 In der Christologie des Hebräerbriefes sind ähnlich wie im Johannesevangelium der Tod Jesu und sein Eingang in den Himmel eng miteinander verbunden, hier sogar ohne Berücksichtigung der Auferweckung Jesu (davon ist nur einmal in 13,20 die Rede). Nach Lev 16 stellen der Tod eines Tieres als rituelle Schlachtung (am Opferaltar vor dem

Tempel) und die Darbringung des Blutes im Allerheiligsten ein zusammenhängendes Opfergeschehen dar. Das gilt entsprechend im Blick auf Jesus als wahren Hohenpriester: Indem er auf Erden sein eigenes Blut vergossen und dieses im Himmel dargebracht hat, ist eine „ewige Erlösung“ geschaffen (αλωνία λύτρωσις, 9,11f); denn das Blut Christi ist als Opfer „makellos“ und bewirkt „(Er-)Lösung von den Übertretungen“ (αἷμα ἄμωμον, ἀπολύτρωσις τῶν ... παραβάσεων, 9,14f). Er ist ein einziges Mal in das himmlische Heiligtum hineingegangen, um durch sein Blut, das er dargebracht hat, die „Sünden der Vielen“ zu tilgen (9,26b-28). Sein hohepriesterliches Handeln hat Sühnefunktion, und zwar im Sinn eines „Sühnopfers“.

4.5.6.2 Der Hebräerbrief setzt die im Urchristentum verbreitete Rede-weise vom „Blut Christi“ voraus. Während sie außerhalb der kultischen Aussagen als Ausdruck für den gewaltsamen Tod Jesu am Kreuz verwendet wird, wobei es im alttestamentlichen Sinn um das „Blutvergießen“ bzw. um die „Blutschuld“ geht, wird hier nun das Blut Jesu zur Opfergabe, mit der er selbst das eschatologische Opferritual vollzieht. Deshalb wird gesagt, daß er sein eigenes Blut am himmlischen Opferaltar „dargebracht“ hat. Damit gewinnt das Blut Jesu eine eigene soteriologische Bedeutung, was auch an anderen Stellen des Neuen Testaments zu beobachten ist und in der Folgezeit erheblich Konsequenzen hatte.

4.5.7 Sühneaussagen mit kultischem Hintergrund begegnen auch im 1. Johannesbrief. Während in 1 Joh 4,10b im Zusammenhang einer Sendungsaussage nur gesagt wird, daß Gott seinen Sohn gesandt hat „als Sühne für unsere Sünden“ (ἱλασμός περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), wird das in 1,7b.9b und 2,2 näher ausgeführt. So heißt es in 1,7b, daß „das Blut Jesu, seines Sohnes, uns von aller Sünde reinigt“ (τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας). Das zweifellos kultisch verstandene Motiv der Reinigung durch Blut wird in 1,9b nochmals aufgegriffen in der Wendung „damit er uns die Sünden vergebe und uns reinige von aller Ungerechtigkeit“ (ἵνα ἀφῆ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθάρισή ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας). In 2,2 wird dann formuliert: „Und er ist die Sühne für unsere Sünden, nicht nur die unseren, sondern die der ganzen Welt“ (καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστὶν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου), wobei wohl ebenfalls an ein „Sühnopfer“ gedacht ist.

4.5.8 Zweifellos ist Jesu Tod im Urchristentum auch kultisch gedeutet worden. Es darf aber nicht übersehen werden, daß dies verstärkt erst in den Spätschriften des Neuen Testaments eine Rolle spielt. Sonst sind es nur vereinzelte Texte, die kultische Aussagen enthalten. Sie setzen weitgehend eine Situation voraus, in der der reale Kult in Jerusalem ohnehin

nicht mehr vollzogen worden ist. Bezeichnend ist, daß es sich bei den kultischen Motiven im Neuen Testament um dieselben Grundmotive handelt, die auch bei den übrigen soteriologischen Aussagen über Jesu Sterben begegnen. Es geht um Vergebung der Sünde, um Befreiung von der Macht der Bosheit und Ungerechtigkeit, und es geht um die Wiedererlangung des Zugangs zu Gott.

4.6 Die Einmaligkeit des Kreuzestodes Jesu

Daß Jesus am Kreuz gestorben ist, wird in mehreren Texten hervorgehoben. Dasselbe gilt für die Einmaligkeit des Sterbens Jesu, die in bestimmten Zusammenhängen besonders betont wird.

4.6.1 Von σταυροῦν, „kreuzigen“, und σταυρός, „Kreuz“, wird in den Evangelien beim Bericht über den Tod Jesu gesprochen. Der Begriff hat hier eine konkrete Bedeutung und beschreibt die spezielle Gestalt der Hinrichtung. Daneben begegnet dieser Begriff aber auch in einer theologisch qualifizierten Bedeutung. Das gilt schon für die Worte vom Kreuztragen Mk 8,34 parr; denn das Tragen des Kreuzes bezieht sich hier auf die Bereitschaft zur Jüngerschaft unter Einschluß des Leidens und Sterbens. Eine spezifische Verwendung begegnet in Mk 16,6 par: „Ihr sucht Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten“ (Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηθὸν, τὸν ἐσταυρωμένον) und in Aussagen des Paulus, wenn er vom „Wort vom Kreuz“ (λόγος τοῦ σταυροῦ), vom „gekreuzigten Christus“ (Χριστὸς ἐσταυρωμένος) oder vom „Ärgernis des Kreuzes“ (σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ) spricht (1 Kor 1,18; 2,2; Gal 5,11; vgl. 1 Kor 1,13.17.23; 2 Kor 13,4; Gal 3,1; 5,24; 6,12.14; Phil 2,8; 3,18). Von Christi „Kreuz“ ist in diesem Sinn auch in Kol 1,20; 2,14 und Eph 2,16 die Rede. Nicht zuletzt begegnet die Wendung „der Herr wurde gekreuzigt“ (ὁ κύριος ἐσταυρώθη) in Offb 11,8, was erkennen läßt, daß dieser qualifizierte Gebrauch durchaus verbreitet war.

4.6.2 Die Betonung der Einmaligkeit der Heilsverwirklichung begegnet speziell bei Aussagen über den Tod Jesu. Dabei wird das Wort ἅπαξ bzw. ἐφάπαξ („einmal“, „ein-für-allemal“) verwendet.

4.6.2.1 Auszugehen ist von der Zitation einer Bekenntnisformel in 1 Petr 3,18: „Christus hat ein-für-allemal für unsere Sünden gelitten, als Gerechter für Ungerechte“ (Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων). Paulus greift dies im Zusammenhang seiner Taufaussagen von Röm 6 in einer freien Formulierung auf, wenn er 6,9f sagt: „Wir wissen, daß Christus, nachdem er von den Toten auferstanden ist, nicht mehr stirbt, der Tod hat keine Herrschaft mehr über ihn; denn was

er gestorben ist, ist er für die (Überwindung der) Sünde ein-für-allemal gestorben, was er aber lebt, lebt er für Gott“ (εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει· ὁ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ, ὁ δὲ ζῆ, ζῆ τῷ θεῷ).

4.6.2.2 Besonders betont ist dieses Motiv der Einmaligkeit im Hebräerbrief. Im Unterschied zu den irdischen Hohenpriestern hat Christus nach Hebr 7,27fin nur einmal ein Opfer dargebracht, und zwar sich selbst: „Ein einziges Mal hat er sich selbst dargebracht“ (ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας, vgl. 9,12). Nach 10,10 sind wir daher geheiligt „durch die Darbringung des Leibes Christi ein-für-allemal“ (διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ). Vor allem der Abschluß des zentralen Abschnitts über Jesu Opfertod in 9,11–28 endet mit einer doxologisch gestalteten Aussage in 9,26b–28, in der ἅπαξ dreimal vorkommt (vgl. noch 10,2).

4.6.3 Die Einmaligkeit der Rettungstat Jesu ist natürlich generell vorausgesetzt; umso beachtenswerter ist die besondere Betonung dieses Sachverhalts bei seinem Tod. Die definitive Heilsverwirklichung spielt auch dort eine Rolle, wo die Einmaligkeit in Beziehung zur bleibenden soteriologischen Relevanz gesetzt wird. Das geht, obwohl „ein-für-allemal“ hier nicht ausdrücklich erwähnt ist, deutlich aus dem Text in Röm 3,24–26 hervor. Wichtig ist, daß V.24–26a Bestandteil einer vorpaulinischen Überlieferung ist (bis „in der Geduld Gottes“), während in V.26b.c Paulus selbst formuliert (außerdem hat er wohl διὰ πίστεως in V.25a eingeschoben). Die Aussage „zum Erweis seiner (sc. Gottes) Gerechtigkeit“ in V.25b (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ) ist mit dem Aufrichten des durch Jesu Blutvergießen bewirkten „Sühnezeichens“ (ἱλαστήριον) in Beziehung gesetzt, also mit der Einmaligkeit des Kreuzestodes. Paulus wiederholt in V.26b die Aussage über den „Erweis seiner Gerechtigkeit“ und bezieht ihn auf die „Jetztzeit“ (ὁ νῦν καιρὸς) der Evangeliumsverkündigung, was sich nach V.26c im Glauben an den rechtfertigenden Gott realisiert. Was Beachtung verdient, ist die Tatsache, daß dem Apostel im Unterschied zur vorgegebenen Tradition daran liegt, gerade die gegenwärtige Kraft der ein-für-allemal verwirklichten Gerechtigkeit Gottes hervorzuheben. Es gibt noch zwei weitere Stellen bei Paulus, die ebenfalls ganz stark den Blick auf das Kreuzesgeschehen richten, ohne daß die Einmaligkeit ausdrücklich erwähnt ist, das sind 2 Kor 5,21 und Gal 3,13.

5. Die soteriologische Relevanz der Menschwerdung Jesu

Die soteriologische Deutung des Todes Jesu ist zweifellos in den neutestamentlichen Texten am breitesten belegt. Außer den Aussagen über die heilstiftende Funktion der Auferstehung Jesu gibt es daneben aber auch noch Texte, in denen die Menschwerdung Jesu im Vordergrund steht.

5.1 Die Menschwerdung Jesu außerhalb der johanneischen Theologie

5.1.1 Die bereits erwähnten Sendungsformeln zielen auf das irdische Wirken Jesu und seine Vollmacht. In Gal 4,4 ist damit zusätzlich eine Aussage über das „Geborensein von einer Frau“ verbunden (γενόμενος ἐκ γυναικός). Verwandt damit ist die Aussage über das „Geborenwerden aus dem Samen Davids“ (γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαβίδ) in Röm 1,3b. Entsprechend ist in 1 Tim 3,16 vom „Offenbarwerden im Fleisch“ (ἐφανερώθη ἐν σαρκί) die Rede. Hinzu kommen Texte, die von Jesu „Erscheinung“ (ἐπιφάνεια) auf Erden sprechen. So ist in 2 Tim 1,9b.10a die Rede von der „Gnade“ (χάρις), die uns schon vor ewigen Zeiten in Christus Jesus gegeben war, „jetzt aber offenbar geworden ist durch die Erscheinung unseres Retters Christus Jesus“ (φανερωθεῖσα δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφάνειας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ). Sodann heißt es in 1 Petr 1,20: Er war schon vor Erschaffung der Welt dazu ausersehen und ist „am Ende der Zeit erschienen um euretwillen“ (φανερωθεὶς δὲ ἐπ’ ἐσχάτου τοῦ χρόνου δι’ ὑμᾶς).

5.1.2 Erwähnung verdienen in diesem Zusammenhang auch Aussagen, die das uneingeschränkte Menschsein Jesu oder seine Teilhabe an der menschlichen Schwachheit betonen. Das gilt für die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung des Präexistenten in Phil 2,6–8, die den Gehorsam bis zum Tod einschließt. Ganz ähnlich lautet Hebr 2,(14–16)17f: „Darum mußte er in allem seinen Brüdern gleich sein, um ein barmherziger und treuer Hoherpriester vor Gott zu sein und die Sünden des Volkes zu sühnen. Denn da er selbst in Versuchung geführt wurde und gelitten hat, kann er denen helfen, die in Versuchung geführt werden“. Das wird in 5,7f unter Bezugnahme auf das mit Schreien und unter Tränen vorgebrachte Gebet, die Todesangst und den Leidensgehorsam weiter ausgeführt (vgl. Bd. I § 26). Damit ist die Brücke geschlagen zu den Evangelien, vor allem der Passionsgeschichte der Synoptiker, wo mit der Getsemane-Erzählung und der Darstellung des Todes Jesu diese Partizipation am Menschsein und menschlichen Leiden zum Ausdruck gebracht ist.

5.2 Die Bedeutung der Menschwerdung Jesu in der johanneischen Theologie

In der johanneischen Theologie besitzt die Menschwerdung Jesu eine zentrale soteriologische Funktion. Das gilt ebenso für das vierte Evangelium wie für den 1. und den 2. Johannesbrief.

5.2.1 Für das Johannesevangelium ist die Inkarnation das Schlüsselmotiv. Alle sonstigen christologischen Aussagen sind diesem Thema zugeordnet.

5.2.1.1 Das im Johannesevangelium häufig vorkommende Sendungsmotiv – „der Vater, der mich gesandt hat“ – wird grundsätzlich als ein Erscheinen vom Himmel her verstanden. Jesus ist der „von oben Kommende“ (ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος, 3,31a) bzw. der „aus dem Himmel Kommende“ (ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος, 3,31c). In Entsprechung zu diesen Aussagen ist auch vom „Herabsteigen vom Himmel“ gesprochen (καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, 3,13; 6,33.38.41f.50.51c.58). Schon dadurch gewinnen Menschwerdung und Menschsein Jesu ein besonderes Gewicht.

5.2.1.2 Im Eingangsabschnitt Joh 1,1–18 geht es zentral um die Menschwerdung im Sinn der Annahme der fleischlichen Existenzweise durch den Präexistenten, so daß in 1,14a formuliert wird: „Der Logos ist Fleisch geworden“ (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). In 1,14b.16 wird dann von der sichtbar gewordenen „Herrlichkeit“ des Menschgewordenen gesprochen, die „voller Gnade und Wahrheit“ ist (δόξα πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας) und aus deren Fülle wir „Gnade über Gnade“ empfangen haben (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν χάριν ἀντὶ χάριτος). Mit der Menschwerdung des Logos ist die Fülle der Heilswirklichkeit offenbar geworden. Bereits in 1,4 ist gesagt, daß in dem Präexistenten das Leben ist, „und das Leben war das Licht der Menschen“, auch wenn sie es nicht angenommen haben. Nach 1,9 ist nun das wahre Licht, „das alle Menschen erleuchtet“, in die Welt gekommen.

5.2.1.3 Die Menschwerdung ist von entscheidender Bedeutung, weil mit ihr die endzeitliche Gabe des Lebens verbunden ist. Als der vom Himmel Herabkommende bringt Jesus nach Joh 3,35f das „ewige Leben“ (ζωὴ αἰώνιος), mehr noch: Als der vom Himmel Herabsteigende ist er selbst nach 6,35 das „Brot des Lebens“ (ἄρτος τῆς ζωῆς). In der bekenntnisartigen Aussage 3,16f gehören Sendung, ewiges Leben und Rettung der Welt zusammen. In 5,24 heißt es deshalb: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer mein Wort hört und an den glaubt, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben hindurchgeschritten“ (...ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ

τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν). Das wird in 11,25 mit dem Wort aufgenommen: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ), was in V.27 bezeichnenderweise beantwortet wird mit der Aussage: „Ja, Herr, ich glaube, daß du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt Kommende“ (ναὶ κύριε, ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος). Heil und Leben sind die Gaben des Menschgewordenen.

5.2.1.4 Neben dem Thema der Offenbarung wahren Lebens sind noch andere wichtige Aussagen mit der Menschwerdung verbunden. So sagt Jesus im Gespräch mit Pilatus in Joh 18,37: „Dazu bin ich geboren und dazu bin ich in die Welt gekommen, daß ich Zeugnis ablege für die Wahrheit“ (ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ). Die Wahrheit, um die es hier wie in 1,14c geht, ist die heilstiftende Wahrheit Gottes. Nach 1,17 hat Mose das Gesetz gegeben, die „Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus verwirklicht worden“ (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο).

5.2.1.5 Zu Jesu Menschsein und der darin offenbar werdenden Herrlichkeit gehört auch Jesu Tod. Sein Sterben wird im Lichte der Inkarnation verstanden. Schon in der zentralen Aussage Joh 3,16 ist mit der Hingabeformel auf Jesu Tod hingewiesen. Auch das Täuferwort vom Gotteslamm in 1,29.36 und die Bildrede über den guten Hirten in 10,11–13 lassen erkennen, wie unablösbar Jesu Sterben mit seiner Menschwerdung zusammenhängt (vgl. auch 12,24f). Das gilt im besonderen für die auf den Tod bezogenen Aussagen über sein „Verherrlichtwerden“ in Joh 7,39b; 12,16.23; 13,31. Jesu Sterben ist als „Verherrlichung“ zugleich sein „Erhöhtwerden“, wie aus 8,28; 12,32 hervorgeht. Hiermit kommt zum Abschluß, was mit der Menschwerdung begonnen hat, durch die das Heil verwirklicht worden ist. Nicht zufällig heißt es daher in 19,30 im letzten Kreuzeswort: „Es ist vollbracht“ (τετέλεσται).

5.2.2 Im 1. und 2. Johannesbrief wird diese Thematik weitergeführt und gegenüber einer Lehre verteidigt, für die die Menschwerdung irrelevant geworden ist.

5.2.2.1 Bereits der Eingangsabschnitt 1 Joh 1,1–3a bringt mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck, was die Menschwerdung und das Menschsein Jesu beinhalten: Es ist die Offenbarung des Lebens (ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, V.2a). Deshalb liegt alles an der Realität seines Menschseins. Als Menschgewordener kann er „geschaut“, „gehört“ und „betastet“ werden (V.1); und dieses Menschsein stiftet Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn und damit Teilhabe am Leben (V.3b.4).

5.2.2.2 In einer bekenntnisartigen Aussage heißt es in 1 Joh 4,9: „Dadurch wurde die Liebe Gottes unter uns offenbar, daß Gott seinen einzigen

Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben“ (ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ Θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι’ αὐτοῦ, vgl. Joh 3,16). Aus diesem Grunde wird in 1 Joh 4,2 gegenüber aller doketischen Irrlehre das „Bekennen, daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen ist“ (ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα), verteidigt (entsprechend 2 Joh 7: ... ἐρχόμενον ἐν σαρκί). Die Sendung und Menschwerdung sind die entscheidenden soteriologischen Ereignisse.

5.2.3 In diesen johanneischen Schriften begegnet eine konsequent durchgeführte *theologia incarnationis*. Die Menschwerdung und das Menschsein Jesu unter Einschluß seines Todes ist das Heilsereignis, durch das wahres Leben offenbar gemacht ist und wahres Leben den Menschen geschenkt wird. Die Inkarnationstheologie ist insofern zugleich eine *theologia aeternae vitae revelatae*. Menschwerdung und Menschsein Jesu zielen auf wahres Leben der Menschen und die Restitution der Gemeinschaft der Menschen mit Gott. Die damit eröffnete Heilswirklichkeit ist nicht primär im Tod oder der Auferstehung Jesu begründet, sondern in der Gesamtheit seines Lebens.

6. Zu den Aussagen über die geschehene Errettung des Menschen

Wird in der Christologie die Relation Jesu zu Gott und die daraus resultierende Stellung Jesu im Offenbarungsgeschehen zur Sprache gebracht, so geht es in der Soteriologie um die heilstiftende Relation zu den Menschen. Mit Gottes Offenbarung in der Person Jesu hat sich Rettung ein-für-allemal ereignet, seitdem ist der Weg zu Gott frei und die Gemeinschaft mit Gott wiedereröffnet.

6.1 Die unterschiedlichen Ansatzpunkte

Nun ist es überraschend, wie unterschiedlich die Aussagen über die geschehene Errettung der Menschen auf den ersten Blick sind. Auch wenn in einigen theologischen Entwürfen bereits eine Verbindung verschiedener Ansatzpunkte vorliegt, ist nicht zu übersehen, daß es sich ursprünglich um getrennte Traditionen handelt, und bei deren Koordination spielen jeweils andere Schwerpunkte eine Rolle. Charakteristische Beispiele dafür sind die lukanische, die paulinische und die johanneische Theologie.

6.1.1 Die Bedeutung der Auferweckung Jesu für die gesamte urchristliche Verkündigung und Theologie ist unübersehbar. Hatte Jesus das

Gegenwärtig werden der endzeitlichen Gottesherrschaft verkündigt und erlebbar gemacht, so wurde mit seiner Auferstehung erfahren, daß die Heilsverwirklichung weitergeht. Ohne das Osterereignis wäre es weder zur Ausbildung eines christologischen Bekenntnisses noch zur Entfaltung einer Soteriologie im Sinn der bereits geschehenen Errettung des Menschen gekommen. So überrascht es nicht, daß die Auferweckung Jesu allein als heilsbegründend angesehen werden konnte (1 Thess 1,10; Röm 10,9). Das Osterereignis begründete nicht nur die Gewißheit weitergehenden Heils, sondern es ging gleichzeitig um die Erfahrung der Gegenwart der Person Jesu und um die darin beruhende Zuversicht der Jünger. Entscheidend war die Gewißheit, daß mit Jesu Auferstehung der Tod überwunden ist und das gottgeschenkte Leben den Sieg behält. So ist es zur Ausbildung einer *theologia resurrectionis* gekommen. Der Auferstandene hat die Macht des Todes durchbrochen und ist zum Vorläufer all derjenigen geworden, die aufgrund erfahrenen Heils der Vollendung entgegengehen.

6.1.2 Die Erschließung der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu wäre ohne die Ostererfahrung nicht möglich gewesen. Die Auferweckung ist das fundamentale Interpretament des Todes Jesu. Das Rätsel seines Todes ließ sich nur von Ostern her erschließen. Durch die Auferweckung Jesu ist die soteriologische Funktion seines Geschickes ins Blickfeld gerückt. Ging es bei der Auferweckung um die Vorwegerfahrung des neuen und endgültigen Lebens, so konzentrierte sich die Bedeutung des Todes Jesu auf die Überwindung der schuldhaften alten Existenz des Menschen. Was im Glauben erfaßbar wurde, mußte aber auch artikuliert werden; zur Beantwortung wurden verschiedene Motive herangezogen und ausgebaut.

6.1.2.1 Jesu Tod bedeutete zunächst einmal, daß er aufgrund seiner Sendung bis in die tiefsten Tiefen menschlichen Daseins hinabgestiegen ist. Er hat damit offenbar gemacht, daß Gottes Offenbarung die schrecklichsten Erfahrungen menschlicher Existenz einschließt. In diesem Sinn sind vor allem die synoptischen Passionsberichte erzählt. Schon darin liegt eine entscheidende soteriologische Dimension seines Leidens und Sterbens, weil es Partizipation an irdischer Not im Lichte des offenbar werdenden Heils ist.

6.1.2.2 Gleichzeitig geht es dabei um die Überwindung der schuldhaften Existenz des Menschen. Deshalb spielt die Vergebung der Sünden im Sinn des endgültigen Freiwerdens von aller Schuldbeladenheit eine zentrale Rolle. Hatte Jesus zu seinen Lebzeiten unabhängig von kultischen Sühneriten mit Blick auf das Endgericht Sünden im Namen Gottes vergeben, so konnte sein Sterben nur dieser Funktion dienen. Er erfuhr den Tod nicht bloß *wie* andere Menschen und *mit* ihnen, sondern sein Leiden und

Sterben war eine Hingabe *für* andere. Das wurde schon sehr früh im Anschluß an die Tradition vom deuterojesajanischen Gottesknecht mit dem Motiv der stellvertretenden Sühne durch Leiden und Sterben zum Ausdruck gebracht. Als Unschuldiger, der mit Gott in engster Gemeinschaft steht, konnte Jesus für andere Menschen eintreten und sie aus ihrer Gottlosigkeit und Sündenverstrickung befreien. So überrascht es nicht, daß das so verstandene Sühnemotiv eine zentrale Bedeutung in den urchristlichen Aussagen über Jesu Tod gewonnen hat. Es war ein soteriologisches Interpretament, das für die Menschen im jüdischen Umfeld verständlich war und auch von heidnischen Hörern in der Bedeutung des Sterbens zugunsten anderer rezipiert werden konnte.

6.1.2.3 Es ist bezeichnend, daß weitere Deutungsmodelle herangezogen wurden. Das betrifft vor allem die Auffassung von der rechtsgültigen „Lösung“ aus einer bestehenden Schuldsituation. So wurde die „Erlösung“ (*ἀπολύτρωσις*) entscheidend von dieser Befreiung aus der Schuldverstrickung her verstanden. Daß daneben metaphorische Elemente verwendet wurden, zeigen die Aussagen über den „Loskauf“, was ebenfalls auf die Befreiung von Sünde und Schuld zielt. Ganz ähnlich geht es dort, wo das Motiv der „Versöhnung“ vorliegt, um die Aufhebung schuldhaft verursachter Feindschaft. Durchweg wurden auf diese Weise nichtkultische Motive herangezogen, was ja auch für die Sühneaussagen gilt. So bilden diese Interpretamente den Grundbestand der Bekenntnisaussagen über die heilstiftende Bedeutung des Todes Jesu.

6.1.2.4 Kultische Motive kamen im Laufe der Zeit dazu, haben aber eine nachgeordnete Funktion. Sie werden im Neuen Testament insgesamt metaphorisch verwendet, auch wenn sie später eine sachliche Eigenbedeutung erhalten haben. Soweit Vorstellungselemente aus Opferritualen aufgegriffen sind, setzen sie ebenfalls die Sühnetradition voraus, die ja im damaligen Opferverständnis eine zentrale Rolle spielte. Kultische Sühnehandlungen dienten im alttestamentlich-jüdischen Sinn nicht der Beschwichtigung Gottes und waren kein menschlicher Akt zur Überwindung der Sünde, sie waren vielmehr von Gott eingesetzt, um den Menschen die Möglichkeit zu geben, aus schuldhafter Verstrickung befreit zu werden. Waren die kultischen Riten dazu bestimmt, einzelne Vergehen zu sühnen, und boten sie Gelegenheit, in Einzelfällen immer wieder Vergeltung zu erhalten, so steht der im kultischen Sinn gedeutete Tod Jesu in Zusammenhang mit dem endzeitlichen Offenbarungshandeln Gottes, das einmalig und endgültig Heil stiftet.

6.1.2.5 Die zahlreichen besprochenen Begriffe, Motive und Texte machen deutlich, welche hohe Bedeutung die *theologia crucis* im Urchristentum hatte. Das gilt keineswegs nur für Paulus, wenngleich die Kreuzes-

thematik bei ihm eine besonders intensive Entfaltung fand, auch im Blick auf die Existenz der Glaubenden (dazu vgl. § 24). In allen Fällen wird zum Ausdruck gebracht, daß mit Jesu Sterben definitiv Heil verwirklicht ist, indem die Macht der Sünde überwunden und der Zugang zu Gott wiedereröffnet ist. Daß im Blick auf die Heilsverwirklichung gerade Jesu Sterben so stark ins Zentrum rückte, hing nicht zuletzt mit der Anstößigkeit seines Kreuzestodes zusammen, der ja nach alttestamentlicher Tradition Ausdruck des göttlichen Fluches war (Dtn 21,22f, vgl. Gal 3,13). Von Jesu Botschaft und der Erfahrung des Osterereignisses her wurde erkannt, daß in seinem Tod der Fluch in Heil und Segen verwandelt worden ist.

6.1.3 Die auf die Menschwerdung Jesu bezogenen soteriologischen Aussagen besitzen neben den an Jesu Auferstehung oder seinem Tod orientierten Bekenntnisaussagen eine eigene Funktion. Ging es hier zunächst, wie zahlreiche Sendungsformeln erkennen lassen, um die Relevanz der irdischen Geschichte und des konkreten Wirkens Jesu, so haben die Aussagen über die Menschwerdung darüber hinaus eine zentrale heilstiftende Dimension und eine vorgeordnete Stellung im Sinn einer *theologia incarnationis* erhalten. Sterben und Auferstehen verloren dabei nicht ihre Bedeutung. Das betrifft nicht nur die auf Tod und Hingang zum Vater ausgerichtete Darstellung, vielmehr werden die Menschwerdung und das Erdenleben Jesu ganz im Lichte des Osterereignisses gesehen. In Tod und Auferstehung vollendet sich die Menschwerdung, aber das Heil ist durch Jesu irdisches Wirken bereits offenbar geworden.

6.2 Die Zusammengehörigkeit der soteriologischen Aussagen

Bei der Frage nach der Einheit dieser soteriologischen Aussagen darf ihre je eigene Intention nicht übersehen werden. Dabei ist zu überlegen, ob und inwieweit die drei Teilaspekte ihrerseits eine wechselseitige Verklammerung implizieren. Daß die Auferstehung zurückbezogen ist auf Jesu Tod, daß der Tod im Lichte der Auferstehung verstanden wird und daß die Menschwerdung ausgerichtet ist auf Jesu Sterben und seinen Hingang zum Vater, ist ein deutlicher Hinweis auf diesen Sachverhalt.

6.2.1 Die Auferweckung Jesu hat bei der Frage nach der Zusammengehörigkeit entsprechend ihrer Stellung im urchristlichen Bekenntnis eine zentrale Bedeutung (vgl. nur 1 Kor 15,17–19). Sie besitzt eine primär nach vorn weisende Funktion: Jesus ist dem Tod entnommen, er bekundet sich als gegenwärtig und führt die Glaubenden der Vollendung entgegen. Die Auferweckung bedeutet, daß die das irdische Dasein beherrschende Allgewalt des Todes gebrochen ist und die Kraft des neuen Lebens bereits

wirksam wird. Der Tod hat keine vernichtende Macht mehr über uns Menschen, was im gegenwärtigen Leben ebenso erfahren werden kann wie beim Sterben.

6.2.2 Mit der Auferweckung ist aber auch eine retrospektive Bedeutung verbunden: Wo es um Überwindung des Todes geht, rückt gleichzeitig die Todverfallenheit des Menschen in das Blickfeld. Der Tod ist ja nicht nur das Ende der kreatürlichen Existenz; im Tode und in der Todesangst bündelt sich die gesamte Lebenserfahrung, nicht zuletzt das Verstricktsein in die Sünde.

6.2.2.1 Der Stachel des Todes ist nach 1 Kor 15,56 die Sünde. Mag an mehreren Stellen pluralisch von „Sünden“ gesprochen sein, es ist im biblischen Kontext überhaupt keine Frage, daß alle Einzelverfehlungen mit der Ursünde bzw. Grundsünde der Abwendung von Gott in Zusammenhang stehen. Aufgrund der Abwendung von Gott hat das Böse Macht über die Menschen gewonnen. Mit der Macht der Sünde und des Bösen wird gleichzeitig auch der Tod zu einer feindlichen Macht. Die Sünde und das Böse treiben den Menschen in die Verlorenheit, die in Offb 20,6; 21,8b als der „zweite Tod“ bezeichnet wird (in diesem Sinn ist auch die Aussage über den Tod als „der Sünde Sold“ in Röm 6,23 zu verstehen). So überschattet der Tod das ganze menschliche Leben. Ist die Auferweckung das fundamentale Interpretament für Jesu Tod, so ist mit der Eröffnung des neuen Lebens zugleich die alte Existenz überwunden. Wo die Macht des Todes gebrochen ist, ist nicht nur das Sterben zum Durchgang ins Leben geworden, sondern es wird auch alle Last eines in die Verstrickung der Sünde geratenen Lebens beseitigt. So war es von dem Bekenntnis zur Auferstehung her folgerichtig, den Tod Jesu im Lichte der überwundenen alten Wirklichkeit zu sehen. Daß Tod und Auferstehung eng zusammengehören, ist schon im Urchristentum dadurch zum Ausdruck gebracht worden, daß es zu Doppelaussagen in Bekenntnisformeln gekommen ist.

6.2.2.2 Mit dem Sieg über die Macht des Todes vollzieht sich die Befreiung des Menschen aus seiner Verstrickung, Sünde und Schuld werden aufgehoben. Wenn dafür der nichtkultische Sühnegeranke aus Jes 53 in seiner alttestamentlichen Bedeutung aufgegriffen wird, dann bedeutet dies, daß Gott in seiner Gnade Befreiung und Rettung gewährt. Daher ist Jesu Sterben kein von Gott gefordertes oder ihm gegenüber notwendiges Opfer; bei dem von ihm erlittenen Tod handelt es sich um die durch Gottes eigenes Handeln bewirkte Überwindung der menschlichen Abwendung von Gott samt allen Folgen der Gottentfremdung für das Leben.

6.2.2.3 Im Stellvertretungsgedanken findet dies seine Zuspitzung. Jesus hat sich in seinem Menschsein so uneingeschränkt mit uns Menschen identifiziert, daß er an unserer Stelle das auf sich genommen hat, was aus

unserer Gottlosigkeit und allem, woran wir mitschuldig sind, folgt: Er hat den Fluch und das Gericht über das Böse getragen. Mit der Aufhebung unseres Verfallenseins an die Welt und die Mächte dieser Welt geht es um Aufhebung unserer Verlorenheit vor Gott. So ist Jesu Tod am Kreuz als Sterben für andere und als Sühneleiden zum Nucleus für die Befreiung aus aller Gottlosigkeit geworden, ganz gleich, wie tief Menschen darin verfangen sind.

6.2.2.4 Das in vielfältigen Ausformungen begegnende Motiv des stellvertretenden Sühnetodes Jesu muß noch unter einem speziellen Blickwinkel betrachtet werden. In der Regel stoßen wir auf die Formulierung, daß Jesus „für uns“ oder „für euch“ gestorben ist. Dabei handelt es sich um die jeweils sprechende bzw. angesprochene Gemeinde. Das einmalige Sterben Jesu wird in seiner Heilskraft bezogen auf den Kreis derer, die glauben bzw. zum Glauben gerufen sind. Es gibt nun aber auch Aussagen, die statt der Wendung „für uns“/„für euch“ die Formulierung „für viele“ bzw. „für alle“ enthalten. Von den „Vielen“ ist bereits im Zusammenhang mit dem Tod des Gottesknechtes in Jes 53,10–12 die Rede. Diese inklusive Tendenz kommt im Blick auf Jesu Tod in Mk 10,45 par und im Abendmahlswort Mk 14,24 par zum Tragen. Das wird noch stärker hervorgehoben, wenn in 2 Kor 5,14 oder 1 Tim 2,(5)6 anstelle der Wendung „für viele“ die Formulierung „für alle“ gebraucht wird, wobei 2 Kor 5,15 deutlich macht, daß die rettende Kraft des Todes Jesu bei denen wirksam wird, die für den leben, der für sie gestorben und auferstanden ist.

6.2.2.5 So ist bei aller Vielfalt der Aussagen über die heilstiftende Funktion des Todes Jesu die Überwindung der Sünde, ihrer Macht und ihrer Folgen, die gemeinsame Intention. Im Zusammenhang mit der soteriologischen Dimension der Auferstehung Jesu hat die Frage nach der heilstiftenden Funktion seines Todes im Urchristentum eine zentrale Rolle gespielt und ist ihrerseits unter ganz verschiedenen Aspekten interpretiert worden. Es geht jedenfalls zentral um das Gottesverhältnis des Menschen. So wird in dem im Lichte der Auferstehung verstandenen Tod Jesu aufgedeckt, wo der Mensch in Wahrheit steht und wie unerläßlich es ist, daß ihm Rettung zuteil wird, da er sich selbst aus der Verstrickung nicht lösen kann. Wie die Auferweckung Jesu neues Leben bedeutet, so deckt sein Tod die Verlorenheit unserer Existenz auf und befreit uns davon. Charakteristisch für die Zusammengehörigkeit der soteriologischen Dimensionen des Todes und der Auferstehung Jesu ist die zweifellos vopaulinische Aussage in Röm 4,25, wonach durch Jesu Tod die Sünde überwunden und durch seine Auferweckung Gerechtigkeit vermittelt wird.

6.2.3 Die Texte, die Jesu Sendung oder Menschwerdung betreffen, sind implizit oder explizit auf eine Gesamtsicht seines Lebens angelegt.

6.2.3.1 Frühzeitig wurden die Sendungsaussagen nicht nur als Beauftragung verstanden, sondern als Kommen von Himmel. Sie fanden eine Explikation in der Auffassung von der Menschwerdung und dem realen Menschsein. Das Menschsein als solches ist zur heilstiftenden Offenbarung geworden, und Jesu ganzes Leben steht unter diesem Vorzeichen.

6.2.3.2 Besondere Bedeutung haben die Hingabeformeln. Es handelt sich in ihrer Grundform um Aussagen, die von einer Hingabe durch Gott sprechen. Sie stehen unter dem Vorzeichen der Sendung Jesu durch den Vater und seines Auftrags zur Offenbarung des eschatologischen Heils. In ihnen ist bereits das ganze Leben Jesu in seiner soteriologischen Dimension umfaßt, da die Sendung durch Gott das ganze Leben bis hin zum Kreuzestod und zur Auferstehung mit einschließt. In der Selbsthingabe identifiziert sich Jesus mit seinem Sendungsauftrag. Sein Sterben und Auferstehen sind ein integraler Bestandteil seiner Sendung. Die Heilswirklichkeit ist in der Einmaligkeit seiner Geschichte präsent.

6.2.3.3 Für ein integrales Verständnis der Heilsoffenbarung sind diese Texte von besonderer Bedeutung. Deutlicher als bei den Bekenntnisaussagen über Jesu Tod und Auferstehung ist hier sein gesamtes Wirken einbezogen. Das wird am deutlichsten dort, wo die Menschwerdung auch noch mit der Präexistenz und einem vorzeitlichen Handeln als Schöpfungsmittler, Erhalter und Offenbarer in Beziehung gesetzt ist, was auf die kommende Heilswerklichkeit vorausweist.

6.2.4 Die enge Zusammengehörigkeit der grundlegenden soteriologischen Aspekte schließt nun nicht aus, daß die Verbindung in unterschiedlicher Weise vorgenommen werden kann, so daß sich nicht von vornherein eine einheitliche Konzeption ergibt.

6.2.4.1 Innerhalb des Neuen Testaments zeigt sich das deutlich in der paulinischen, der lukanischen und der johanneischen Theologie. Natürlich ist bei einer *theologia crucis* das Menschsein oder die Menschwerdung ebenso vorausgesetzt wie die Auferweckung Jesu; umgekehrt sind Menschwerdung und Tod Jesu notwendige Bedingungen einer *theologia resurrectionis*, und eine *theologia incarnationis* schließt Tod und Auferweckung selbstverständlich ein. Aber einerseits werden im Einzelfall nicht alle Aspekte explizit berücksichtigt, und andererseits wird jeweils von einem anderen Ansatzpunkt her die Verbindung vorgenommen, was zu unterschiedlicher Gewichtung führt.

6.2.4.2 Nun stellt sich die Frage, ob angesichts dieser unterschiedlichen zusammenfassenden Entwürfe eine Gesamtschau möglich ist, bei der Menschwerdung, Tod und Auferstehung in ihrer jeweiligen soteriolo-

gischen Relevanz so berücksichtigt werden können, daß eine ausgewogene Zuordnung entsteht. Insgesamt geht es natürlich darum, daß die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als solche heilstiftenden Charakter besitzt, was die verschiedenen soteriologischen Aspekte einschließt. Eine Vereinigung der drei Aspekte kann nur gewonnen werden, wenn sie in ihrer je besonderen Dimension gesehen werden. Daß in Menschwerdung und Menschsein Jesu sich bereits Heil verwirklicht, bedeutet die urbildliche Vorwegnahme des sich realisierenden Heils; mit Jesu Sterben sind die den Menschen in ihren Bann schlagenden Mächte der Sünde, des Bösen und des Todes überwunden; mit Jesu Auferstehung ist das entscheidend Neue in der Welt in Erscheinung getreten. Die drei Aspekte ergänzen sich jedoch nicht einfach, sondern jeder schließt die anderen in geringerem oder stärkerem Maße mit ein. So verschmelzen sie in einem gewissen Sinn und behalten doch ihre je eigene Relevanz. Wie sich von einem gemeinsamen Lichtzentrum aus Strahlen in unterschiedlicher Richtung verbreiten, so ist hier von einem gemeinsamen Zentrum aus die Soteriologie in mehrfacher Richtung entfaltet und ausgebaut. In diesem Sinn können die verschiedenen Konzeptionen aufeinander bezogen und nebeneinander berücksichtigt werden, ohne ihre Eigenbedeutung zu verlieren.

7. Abschließende Überlegungen

Trotz allem Bemühen um eine Zusammenschau bleibt zu beachten, daß es sich bei den neutestamentlichen Aussagen über die geschehene Errettung des Menschen um zahlreiche Einzelmotive und um drei deutlich unterscheidbare Modelle handelt. Obwohl es jeweils um das Zeugnis von der einen Heilstat Gottes in Jesus Christus geht, sind sie in ihrer jeweiligen Eigenart zu berücksichtigen.

7.1 Für die Gegenwart dürfte allein schon die Tatsache von Bedeutung sein, daß es im Urchristentum mehrere Modelle gab, die nebeneinander Berechtigung hatten. Das verdient Beachtung angesichts der Tatsache, daß die Aussagen über die soteriologische Funktion des Todes Jesu in der heutigen Zeit oft auf erhebliche Verstehensschwierigkeiten stoßen. Im Blick darauf ist zu berücksichtigen, daß dies im Urchristentum keineswegs die einzige Deutung der soteriologischen Funktion der Person Jesu ist.

7.2 Vor allem die Relevanz der Auferweckung Jesu darf im Zusammenhang mit der Rettungstat Gottes nicht übersehen werden. Für die urchristliche Tradition spielt die erfahrbar gewordene Überwindung des Todes durch das Leben eine entscheidende Rolle. Ostern ist unter diesem

Aspekt zum Fest des erneuerten Lebens geworden, demgegenüber der Tod keine Macht mehr hat. Als Zeichen für die Überwindung der Allgewalt des Todes kann Jesu Auferstehung eine nicht unbedeutende Hilfe für den Glauben sein. Daß Gott der Gott des Lebens ist und neues Leben schafft, ist eine grundlegende biblische Erkenntnis. Sich daran zu halten, entspricht der Botschaft Jesu und impliziert die Teilhabe an seiner Rettungstat.

7.3 Auch das Verständnis der Menschwerdung Jesu im Sinn der Partizipation des Offenbarers an unserer gesamten menschlichen Wirklichkeit ist von hoher Bedeutung. Mit Jesu Menschwerdung und Menschsein ist wahres irdisches Leben und Teilhabe an Gottes Wirklichkeit aufgedeckt. Die zunehmende Verlagerung auf die Weihnachtsfrömmigkeit gegenüber der Oster- und der Passionsfrömmigkeit, die in jüngerer Zeit zu beobachten ist, ist unter diesem Aspekt zu bedenken.

7.4 Gleichwohl darf unter der Voraussetzung, daß es einen Zugang zur soteriologischen Funktion Jesu außerhalb der Aussagen über seinen Tod gibt, die Frage nach einem rezipierbaren Verständnis des Todes Jesu nicht übergangen werden. Allein schon die Berücksichtigung der Tatsache, daß es im Urchristentum speziell für die Bedeutung des Todes Jesu vielfältige Interpretamente gegeben hat, drängt dazu, hier intensiv nachzudenken.

7.4.1 Im Laufe der Jahrhunderte ist es zu einer erheblichen Fehldeutung des Sündenbegriffs gekommen, als ob es um einzelne Übertretungen oder deren Summe ginge. Die Ur-Sünde ist die Abwendung von Gott. Alles, was es an Verfehlung und an Bösem gibt, ist von dieser Wurzel abhängig. Im übrigen haben sich weitreichende Mißverständnisse im Blick auf Jesu Tod ergeben. Das hing damit zusammen, daß die kirchliche Tradition sich viel zu stark auf die Opfervorstellung konzentriert hat, die im Neuen Testament nur am Rande begegnet und unter Voraussetzung der sonstigen Aussagen über die soteriologische Funktion des Todes Jesu verstanden sein will. Das betrifft vor allem die seit Anselm von Canterbury (gest. 1109) sehr verbreitete Satisfaktionslehre, als ginge es um eine unerlässliche Genugtuung für begangenes Unrecht vor Gott, weshalb Christus stellvertretend für die Menschen dieses Opfer habe darbringen müssen. Nach neutestamentlichem Zeugnis ist Jesu Tod keine Gott gegenüber notwendige Tat, sondern steht unter dem Vorzeichen, daß es ein Offenbarungsereignis ist, das uns zugute kommt. Auch die Frage, warum Gott Jesus als Boten des anbrechenden Heils nicht vor dem schmachvollen Tod am Kreuz gerettet habe, ist falsch gestellt. Es geht doch gerade um die Solidarität mit uns Menschen, von der auch Leiden und Sterben nicht ausgeschlossen sind.

7.4.2 Angesichts des neutestamentlichen Befundes kann die Frage nach Jesu Tod auch in unserer Zeit nicht umgangen werden. Entscheidend ist,

daß das Sterben Jesu nicht isoliert wird, sondern im Zusammenhang mit seinem Leben und Wirken gesehen wird, wodurch Heil ein-für-allemal verwirklicht und zugänglich geworden ist. Bis in die äußerste Niedrigkeit menschlichen Lebens ist dies offenbar geworden; Jesu Tod ist das sichtbare Zeichen dafür, daß es Befreiung aus Not, Verstrickung und Schuld gerade auch dort gibt, wo alles verloren scheint. Trotz der im Neuen Testament begegnenden Auffassung, daß der Tod Jesu das Werk feindlich gesonnener Menschen war, ist sein Sterben am Kreuz ebenso wie seine Auferweckung ein integraler Bestandteil seines Auftrags gewesen, weswegen es in der urchristlichen Verkündigung darum ging, gerade auch die soteriologische Dimension des Todes Jesu zum Ausdruck zu bringen. Die Frage nach der Bedeutung des Kreuzestodes hängt jedoch grundsätzlich damit zusammen, daß das Geschick Jesu nicht unabhängig von seinem Reden und Handeln und insofern nicht außerhalb seines gesamten Wirkens verstanden werden kann.

7.4.3 Für die heutige Verkündigung und Theologie dürfte am hilfreichsten sein, von dem Gedanken der „Proexistenz“ auszugehen. Wenn Jesu ganzes irdisches Wirken unter diesem Vorzeichen stand, dann ist auch der Kreuzestod Ausdruck seiner Hingabe für andere. Jesu Tod ist Konsequenz seiner bedingungslosen Solidarität mit den Menschen, was bedeutet, daß Gottes Offenbarungshandeln bis in die Tiefen menschlicher Existenz hineinreicht. Es geht aber nicht nur um diese Solidarität, sondern um die Hinführung der Menschen zu Gott. Was Jesu ganzes Leben auszeichnet, gilt gerade auch für seinen Tod. Die Befreiung von Sünde und Schuld läßt uns die Nähe und das rettende Handeln Gottes erfahren. Die vielfältig variierten Aussagen über Jesu Sterben „für uns/die vielen“, als stellvertretendes Sühneleiden, als Loskauf, Befreiung, Versöhnung und als metaphorisch verstandene kultische Handlung stehen alle unter dem Vorzeichen, daß die Gemeinschaft mit Gott neu erschlossen werden soll. Sünde wird überwunden, aus der Macht der Sünde werden wir befreit. Es gibt keine noch so große Verstrickung in die Sünde, die in ihrem Verfluchtsein nicht aufgehoben wäre. Wenn das gesehen wird, dann ist auch der Stellvertretungsgedanke, wonach jemand etwas auf sich nimmt, was ein anderer hätte tragen müssen, nicht so schwer nachvollziehbar, wie oft behauptet wird.

7.4.4 Von entscheidender Bedeutung ist, daß gerade auch Jesu Tod unter dem Vorzeichen der offenbar werdenden Liebe Gottes steht. Das gilt für die zentrale Aussage von Joh 3,16: „So hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn (hin)gab, damit jeder der glaubt, nicht verloren sei, sondern das ewige Leben habe“. Entsprechend heißt es in Röm 5,8: „Gott hat seine eigene Liebe zu uns dadurch erwiesen, daß Christus,

als wir noch Sünder waren, für uns gestorben ist“, ein Satz, der in dem Abschnitt Röm 8,31–39 breit entfaltet wird. Es ist Gott, der sich uns zuwendet, der seine rettende Liebe erweist und der nach 2 Kor 5,19 seinerseits Versöhnung stiftet.

7.5 Mag der Glaube sich an Einzelaspekte der Offenbarung Gottes in Jesus Christus halten, für eine theologische Gesamtkonzeption hängt Wesentliches von der Verbindung der Teilaspekte ab. Insofern sind Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu in eine Relation zu bringen, die jedem dieser Aspekte gerecht wird. Das kann nicht durch Nivellierung und eine einfache Gleichstellung geschehen. Wenn aber die geschehene Errettung der Menschen durch die Person Jesu Christi nicht in einer statischen Sicht seines gesamten Heilswerks gesucht wird, sondern in der Dynamik der geschichtlichen Realisierung, dann haben Menschwerdung, Tod und Auferstehung nacheinander und miteinander ihre je spezifische Funktion und ermöglichen eine Zusammenschau, die die unterschiedlichen Interpretamente integrieren kann.

§ 14 Das Evangelium als Proklamation und Vergegenwärtigung des Heils

1. Vorüberlegungen

1.1 Die Rettungstat Gottes ist definitiv erfolgt in Person und Geschichte Jesu Christi. Aber das rettende Handeln Gottes ist mit Jesu Tod und Auferweckung nicht vergangen, es besitzt bleibende Aktualität und gilt den Menschen aller Zeiten. Aufgrund seiner Erhöhung ist Jesus Christus der stets gegenwärtige Herr, der vom Himmel her wirkt. Kraft seines Geistes legen die Jünger vollmächtiges Zeugnis ab, wodurch das Heil proklamiert und angeboten wird. So erfährt der Mensch die Zusage des Heils. Wer die darin beschlossene Rettung annimmt, hat teil an der Gemeinschaft mit Gott, sofern er in dem bleibt, was er empfangen hat.

1.2 Geht es in der Soteriologie zentral um die einmalige Heilstat Gottes in Jesus Christus, so zugleich um die weitergehende Verwirklichung des Heils und die stets gegenwärtige Heilszusage. Dem Evangelium als lebendiger heilstiftender Kraft ist daher ein eigener Abschnitt zu widmen. Darin gründet dann ebenso die ekklesiologische wie die eschatologische Dimension des endzeitlichen Offenbarungshandelns Gottes (Teile IV und V).

2. Die heilstiftende Botschaft von der Rettungstat Gottes

Im Neuen Testament spielt der Akt der Verkündigung eine entscheidende Rolle. Die Botschaft vom Heil ist wirkungsmächtige Verkündigung. Wo das Heil verkündigt wird, ereignet sich Heil. Das kommt beim Gebrauch der zahlreichen Verkündigungsbegriffe deutlich zum Ausdruck.

2.1 Die Verkündigung des Evangeliums

2.1.1 Das Wort $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, „das Evangelium verkündigen“, geht auf den Wortstamm $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda-$ zurück, bezeichnet also das Wirken eines

„Boten“ (ἄγγελος). Und dieser Bote hat, wie das Präfix εὐ- zeigt, eine „gute“, eine „frohe Botschaft“ zu überbringen. Handelte es sich in der griechischen Profansprache dabei vor allem um Siegesnachrichten, so geht es im biblischen Zusammenhang um die von einem Boten überbrachte Heilsbotschaft.

2.1.1.1 Das griechische Wort mit seinen Derivaten steht im Neuen Testament in Zusammenhang mit dem alttestamentlichen פִּי.י., welches ebenfalls die durch einen Boten überbrachte Nachricht bezeichnet, die allerdings nur durch den Kontext als eine gute oder heilbringende Botschaft gekennzeichnet ist. In Jes 52,7 ebenso wie in Jes 61,1 ist vorausgesetzt, daß dort, wo die von Gott aufgetragene Botschaft ausgerichtet wird, sich Heil verwirklicht. Unter dieser alttestamentlichen Voraussetzung ist es nicht überraschend, daß schon in der Jesustradition der Begriff εὐαγγελίεσθαι Aufnahme gefunden hat, was vor allem für Mt 11,5//Lk 7,22 gilt, die Antwort Jesu an Johannes den Täufer im Anschluß an Jes 61,1. Noch deutlicher ist das in Lk 4,16–21, der Antrittspredigt Jesu in Nazaret, im ausdrücklichen Rückbezug auf diese alttestamentliche Verheißung zum Ausdruck gebracht.

2.1.1.2 Εὐαγγελίεσθαι kann aufgrund seiner inhaltlichen Füllung und wegen seines eindeutigen Zusammenhangs mit der Verkündigungs-tradition im Neuen Testament ohne Objekt verwendet werden. Es können sich in urchristlicher Sprache aber auch charakteristische Wortverbindungen ergeben, so εὐαγγελίεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, „die Frohbotschaft von der Gottesherrschaft verkündigen“, εὐαγγελίεσθαι Χριστὸν Ἰησοῦν, „die Frohbotschaft von Christus Jesus verkündigen“, oder εὐαγγελίεσθαι τὸν λόγον/ εἰρήνην usw., „das Wort/den Frieden als Frohbotschaft verkündigen“.

2.1.2 Die Verwendung des Substantivs τὸ εὐαγγέλιον, „das Evangelium“, ist gegenüber dem Verbum als traditionsgeschichtlich jünger anzusehen, wofür es in alttestamentlicher Sprachtradition auch keinen adäquaten Begriff gibt. Im Judentum der nachalttestamentlichen Zeit wurde das Wort פִּי.י. verwendet; es ist aber ungewiß, seit wann es in Gebrauch war. Das Wort ist aus griechischer Sprachtradition übernommen worden, wo es allerdings, soweit wir sehen können, nur im Plural vorkam: τὰ εὐαγγέλια, „die Frohbotschaften“, „die guten Nachrichten“.

2.1.2.1 Wichtig ist, daß von der Urgemeinde im griechischen Sprachbereich konsequent das singularische τὸ εὐαγγέλιον (absolut oder mit τοῦ θεοῦ, Ἰησοῦ Χριστοῦ) verwendet wurde. Das stand in bewußtem Gegensatz zu dem Plural τὰ εὐαγγέλια, der wie das Verbum für Siegesbotschaften und Meldungen über kaiserliche Erfolge gebräuchlich war. Die Besonderheit und Einzigartigkeit des einen Evangeliums als Heils-

botschaft sollte damit herausgestellt werden (vgl. nur Mk 1,1 oder Röm 1,1).

2.1.2.2 Es verdient noch Beachtung, daß die Genitivverbindung „Evangelium Gottes“ oder „Christi“ bzw. „Jesu Christi“ (εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ bzw. Ἰησοῦ Χριστοῦ) je nach Kontext unterschiedliche Bedeutung gewinnt. Es geht zweifellos um die Frohbotschaft von Gott bzw. Gottes Heil und von Jesus Christus (im Sinne eines *genitivus obiectivus*), aber es geht ebenso um den im Evangelium handelnden Gott bzw. den erhöhten Christus (im Sinne eines *genitivus subiectivus*). Das hängt mit dem Grundwort εὐ-ἄγγελ- zusammen, das im Sinn einer wirksamen Botschaft verstanden wird, die sowohl Erkenntnis Gottes und Christi erschließt als auch die lebendige Kraft Gottes und Christi erfahrbar werden läßt. Das Evangelium ist „Evangelium Gottes“, sofern es Gottes heilstiftendes Handeln proklamiert und wirksam werden läßt. Es ist „Evangelium Jesu Christi“, weil es Kunde vom Heilswerk Christi ist und weil dieser als der Erhöhte dem Evangelium Kraft verleiht.

2.2 Die Proklamation des Herolds

2.2.1 Das Wort κηρύσσειν, „verkündigen“, hat eine ganz analoge Bedeutungsstruktur. Wie in εὐαγγελίζεσθαι der Wortstamm ἄγγελ- und damit der Begriff ἄγγελος, „Bote“ (als Bote Gottes auch „Engel“) erkennbar wird, so bei κηρύσσειν das Grundwort κήρυξ, „Herold“. Wieder geht es um die wirksame Proklamation, die ihrerseits von dem verwirklichten Heil Kunde gibt und damit Heil ausruft und wirksam werden läßt. Auch dieses Verbum kann transitiv und intransitiv verwendet werden, also mit oder ohne Objekt. Als Objekt erscheint bei transitivem Gebrauch ebenfalls „die Gottesherrschaft“ (τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ), aber auch „das Evangelium der Königsherrschaft“ (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας), „Taufe der Umkehr“ (βάπτισμα μετανόιας) und anderes (vgl. Mk 1,4.14; Lk 9,2). Zum spezifischen Verständnis des Begriffs κηρύσσειν sei auf Röm 10,14f verwiesen, wo in einem Kettenschluß das Glauben vom Hören abhängig gemacht wird und dieses von der Verkündigung, die ihrerseits in der Sendung begründet ist.

2.2.2 Was für das Verbum gilt, ist auch für das im Neuen Testament sehr viel seltener gebrauchte Substantiv τὸ κήρυγμα zu sagen: Es geht um das von einem vollmächtigen Boten Verkündigte. Das Substantiv bezeichnet, wie schon das Suffix -μα deutlich macht, weniger den Akt, vielmehr den Inhalt und die Wirkung der Verkündigung. Abgesehen von den Aussagen über das „Kerygma des Jona“ (κήρυγμα Ἰωνᾶ) in Mt 12,41/Lk

11,32 ist hier vor allem an die paulinische Verwendung des Wortes in 1 Kor 1,21; 2,4; 15,14 zu erinnern, wo es um die Heilsbotschaft von Jesus Christus geht. Zu vergleichen ist auch die deuteropaulinische Verwendung in Röm 16,25; 2 Tim 4,17; Tit 1,3.

2.3 Der Dienst des Zeugen

2.3.1 Was über die Begriffe *εὐαγγελίζεσθαι* und *κηρύσσειν* gesagt ist, gilt auch für einen bestimmten, im Neuen Testament vorliegenden Gebrauch von „Zeugnis ablegen“ (*μαρτυρεῖν*) und „Zeugnis“ (*μαρτυρία*), wobei Verbum wie Substantiv sowohl den Akt des Zeugendienstes als auch den Inhalt des Bezeugten bezeichnen können.

2.3.2 Der Begriff stammt aus der Rechtstradition und bezeichnet eine Aussage, deren Verbindlichkeit und Gültigkeit von entscheidender Bedeutung ist. Er kann auch im Neuen Testament im Rahmen eines Rechtsverfahrens verwendet werden (Apg 22,5; 26,5), doch begegnet er vor allem im Zusammenhang mit der Verkündigung, wobei ebenfalls die Komponente der Verbindlichkeit und Gültigkeit ausschlaggebend ist (vgl. 1 Kor 15,15; Apg 22,18; 23,11). Besondere Bedeutung hat dieser Begriff im Johannesevangelium und den Johannesbriefen sowie in der Johannesoffenbarung.

2.3.2.1 Im Johannesevangelium hat der Begriff eine zentrale Bedeutung. Es geht entscheidend darum, „Zeugnis abzulegen für...“ (meist *μαρτυρεῖν περί τινος*, aber auch *μαρτυρεῖν* mit Dat. bzw. Akk.; vgl. 3,11; 18,37). Es betrifft das Zeugnis Johannes des Täuflers (vgl. Joh 1,7f. 15.32.34; 5,33) und Jesu eigenes Zeugnis, das wiederum dem entspricht, was Gott selbst und die Schriften des Alten Testaments bezeugen (5,31–39; 18,37). Das wird aktualisiert im Zeugnis des Heiligen Geistes, das die Jünger mit ihrem Zeugnis aufnehmen und weitergeben (15,26f). Indem sie das tun, proklamieren sie Jesus als den Offenbarer Gottes und vermitteln damit gegenwärtiges Heil und Leben. In den Johannesbriefen wird vor allem das vollmächtig weitergegebene Zeugnis hervorgehoben (vgl. nur 1 Joh 1,2; 4,14).

2.3.2.2 In der Offenbarung heißt es 19,10: „Das Zeugnis Jesu ist der Geist der Prophetie“ (*ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας*). Der sehr knapp formulierte Satz bezeichnet die geistgewirkte Aufgabe des Propheten, Zeugnis für Jesus abzulegen (vgl. dazu Bd. I § 27). Um dieses Zeugnisses willen müssen auch Verfolgung und Leiden ertragen werden (vgl. 1,9). Das führt dazu, daß in der Johannesoffenbarung erstmals die „martyrologische“ Bedeutung begegnet, bei der

das Wort- und Blutzeugnis miteinander verbunden sind (vgl. 2,13; 6,9; 11,3-7; 17,6). Aber entscheidend ist auch hier die Heilsproklamation im Sinn des Einstehens für das Heilsgeschehen.

2.4 Die Heilsverkündigung als Wort Gottes und Wort des Herrn

Eine wichtige Rolle spielt daneben noch der Begriff „Wort“, vor allem in der Verbindung „Wort Gottes“ und „Wort des Herrn“. Das von Gott und Christus herkommende Wort will als solches erkannt und anerkannt werden.

2.4.1 Der Begriff λόγος, „Wort“, begegnet im Neuen Testament in vielfältiger Weise. Es geht nicht nur allgemein um etwas Gesagtes, sondern in besonderen um Verkündigung. Dabei kann der Wortbegriff inhaltlich durch eine Genitivverbindung genauer definiert werden. So begegnen im Neuen Testament die Formulierungen „Wort des Heils“ (λόγος τῆς σωτηρίας, Apg 13,26), „Wort seiner Gnade“ (λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ, Apg 14,3) oder „Wort des Evangeliums“ (λόγος τοῦ εὐαγγελίου, Apg 15,7), ferner „Wort des Kreuzes, der Versöhnung, der Wahrheit, des Lebens“ (λόγος τοῦ σταυροῦ, τῆς καταλλαγῆς, τῆς ἀληθείας, τῆς ζωῆς, 1 Kor 1,18; 2 Kor 5,19; Kol 1,5; Eph 1,13; 1 Joh 1,1). Vorausgesetzt ist auch hier in allen Fällen, daß es sich um ein wirkungsmächtiges Wort handelt, weil es im Auftrag Gottes und unter seinem Beistand verkündigt wird.

2.4.2 Im verkündigten Wort wird darüber hinaus Gottes eigenes Wort präsent. Besonders charakteristisch dafür ist die Aussage in 1 Thess 2,13: Paulus dankt Gott, „daß ihr, indem ihr das von uns verkündigte Wort Gottes empfangen habt, es nicht angenommen habt als Wort von Menschen, sondern, was es wahrhaftig ist, als Wort Gottes, welches auch (jetzt) in euch, den Glaubenden, wirksam ist“ (παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν). So kann auch direkt vom verkündigten Wort als „Wort Gottes“ oder „Wort des Herrn“ (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ oder τοῦ κυρίου) gesprochen werden.

2.4.3 Der urchristliche Gebrauch von „Wort Gottes“ und „Wort des Herrn“ entspricht dem alttestamentlichen דְּבַר יְהוָה bzw. דְּבַר יְהוָה . Das „Wort Gottes“ bzw. „Jahwes“ ist als solches ein machtvolleres Wort, sei es als Schöpferwort, als ein in die Geschichte eingreifendes Wort oder als das von Propheten weitergegebene Wort (vgl. Gen 1; Jes 55,11 und die vielen mit „so spricht Jahwe“ eingeleiteten prophetischen Aussagen). Das gilt

entsprechend für das Neue Testament; der Gebrauch bezieht sich hier aber nicht nur auf das eigene Reden Gottes, sondern ebenso auf das Wort Jesu. Das von Jüngern und Glaubenden verkündigte heilstiftende Wort kann in gleicher Weise wie die alttestamentliche Prophetenrede als „Wort Gottes“ oder „Wort des Herrn“ (sc. Jesu) gekennzeichnet werden. Das absolute „das Wort“ (ὁ λόγος) spielt in diesem Zusammenhang ebenfalls eine Rolle. Erwähnt seien als Beispiele für λόγος τοῦ Θεοῦ Apg 4,31; 8,14; 13,5.7.44.46.48 oder 2 Kor 2,17; Phil 1,14; Kol 1,25, für λόγος τοῦ κυρίου (Χριστοῦ) Apg 8,25; 12,24; 1 Thess 1,8; Kol 3,16 und für das absolute ὁ λόγος Mk 1,45; 2,2; 4,14–20 par; Apg 4,4; 8,4.

2.4.4 Besondere Berücksichtigung verdient das Johannesevangelium. Sehr häufig ist hier die Rede von dem Wort, das Jesus spricht oder gesprochen hat (Joh 2,22; 4,50 u.ö.). Mehrfach begegnet die Formulierung „mein Wort“ (ὁ λόγος μου, ὁ ἐμὸς λόγος, ὁ λόγος ὁ ἐμὸς), was mit „meine Worte“ (τὰ ῥήματά μου) wechseln kann (vgl. nur Joh 5,24; 8,37.51). Entscheidend ist dabei eine Aussage wie Joh 14,24: „Das Wort, das ihr hört, ist nicht mein (Wort), sondern das des Vaters, der mich gesandt hat“ (ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός); denn welchen Gott sendet, der „redet die Worte Gottes“ (τὰ ῥήματα τοῦ Θεοῦ λαλεῖ, 3,34). Was für Jesu eigenes Wort gilt, das erbittet er in 17,20 im Abschiedsgebet auch für seine Jünger; er bittet „für diejenigen, die durch ihr (der Jünger) Wort an mich glauben“ (περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ).

2.4.5 In all diesen Verwendungsarten liegt ein ganz spezifisches „Wort“-Verständnis vor, das von der Wortmächtigkeit ausgeht. Dabei kann auch das Wort der Jünger und Zeugen als wirksames „Wort Gottes“ bzw. „des Herrn“ verstanden werden. Weil im verkündigten und bezeugten Wort Jesus selbst zu uns spricht, ist es deshalb nicht überraschend, daß er selbst als „das Wort Gottes“ (ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, Offb 19,13) und absolut als „das Wort“ (ὁ λόγος, Joh 1,1.14) bezeichnet wird.

2.5 Weitere Begriffe für die Verkündigung

2.5.1 Das Wort προφητεύειν, „prophezeien“, hat wie im Alten Testament nicht nur eine zukunftsorientierte, sondern eine gegenwartsbezogene Bedeutung. So geht es in der urchristlichen Prophetie nicht primär um Vorhersage, vielmehr um Zusage. Das gilt auch für die Johannesoffenbarung, ist aber in anderen neutestamentlichen Schriften noch deutlicher zu erkennen; so etwa dort, wo es um das mit Glossolie verbundene Prophezeien am Pfingsttage geht (Apg 2,17f; vgl. 19,6). Für Paulus ist die

προφητεία, „Prophetie“, die Form der Verkündigung, die in der Gemeinde eine entscheidende Rolle spielt (1 Thess 5,20; Röm 12,6; 1 Kor 12,6.28; 14,1). Dabei liegt ihm vor allem an der Verständlichkeit der prophetischen Rede, sowohl im Blick auf die Gemeindeglieder als auch mit Rücksicht auf hinzukommende Außenstehende, die vom Inhalt der Botschaft überzeugt werden sollen (14,24f). Das προφητεύειν ist ein λαλεῖν νοῦ, ein „verständliches Reden“, im Unterschied zum λαλεῖν γλώσσαις, dem „Zungenreden“ (14,14–19).

2.5.2 Sodann ist im Zusammenhang mit der Verkündigung auf einen spezifischen Gebrauch des Wortes διδάσκειν und διδασκαλία, „lehren“ und „Lehre“, hinzuweisen. In jüdischer Tradition hat das „Lehren“ als Form der Toraauslegung bis heute einen festen Platz im Synagogengottesdienst. Daß Jesus in der Synagoge „gelehrt“ hat, wird in den Evangelien häufig erwähnt (vgl. nur Mk 1,21 par; Lk 4,15; Joh 6,59). Der Begriff wird aber auch für Jesu Verkündigung außerhalb der Synagoge verwendet (z.B. Mk 4,1f), und er wird, was besondere Beachtung verdient, bei Markus wechselweise mit κηρύσσειν, „verkündigen“, gebraucht (vgl. Mk 1,14.38f.45; 5,20 mit 1,21f; 2,13; 6,1f u.ö.). Damit ist „lehren“ zu einem Verkündigungsterminus geworden. Lukas hat diesen Wortgebrauch weitgehend übernommen (Lk 4,14–21.31f; 5,3; 6,6a u.ö.), Matthäus dagegen hat differenziert: Bei κηρύσσειν geht es um die Proklamation der Gottesherrschaft (Mt 4,17.23; 10,7.27; 24,14; 26,13), bei διδάσκειν geht es neben dem Lehren in Synagogen und im Tempel speziell um Jesu Unterweisung der zur Nachfolge bereiten Jünger (Mt 5,2; 28,20).

2.5.3 Hinzu kommt der Begriff ἀκοή, der in der griechischen Sprache eine vielfältige Bedeutung hat. Abgeleitet von ἀκούειν, „hören“, bezeichnet er einmal die „Hörfähigkeit“ bzw. das „Ohr“, sodann den Vorgang des „Hörens“, aber auch das „Gehörte“ und das „zu Hörende“. Im Neuen Testament begegnen neben der Bezeichnung des Ohrs (so z.B. 1 Kor 12,17) die Bedeutungen der „Kunde“ (so Mk 1,28; Mt 4,24 u.ö.) und der „Predigt“. Letzteres gilt im Anschluß an Jes 53,1 für Joh 12,38 und Röm 10,16, was von Paulus in V.17 aufgenommen ist; unabhängig davon findet es sich als Predigtterminus in Gal 3,2.5 und 1 Thess 2,13; es geht um die „zu hörende“ Heilsbotschaft.

2.5.4 Zu berücksichtigen ist schließlich ein Wort, das eine breitere Bedeutung hat, als in der Regel beachtet wird: παρακαλεῖν und παράκλησις. Die ursprüngliche Bedeutung des Verbums im Sinne von „herbeirufen“ spielt im Neuen Testament keine eigentliche Rolle mehr. Sie ist weitgehend abgelöst durch die Bedeutungen „bitten“ und „ermahnen“ (so vor allem in der Paränese). Aber es geht gleichzeitig um „zuspre-

chen“, „ermutigen“ bzw. um „Zuspruch“. Und es geht schließlich auch noch um die Bedeutung „trösten“ und „Trost“.

2.5.4.1 Wegen dieser Mehrschichtigkeit des Begriffs konnte das Wort ebenfalls als Terminus für die Verkündigung verwendet werden. So wird in 1 Thess 2,2f das Verkündigen des Evangeliums mit „unser (Heils-) Zuspruch“ (ἡ παράκλησις ἡμῶν) aufgenommen und weitergeführt. Für die Bedeutung „Zuspruch“ im Sinne von „Trost“ ist 2 Kor 1,3f besonders aufschlußreich, wo Gott gedankt wird, „der uns Zuspruch/Trost gegeben hat in all unserer Drangsal“ (ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν).

2.5.4.2 Das hierbei Festgestellte hat auch Konsequenzen für den paränetischen Gebrauch von παρακαλεῖν, der zweifellos am häufigsten ist. Hier geht es nicht einfach nur um „ermahnen“ (dafür wäre παραινεῖν sehr viel geeigneter), sondern um eine spezifische Form des Zuspruchs im Blick auf die christliche Lebensführung (Röm 12,1f), was aber zeigt, daß ein Zuspruch immer auch einen Anspruch an den Menschen einschließt (vgl. dazu § 22).

2.5.5 Insgesamt ist die Vielzahl der Verkündigungsbegriffe beachtenswert. Auffällig ist dabei, daß mehrere Begriffe verwendet werden, die ursprünglich aus einem anderen Bedeutungsbereich stammen. Es ist ein Zeichen dafür, welche Bedeutung die Proklamation der Heilsbotschaft für die urchristliche Gemeinde gehabt hat.

2.6 Die Träger des Verkündigungsdienstes

2.6.1 An erster Stelle sind die ἀπόστολοι, „Apostel“, zu nennen. Als „Apostel Jesu Christi“ haben sie eine Sonderstellung. Sie sind die durch den Auferstandenen berufenen Boten des Evangeliums; insofern handelt es sich um einen begrenzten Kreis (Gal 1,1.17; 1 Kor 15,7). Ihnen ist der grundlegende missionarische Dienst anvertraut. Ihre Verkündigung hat daher auch eine normative Funktion. Daneben gab es auch „Apostel“, die sich auf ihren Geistbesitz beriefen, von Paulus aber als ψευδαπόστολοι bzw. ὑπερλίαν ἀπόστολοι, „Falschapostel“ bzw. spöttisch „Überapostel“, gekennzeichnet wurden (2 Kor 11,13 und 11,5; 12,11). Daß sie bis über die urchristliche Zeit hinaus eine Funktion hatten, geht aus Did 11,4–6 hervor.

2.6.2 Eng verbunden mit dem Dienst der Apostel sind die προφῆται, „Propheten“. Welche Bedeutung sie in der Urchristenheit gespielt haben, geht neben den Erörterungen des Paulus über den Charakter der Prophe- tie und dem Selbstverständnis des Verfassers der Johannesoffenbarung

aus der Apostelgeschichte und Hinweisen in den Evangelien hervor. So werden in Apg 11,27; 13,1; 15,32 und 21,10 christliche Propheten erwähnt, ferner ist in Mt 10,41 vom „Aufnehmen“ eines Propheten die Rede (δέχεσθαι προφήτην, vgl. 10,40). Auch die Warnung vor ψευδοπροφήται, „Falschpropheten“, in Mk 13,22 par; Mt 7,15; 1 Joh 4,1 weisen in diese Richtung. Besonders beachtenswert sind Texte, die nebeneinander „Apostel und Propheten (und Lehrer)“ nennen. Sie werden in 1 Kor 12,28 und Eph 4,11 als die entscheidenden Repräsentanten für die Verkündigungsaufgaben in der Urgemeinde genannt; ebenso in Eph 3,5, wo gesagt wird, daß ihnen das Heilsgeheimnis anvertraut worden ist. Daher überrascht es nicht, wenn in Eph 2,19f gesagt wird, daß „auf dem Fundament der Apostel und Propheten“ die Kirche aufbaut ist; dabei werden im Epheserbrief anders als bei Paulus die Apostel und Propheten als Gestalten der bereits zurückliegenden Anfangszeit angesehen (vgl. 1 Kor 3,11).

2.6.3 Während εὐαγγελίζεσθαι/εὐαγγέλιον und κηρύσσειν/κήρυγμα sehr häufig vorkommen, werden εὐαγγελιστής, „Evangelist“, und κῆρυξ, „Herold“, selten verwendet. Der erste Begriff begegnet nur in Apg 21,8 für den Hellenisten Philippus und in 2 Tim 4,5 für Timotheus. In Eph 4,11 werden „Evangelisten“ und „Hirten“ neben den Aposteln und Propheten genannt; sie haben diese, die inzwischen zu Gestalten der Anfangszeit geworden sind, offensichtlich als Verkündiger außerhalb und innerhalb der Gemeinde abgelöst. Die Bezeichnung κῆρυξ wird in 1 Tim 2,7 und 2 Tim 1,11 für Paulus als fiktiven Briefverfasser verwendet.

2.6.4 Beachtung verdient noch die Bezeichnung μάρτυς, „Zeuge“. Abgesehen von der Verwendung im Sinn des Rechtszeugen wird das Wort für die Jünger Jesu gebraucht, die Zeugen für Jesu Leben und Wirken sowie seine Auferstehung waren (Apg 1,8.22; 2,32; 3,15 u.ö.; vgl. 1 Kor 15,15). Im Sinn einer spezifischen Bezeichnung für den Verkündiger der Heilsbotschaft begegnet es nur in der Johannesoffenbarung (Offb 2,13; 11,3; 17,6), hier aber entsprechend zum Verbgebrauch für denjenigen, der sein Leben um des Zeugnisses willen preisgibt.

3. Die Weiterverkündigung der Heilsbotschaft

Aufgrund der einmaligen Heilstat Gottes in Person und Geschichte Jesu Christi und des seit Pfingsten wirkenden Heiligen Geistes als Kraft für vollmächtige und heilstiftende Verkündigung ist und bleibt das Heil gegenwärtig bis zu seiner Vollendung. Die Gegenwart des Heils ist im ganzen Neuen Testament verbunden mit der aktuellen Verkündigung und dem vollmächtigen Wirken der Jünger Jesu. Dabei stellt sich die Frage,

wie die Gegenwärtigkeit des Heils vermittelt und verstanden wird. In diesem Zusammenhang geht es zunächst um die Relation zwischen der geschehenen Errettung und der gegenwärtigen Heilsvverkündigung. Die dabei gleichzeitig auftauchende Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft des Heils wird an anderer Stelle behandelt (vgl. § 24).

3.1 Jesu Sendungsauftrag und der nachösterliche Verkündigungsdienst

Durch Jesu Reden und Handeln haben die Menschen den Anbruch des Heils unmittelbar erfahren. Schon zu seinen Lebzeiten hat Jesus Jünger beauftragt, die Botschaft von der Gottesherrschaft weiterzugeben, und dieser Auftrag wurde durch den Auferstandenen erneuert.

3.1.1 Jesus hat, wie der Grundbestand der Aussendungsreden in Mk 6,7b-13//Lk 9,1-6 und Mt 10,1-16//Lk 10,1-12 zeigt, die Jünger in sein Werk einbezogen. Zweifellos authentisch ist, von Formulierungsvarianten abgesehen, die Beauftragung zur Verkündigung der Gottesherrschaft und zu Heilungen bzw. Dämonenaustreibungen (vgl. Mk 6,7b.12f; Mt 10,7f; Lk 9,1f; 10,9). Dazu gehört wahrscheinlich auch die Anweisung über die Ausrüstung, die allerdings uneinheitlich überliefert ist (Mk 6,8f parr). Den Jüngern ist dieselbe Botschaft aufgetragen worden, die Jesus seinerseits verkündigt hat. Sie sollen aber auch dieselben Machttaten vollbringen, die als Zeichen auf den Anbruch der Gottesherrschaft verweisen und Menschen aus der Abhängigkeit von Mächten, die sie in ihren Bann geschlagen haben, befreien.

3.1.2 Unter nachösterlicher Erfahrung sind die Aussendungsreden ausgestaltet worden. Das betrifft vor allem das Verhalten in Städten und Häusern sowie die Art des Aufenthaltes und die Annahme von Verpflegung (vgl. Mk 6,10f parr und Lk 10,6-9). Das gilt im besonderen für die Matthäusfassung, die neben der Aufforderung Mt 10,5f, nur unter den „verlorenen Schafen Israels“ zu verkündigen, umfangreiche Abschnitte über das Geschick der Jünger in 10,16-42 enthält.

3.1.3 Mit Jesu Tod fand das Wirksamwerden der Gottesherrschaft kein Ende. Ostern und Pfingsten machten bewußt, daß das angebrochene Heil weitergeht. Das Osterereignis war für die Jünger eine Bestätigung und Erneuerung des Sendungsauftrags. So gibt es Überlieferungen, die von einer ausdrücklichen Auftragserteilung durch den Auferstandenen berichten, wie aus Mt 28,18-20; Lk 24,44-48; Joh 20,21 hervorgeht; zu vergleichen ist auch das Traditionsstück Mk 16,15-18 innerhalb des sekundären Markusschlusses. Der Auftrag gilt nun zeitlich und räumlich unbegrenzt.

3.1.4 Hat Markus sich auf den einen Auftrag zu Lebzeiten Jesu beschränkt, so stehen sich bei Matthäus der Sendungsauftrag des irdischen Jesus an Israel in Kap. 10 und der universale Missionsbefehl in Mt 28, 18–20 gegenüber. Lukas hat in 9, 1–6 einen den Zwölf erteilten Auftrag und in 10, 1–16 einen an siebenzig (zweiundsiebzig) Jünger ergangenen Sendungsauftrag nebeneinandergestellt, wobei Lk 10, 1–16 auf den universalen Auftrag des Auferstandenen in 24, 46–49 vorausweist.

3.2 Die Verkündigung der Heilsbotschaft in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte

Bei Markus und Matthäus finden sich nur wenige Ausblicke auf die Zeit nach Ostern, aber darin spiegeln sich immerhin das Verständnis und der Umfang der späteren Heilsverkündigung. Lukas hat mit seiner Apostelgeschichte die Zeit der beginnenden nachösterlichen Verkündigung einbezogen (vgl. Bd. I §§ 29–31).

3.2.1 Markusevangelium

Bei Markus spielt die Ausrichtung auf die Heilsvollendung eine wichtige Rolle, wie die Korrespondenz der beiden Reden Jesu in Mk 4 und Mk 13 zeigt. Nur vereinzelt richtet sich der Blick über das Auferstehungs-geschehen hinaus in die nachösterliche Zeit; dennoch wird die Relevanz der weitergehenden Evangeliumsverkündigung nachdrücklich hervorgehoben.

3.2.1.1 In Mk 16, 7 werden die Jünger aufgefordert, nach Galiläa zu ziehen, um dort dem Auferstandenen zu begegnen (vgl. Mk 14, 28). Von einem erneuerten Missionsauftrag ist jedoch nicht die Rede; der Text in Mk 16, 15–18 beruht zwar auf einer alten Tradition, ist aber nicht Bestandteil des ursprünglichen Markusevangeliums. Als bleibender Auftrag gilt die Aussendung des Irdischen zum Verkündigen und zu machtvollen Taten (3, 14f; 6, 7–13.30). Gleichwohl ist die Weiterverkündigung der Evangeliumsbotschaft an zwei wichtigen Stellen berücksichtigt. Innerhalb der eschatologischen Rede, in der es um die Drangsale in der Zeit zwischen Ostern und Parusie geht, heißt es in Mk 13, 10: „Zuerst muß (noch) das Evangelium unter allen Völkern verkündigt werden“ (εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρώτων δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον). Die Vollendung wird erst anbrechen, wenn der universale Sendungsauftrag erfüllt ist. Das wird am Ende der Salbungsgeschichte in 14, 9 nochmals aufgenommen,

wo zusammen mit der Evangeliumsverkündigung in aller Welt von der Erinnerung an jene Frau gesprochen wird, die die vorweggenommene Totensalbung an Jesus vollzogen hat.

3.2.1.2 Was Markus unter dem Evangelium und dessen Verkündigung versteht, geht aus dem Anfang seiner Schrift deutlich hervor. Nach Mk 1,1 ist das, was er hier berichtet, der „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus“ (ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ). Die wahrscheinlichste Deutung dieser vielerörterten Wendung ist immer noch die, daß der „Anfang“ sich auf die Geschichte Jesu Christi bis hin zu seiner Auferstehung bezieht. Damit ist gleich zu Beginn auf die weitergehende Verkündigung und den Inhalt der Evangeliumsbotschaft hingewiesen. Jesus selbst hat nach Mk 1,14.15a „das Evangelium Gottes verkündigt“ (κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ), wonach die Fülle der Zeiten angebrochen und die Gottesherrschaft herbeigekommen ist. Deswegen ergeht in 1,15b der Ruf „kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). Insbesondere mit dieser Aufforderung zum „Glauben an das Evangelium“ ist die Brücke zur nachösterlichen Verkündigung geschlagen.

3.2.1.3 Im Zusammenhang mit den programmatischen Aussagen in Mk 1,1.14f umschreibt die Darstellung des Markus nicht nur den Inhalt der weitergehenden Verkündigung, sondern die dargestellten Begebenheiten gewinnen eine paradigmatische Funktion. Das ist besonders deutlich bei den Nachfolgerzählungen und -worten: Über die konkrete Lebensgemeinschaft mit dem irdischen Jesus hinaus behalten sie Bedeutung für das Jüngersein. Nicht zufällig kommt im Zusammenhang mit Nachfolgerworten zweimal die Wendung „um meinet- und des Evangeliums willen“ vor (ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου, Mk 8,35; 10,29). Aufgrund von Umkehr und Glaube an das Evangelium vollzieht sich Zugehörigkeit zu Jesus und Teilhabe am Heil in Gestalt der Jüngerschaft.

3.2.1.4 Für den Evangelisten sind die Botschaft Jesu und die Verkündigung des Evangeliums identisch. Die Weiterverkündigung der Botschaft Jesu von der βασιλεία und das Vollbringen von machtvollen Zeichen verbindet sich nun aber mit dem Zeugnis von dem in der Person Jesu offenbar gewordenen „Geheimnis der Gottesherrschaft“ (4,10f). Bis Ostern sollte von diesem Geheimnis überhaupt nicht gesprochen werden (9,9); nachdem der ganze Weg Jesu von der Taufe durch Johannes bis zum Kreuz und zur Auferweckung durchschritten ist, wird dieses Geheimnis, das erst bei der Parusie für alle Menschen erkennbar sein wird (13,26), zusammen mit dem Aufruf zum Glauben verkündigt. Wo diese Botschaft angenommen und in aller Drangsal durchgehalten wird, da gibt es gegenwärtig schon Heil, und in der Zukunft wird es definitiv Rettung geben (13,13).

3.2.1.5 Was bei Markus auffällt, ist neben der erst mit Jesu Taufe einsetzenden christologischen Konzeption das Zurücktreten der Erhöhungsvorstellung und das fast völlige Fehlen der Pneumatologie im Blick auf die nachösterliche Zeit (vgl. Mk 12,35–37a und 13,11). Die Heilsverkündigung ist allein in Jesu vollmächtigem Auftrag begründet, der über die irdische Sendung hinaus Gültigkeit behält, und sie besitzt ihre Kraft und Wirksamkeit aufgrund der Mächtigkeit des proklamierten Wortes.

3.2.2 Matthäusevangelium

Eng verwandt mit den Grundlinien des Markusevangeliums ist die Konzeption des Matthäus. Der Evangelist hat sehr bewußt den vorgegebenen Markustext aufgenommen, ihn allerdings auch an mehreren Stellen spürbar verändert. Dabei spielen auch Ausblicke auf die nachösterliche Zeit eine erheblich größere Rolle.

3.2.2.1 Eine zentrale Stellung hat der erneuerte Sendungsauftrag des Auferstandenen. Jesus weist seine Jünger in Mt 28,18–20 an, die Menschen aller Völker „zu Jüngern zu machen“ (μαθητεύειν), und verheißt seine Gegenwart bis ans Ende der Zeiten: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit“ (ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος). Beachtenswert ist zweierlei: Galt die Sendung des Irdischen nur „den verlorenen Schafen Israels“ (Mt 10,5b.6), so besitzt die Sendung des Auferstandenen universalen Charakter. Sodann wird im Zusammenhang mit der Gegenwart des Auferstandenen nicht ausdrücklich auf den Beistand des Geistes verwiesen, vielmehr ist der Auferstandene selbst ihr Beistand. Gleichwohl werden die Menschen durch die vollmächtige Verkündigung mit dem Wirken des Geistes konfrontiert, wie aus dem Taufbefehl hervorgeht (Mt 28,19). Darüberhinaus ist das Wort von der Lästerung des Geistes zu beachten, das sich in der Fassung der Logienquelle ja auf das endgültige Heilsangebot in nachösterlicher Zeit bezieht (12,31f par)

3.2.2.2 In Mt 1,1 wird nicht wie bei Markus vom „Evangelium“, sondern in Anlehnung an alttestamentliche Tradition vom „Buch“ (βιβλος) gesprochen. Damit tritt der Charakter der matthäischen Darstellung als Heiliger Schrift und als grundlegender Text für die christliche Gemeinde deutlich hervor. Aber auch in diesem Buch geht es zentral um das Evangelium, und zwar um das „Evangelium der Königsherrschaft“, wie der Evangelist in 4,23; 9,35 und 24,14 ausdrücklich formuliert (εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, so nur bei Matthäus). In 26,13 wird das in diesem Sinn

inhaltlich näherbestimmte Evangelium als τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο, „dieses Evangelium“, bezeichnet und auf diese Weise direkt mit der Evangelien-schrift identifiziert. Natürlich ist für Matthäus ebenso wie für Markus das „Evangelium der Gottesherrschaft“ zugleich Christusbotschaft.

3.2.2.3 Was Matthäus weiter auszeichnet, ist im Blick auf das zu verkündigende Evangelium die wesentlich stärkere Betonung der Lehre Jesu als Anweisung für die Verwirklichung der Jüngerexistenz. Deshalb hat der Evangelist die großen Redekompositionen geschaffen, um all das, was Jesus „gelehrt“ hat, zusammenzufassen. Diese Reden weisen über das Leben Jesu deutlich hinaus in die nachösterliche Zeit (vgl. nur Mt 7,21–23), und nicht zufällig gehört das, was Jesus „geboten“ hat, zum Missionsauftrag des Auferstandenen (28,20a).

3.2.2.4 Was Matthäus ebenfalls stärker als Markus betont, ist die Gemeinschaft derer, die an dem Heil schon teilhaben dürfen. Nicht zufällig begegnet bei ihm der Begriff der ἐκκλησία, „Kirche“ bzw. „Gemeinde“ (16,18; 18,17), und für das Zusammenleben werden bestimmte Rahmenordnungen festgelegt (vgl. neben 16,19 vor allem Kap.18). In der Gemeinschaft der Glaubenden, mag sie noch so klein sein, wird Heil gegenwärtig erfahren: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen“ (οὗ γὰρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἔμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν, 18,20).

3.2.2.5 Schließlich hebt Matthäus nachdrücklich hervor, daß die Glaubenden jederzeit bereit zu sein haben für das Wiederkommen des Herrn und für sein Gericht (vgl. 24,34–25,30 und 25,31–46). Der Blick auf die Vollendung des Heils in der Zukunft ist integraler Bestandteil der Botschaft und des Glaubens. So sehr es jetzt schon Teilhabe am Heil gibt, die Kirche ist ein *corpus permixtum* (Mt 13,24–30.36–43), weswegen auch die Glaubenden vor dem Gericht des Menschensohnes erscheinen müssen. Deshalb gilt der nur bei Matthäus vorkommende Satz: „Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt“ (πολλοὶ γὰρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, 22,14). Damit sollen die Glaubenden nicht verunsichert werden, wohl aber sich des Ernstes der Nachfolge bewußt sein. Aller „Kleinglaube“ (ὀλιγοπιστία), wiederum ein Wort, das nur bei Matthäus vorkommt (17,20, vgl. ὀλιγόπιστος in 6,30; 8,26; 14,31; 16,8), soll überwunden und kann überwunden werden; denn die Botschaft des Evangeliums und lebendiger Glaube sind getragen von der Gewißheit der bevorstehenden Vollendung (24,32–35).

3.2.3 Lukasevangelium und Apostelgeschichte

Bei aller Nähe zu Markus und Matthäus steht das Lukasevangelium durch seine Verbindung mit der Apostelgeschichte in einem speziellen Kontext und besitzt eine andere Funktion.

3.2.3.1 Der Verfasser des Doppelwerks bezeichnet sein Werk nicht als „Evangelium“ oder als „Buch“, sondern als einen „Bericht“ (διήγησις, Lk 1,1), den er im Anschluß an zahlreiche Vorgänger über Jesu Wirken und die Frühzeit der Kirche erstatten will. Er hat ein historiographisches Interesse (1,2f), das im Zusammenhang der Vergewisserung derer steht, die die Botschaft angenommen haben und darin unterwiesen worden sind (1,4). Gleichwohl will er gerade durch solch einen Bericht deutlich machen, worum es in der christlichen Botschaft geht.

3.2.3.2 Nach Lk 16,16 beginnt die Verkündigung des Evangeliums unmittelbar nach dem Wirken Johannes des Täufers, also mit dem Auftreten Jesu, was programmatisch in seiner Antrittspredigt in Nazaret Lk 4,14–21 dargelegt wird. Schon zu Jesu Lebzeiten erfolgt in Lk 9,1–6 nicht nur eine Aussendung der zwölf Jünger an Israel, sondern, wie schon erwähnt, in Lk 10,1–20 auch eine Aussendung von sieben bzw. zweiundsieben Jüngern, die symbolisch auf die Verkündigung unter allen Völkern vorausweist. Das wird durch den Missionsbefehl des Auferstandenen in Lk 24,44–49 und Apg 1,8 bestätigt und in Kraft gesetzt.

3.2.3.3 Es geht entscheidend um das „Verkündigen der Frohbotschaft der Gottesherrschaft“ (εὐαγγελίζεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ bzw. περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, Lukas verwendet in seinem Evangelium stets das Verbum εὐαγγελίζεσθαι, nur in Apg 15,7; 20,24 auch das Nomen εὐαγγέλιον). Wie Jesus die Gottesherrschaft verkündigt (Lk 8,1) und dies bereits zu seinen Lebzeiten den Jüngern aufgetragen hat (9,2; 10,9.11), so gilt das auch für die nachösterliche Zeit (vgl. Apg 8,12; 19,8; 20,25; 28,23.31). Aber die Verkündigung ist nun verbunden mit der Verkündigung des Namens Jesu Christi (vgl. Apg 5,40; 9,27). Dabei gilt: „Es ist in keinem Anderen Heil, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen gerettet werden“ (οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία, οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδόμενον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς, Apg 4,12). Als der Auferstandene ist Jesus der „Anführer zum (künftigen) Leben“ (ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς) und der „Retter“ (σωτήρ, vgl. Apg 3,15; 5,31, auch Lk 2,11).

3.2.3.4 Aufgrund von Christi Tod und Auferstehung geht es in der nachösterlichen Verkündigung nach Lk 24,47 darum, daß „in seinem Namen“ der Ruf zur „Umkehr“ (μετάνοια) und die „Vergebung der

Sünden“ (ἄφεσις ἁμαρτιῶν) proklamiert werden. Nur dadurch kann Heil empfangen werden. Schon Johannes der Täufer hatte zur Umkehr im Blick auf Sündenvergebung aufgerufen (Lk 1,77; 3,3). Nun ergeht die Aufforderung an die Menschen, „daß alle überall umkehren“ (πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν, Apg 17,30); und bei Umkehrbereitschaft wird ihnen „im Namen Jesu“ Vergebung verkündigt und zugesprochen (Apg 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18). Darin gründet die gegenwärtige Heilsteilhabe.

3.2.3.5 Was Lukas bei der weitergehenden Heilsverkündigung von Markus und Matthäus besonders unterscheidet, ist die nachdrücklich hervorgehobene Funktion des Heiligen Geistes. Die Verkündigung ergeht in der Kraft des Geistes und wird vom Geist gelenkt (vgl. Apg 4,8; 5,32; 10,19; 11,12; 13,2; 16,6). Die Botschaft des Evangeliums, wenn sie gehört und angenommen wird, vermittelt auch die Gabe des Geistes, wie grundlegend in der Pfingstgeschichte Apg 2,1–41 gezeigt und in der folgenden Darstellung mehrfach hervorgehoben wird, wofür vor allem die Korneliuserzählung kennzeichnend ist (vgl. Apg 10,44–48; 11,16f).

3.2.3.6 So gewinnt bei Lukas das Vertrauen auf das Wirken und den Beistand des Heiligen Geistes in der jeweiligen Gegenwart ein verstärktes Gewicht, weswegen der Ruf zur steten Bereitschaft für den Empfang des Wiederkommenden etwas zurücktritt. Wo der Geist wirkt, ist Heil bereits angebrochen, wo der Geist wirkt, gibt es Teilhabe an diesem Heil. Allerdings ist damit die Vollendungserwartung nicht aufgegeben (Lk 17,22–37; 21,25–28), aber sie rückt zugunsten der Gegenwartserfahrung stärker in die Zukunft.

3.2.3.7 Rückblickend ist festzustellen, daß wie in den Evangelien des Markus und Matthäus auch im lukanischen Doppelwerk bei aller christologischen Überlagerung und Durchdringung der Jesustradition die Proklamation der Gottesherrschaft Leitgedanke bleibt.

3.3 Die rettende Kraft des Evangeliums bei Paulus

Neben den Überlieferungen, die unmittelbar an Jesu eigene Botschaft anknüpfen und die Heilsverkündigung und Heilsverwirklichung in Zusammenhang mit der anbrechenden Gottesherrschaft explizieren, gibt es im Neuen Testament auch Konzeptionen, die auf die Vorstellung von der anbrechenden Gottesherrschaft verzichten, aber die Grundintention der Botschaft Jesu durchaus beibehalten (vgl. § 7). Das betrifft in charakteristischer Weise das paulinische Verständnis des Evangeliums.

3.3.1 Das Evangelium ist für Paulus zentral Christusbotschaft. Es ist als „Evangelium Gottes“ das „Evangelium Jesu Christi“. Nach Röm 1,1–4 ist

Paulus berufener Apostel und eingesetzt „für das Evangelium Gottes“ (εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, V.1), nämlich zu dessen Verkündigung. Es wird gleich anschließend als das Evangelium von „seinem Sohn“ gekennzeichnet (V.3f), womit sein spezifischer Inhalt genannt ist. Wegen der soteriologischen Bedeutung des Todes Jesu bezeichnet Paulus es als „das Wort vom Kreuz“ (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ, 1 Kor 1,18). Er will ja nichts anderes kennen als „Jesus Christus, und diesen als Gekreuzigten“ (Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον), in dem Gott sein Heil bleibend offenbart hat und weiterhin offenbar werden läßt (1 Kor 2,2).

3.3.2 Als Christusbotschaft ist das Evangelium heilstiftende Verkündigung. Nachdem Paulus im Proömium des Römerbriefs von seinem langjährigen Wunsch gesprochen hat, als Zeuge Jesu Christi nach Rom zu kommen (1,13–15), fügt er hinzu: „denn ich schäme mich des Evangeliums nicht“ (οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, V.16a), und schließt eine doppelte Explikation über das „Evangelium“ an. Die erste Explikation: „denn es ist eine Kraft Gottes zur Rettung für jeden, der glaubt, den Juden zuerst und den Griechen“ (δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι, V.16b), verweist auf die rettende Funktion des verkündigten Evangeliums für alle Menschen. Die zweite Explikation: „denn in ihm (dem Evangelium) wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben“ (δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ [sc. τῷ εὐαγγελίῳ] ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, V.17a), führt aus, was das Evangelium bewirkt, wo es im Glauben angenommen wird. Das wird abschließend durch ein Schriftzitat aus Hab 2,4 unterstrichen: „Der aus Glauben Gerechte wird leben“ (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, V.17b), was von Paulus allerdings anders als im Urtext verstanden wird; es geht nicht darum, daß „der Gerechte aufgrund seiner Treue leben wird“, vielmehr wird, wie der Zusammenhang ergibt, dem „aus Glauben Gerechten“ die Verheißung des Lebens gegeben. Wirkungsmächtigkeit des Evangeliums und dessen heilstiftende, mit dem Rechtfertigungsgedanken interpretierte Funktion sind in dieser programmatischen Aussage zusammengefaßt.

3.3.3 Das Gegenwärtigwerden des Heils geschieht aufgrund der in der Person und Geschichte Jesu Christi geschehenen Rettung. So wird in dem von Paulus übernommenen Traditionsstück Röm 3,24.25a die Einmaligkeit des rettenden Handelns Gottes hervorgehoben, und es wird im Anschluß daran in V.25b.26aα von dem „Erweis“ (ἔνδειξις) der Gerechtigkeit Gottes gesprochen, die sich dabei ereignet hat (vgl. § 13). In der paulinischen Ergänzung 3,26aβ.b geht es noch einmal um den „Erweis seiner Gerechtigkeit“ (ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ), nun aber „in der Jetztzeit“ (ἐν τῷ νῦν καιρῷ) aufgrund der Verkündigung des Evange-

liums. In Zusammenhang damit kann dann im Blick auf das gegenwärtige Handeln Gottes am Menschen gesagt werden: „auf daß er (Gott) sei gerecht und gerechtmachend denjenigen, der (lebt) aus Glauben an Jesus“ (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, V.26b). Die anschließenden Aussagen in 3,28 oder 3,29f unterstreichen nochmals die Bedeutung der gegenwärtigen Verwirklichung der heilstiftenden Gerechtigkeit.

3.3.4 Die Rechtfertigungsbotschaft ist das Herzstück der paulinischen Theologie geworden (vgl. Bd. I § 15). Im Römer- und Galaterbrief, aber auch an zentralen Stellen des 2. Korintherbriefs (5,21) und des Philipperbriefs (3,7–11) hat Paulus die soteriologische Kraft des verkündigten Evangeliums im Sinn der Rechtfertigungsbotschaft entfaltet. Er tat es unter Rückgriff auf vorgegebene urchristliche Tradition (vgl. Lk 18,14a; Mt 6,33; Röm 3,25.26a; 4,25; 1 Kor 6,11).

3.3.4.1 „Gerechtigkeit“ (δικαιοσύνη) ist für Paulus weder wie im Griechischen ein ethischer Begriff noch wie in der römischen Tradition ein normativer Rechtsbegriff, also weder die Bezeichnung einer „Kardinaltugend“ noch einer *iustitia distributiva*, d.h. eine Lohn und Strafe zummessende Gerechtigkeit. Das Wort δικαιοσύνη ist in Entsprechung zu 𐤇𐤒 𐤇𐤓 ein relationaler Begriff, der sich auf Ermöglichung und Verwirklichung von Gemeinschaft bezieht, auf deren Stiftung und Bewahrung. Er ist daher am besten mit „Gemeinschaftstreue“ zu umschreiben. Wo die „Gerechtigkeit Gottes“ (δικαιοσύνη θεοῦ) offenbar wird, gewährt oder erneuert Gott Gemeinschaft. Insofern handelt es sich grundsätzlich um die Auffassung einer *iustitia salutifera*, einer heilstiftenden Gerechtigkeit. Sie realisiert sich im rechtfertigenden Handeln Gottes (δικαιοῦν). Da der Mensch als Sünder nicht in der Lage ist, gerecht (δίκαιος) zu werden, weil er aus der dafür unabdingbaren Gemeinschaft mit Gott herausgefallen ist, bleibt er auf das rechtfertigende Handeln Gottes angewiesen.

3.3.4.2 Allein im Glauben (πίστις), dem rückhaltlosen Vertrauen auf das rechtfertigende Handeln Gottes, erfährt der Mensch Befreiung aus der Sünde und Rechtfertigung, und das ist menschlicherseits unabhängig von Voraussetzungen. Entscheidend ist, daß Gott „den Gottlosen gerecht macht“ (δικαιοῦν τὸν ἄσεβῆ, Röm 4,5). Demgegenüber führt alles eigene Bemühen um die Erlangung von Gerechtigkeit aufgrund von „Werken des Gesetzes“ (ἔργα νόμου) nur zu einer vermeintlichen Selbstrechtfertigung und zu einem falschen Ruhm (καύχησις, vgl. 3,27).

3.3.5 Die Explikation der weitergehenden Heilsbotschaft im Sinn der Rechtfertigung des Gottlosen ist für Paulus nicht das einzige Interpretament, das er verwendet, um die heilstiftende Kraft der Christusbotschaft zu erläutern. Abgesehen von traditionellen Motiven (Sündenvergebung,

Loskauf) ist vor allem die Versöhnungsthematik zu berücksichtigen. In Röm 5,6–10 verbindet er beide Motive: Aufgrund des Todes Christi, der zu einer Zeit gestorben ist, als wir noch Sünder waren, sind wir „jetzt gerechtfertigt“ und „versöhnt mit Gott“ (δικαιωθέντες νῦν, καταλλαγέντες τῷ θεῷ). Entsprechend heißt es in 2 Kor 5,18–21, daß Gott den „Dienst der Versöhnung“ (διακονία τῆς καταλλαγῆς, V.18b) und das „Wort der Versöhnung“ (λόγος τῆς καταλλαγῆς, V.19c) eingesetzt hat, aufgrund dessen fortan zur Versöhnung aufgerufen wird: „An Christi Statt sind wir Botschafter und Gott ermahnt durch uns; an Christi Statt bitten wir: Laßt euch versöhnen mit Gott“ (ὕπερ Χριστοῦ πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι’ ἡμῶν· καταλλάγητε τῷ θεῷ, V.20). Versöhnung bedeutet aber zugleich, „daß wir Gerechtigkeit Gottes in ihm (Christus) werden“ (ἔνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ), also an seiner Gerechtigkeit partizipieren.

3.3.6 Paulus nimmt mit diesen Themen sachlich auf, was für Jesus und für einen breiten Strang urchristlicher Verkündigung die Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft ist: Hier wie dort geht es um den Ruf zum Glauben, um die Befreiung aus der Sünde, um die Bedingungslosigkeit der Annahme aller Menschen und um die gegenwärtige Partizipation am offenbar gewordenen Heil.

3.4 Das heilstiftende Zeugnis in der johanneischen Theologie

Im Johannesevangelium wird die Tradition von Jesu Leben und Wirken übernommen, aber in einer sehr anderen Weise verstanden als in den Synoptikern, was auch für die Johannesbriefe gilt.

3.4.1 Deutlicher noch als in den Synoptikern ist im Johannesevangelium die Weiterverkündigung der Botschaft Jesu mit dem Christusbekenntnis der Jünger verschmolzen. Darüber hinaus sind in großem Umfang Worte des Erhöhten, die in geistgewirkter prophetischer Vollmacht gesprochen wurden, als Worte des irdischen Jesus in die Darstellung seiner irdischen Geschichte aufgenommen worden. Die Botschaft Jesu ist insofern unverkennbar im Sinn der nachösterlichen Verkündigung transformiert. Dennoch verdient es Beachtung, daß das Johannesevangelium den Bericht über Jesu Leben und Geschichte voraussetzt. Während in späterer gnostischer Tradition die Überlieferung der Worte Jesu in die Reden des Auferstandenen einbezogen werden, sind im Johannesevangelium genau umgekehrt nachösterlich offenbarte Worte mit seinem irdischen Wirken verbunden worden. Die Einmaligkeit seines Erdenwirkens und dessen bleibende Bedeutung werden auf diese Weise zur Geltung gebracht.

3.4.2 Nach 1 Joh 1,1–4 beruht die Botschaft der Jünger auf der Sichtbarkeit, Hörbarkeit und Betastbarkeit des Menschgewordenen. Darum heißt es in V.3a.b: „Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt; unsere Gemeinschaft aber besteht mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus“ (ὁ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ’ ἡμῶν· καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Die Johannesbriefe greifen auf das Grundzeugnis des vierten Evangeliums zurück und verteidigen es gegen ein Verständnis der christlichen Botschaft, die diese von der konkreten Geschichte und Person Jesu ablöst.

3.4.3 Die Weiterverkündigung der Botschaft Jesu ist schon im Johannes-evangelium ein zentrales Motiv. Das gilt bereits für die Jüngerberufungen in Joh 1,35–51: Andreas kommt mit der Botschaft über den Messias zu Petrus, und Philippus führt Natanael zu Jesus. Ein Modellfall für die Weiterverkündigung ist die Erzählung von der Samaritanerin in Joh 4,3–42. Nach dem Vorgespräch über das lebendige Wasser in V.7–18, das die Frau zur Erkenntnis ihrer selbst bringt, und dem zentralen Gesprächsgang in V.19–26, der sie zur Erkenntnis Jesu als des Messias führt, eilt sie nach V.27–30 in die Stadt zurück, um dort alles zu verkündigen, was sie selbst erfahren hat. Ihr Zeugnis bewirkt, daß die Bewohner der Stadt auf sie hören, zu Jesus kommen und zu ihr sagen: „Nicht mehr aufgrund deiner Aussage glauben wir, sondern weil wir ihn selbst gehört haben und wissen: er ist wirklich der Retter der Welt“ (οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλιὰν πιστεύομεν, αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἶδαμεν, ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, V.42). Das Kommen zu Jesus, das Vernehmen seines eigenen Wortes und das Bekenntnis gegenüber anderen hat grundsätzliche Bedeutung. Stets geht es darum, durch die Zeugen zu Jesus selbst hingeführt zu werden.

3.4.4 Entscheidend ist dabei, Jesu eigenes Wort zu hören, das zugleich Gottes Wort ist (Joh 3,34). Das Annehmen und das Bewahren der Worte Jesu gewinnt heilstiftende Funktion. So heißt es in 1 Joh 3,24a: „Wer seine Gebote hält, bleibt in Gott und Gott in ihm“. Die „Gebote“ (ἐντολαί) sind seine Worte im Sinne der Weisung zum Heil (vgl. § 12). Es geht um das „Kommen zu ihm“ (ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν) und um das „Bleiben bei ihm“ bzw. „in ihm“ (μένειν παρ’ αὐτῷ bzw. ἐν αὐτῷ, Joh 1,39; 8,31; 15,4–7; vgl. auch 1 Joh 3,6.24). Auch die Aussagen über das „Glauben an ihn“ (πιστεύειν εἰς αὐτόν), wovon im nächsten Paragraphen noch ausführlich zu sprechen ist, umschreiben die personale Zugehörigkeit und die Gemeinschaft mit Jesus. Die Anerkennung Jesu und die Annahme seines Wortes führen zur Lebensgemeinschaft mit ihm, in der Heil erfah-

ren wird. Insofern wird in 1 Joh 1,3 gesagt, daß das weiterverkündigte Wort Jesu *κοινωνία*, „Teilhabe, Gemeinschaft“, stiftet. Wie vorösterliche und nachösterliche Worte Jesu zusammengehören, so sind in diesen Aussagen die vorösterliche und die nachösterliche Situation der Jünger zusammengeschaubar.

3.4.5 Jesu eigenes Wort wird durch den Geist als Parakleten aktualisiert (16,14f) und im Zeugnis der Jünger weiterverkündigt (15,26f; 17,20). Der Sendungsauftrag des Auferstandenen ist nicht zufällig mit der Geistverleihung verbunden (20,21b.22). Der Paraklet, in dem Jesus zu den Seinen kommt, ist es, der seinerseits Zeugnis ablegt und das Zeugnis der Jünger trägt, wie aus Joh 14,18; 15,26f hervorgeht. Die Weiterverkündigung erfolgt in der Kraft des Heiligen Geistes. Deshalb heißt es in 1 Joh 3,24b im Blick auf die nachösterliche Situation: „Und daß er in uns bleibt, erkennen wir an dem Geist, den er uns gegeben hat“ (*καὶ ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν*).

3.4.6 Die durch Jesu Wort und dessen Weiterverkündigung vermittelte Gabe ist die *ζωὴ αἰώνιος*, das „ewige Leben“. Ist „ewiges Leben“ außerhalb der johanneischen Theologie grundsätzlich ein zukünftiges, mit der Heilsvollendung verbundenes Heilsgut (vgl. z.B. Mk 10,17 parr; Lk 10,25; Gal 6,8; Röm 2,7; 5,21), so ist es für Johannes ganz entscheidend, daß das ewige Leben bereits da ist. Die Thematik des als gegenwärtige Heilsgabe verstandenen „ewigen Lebens“ zieht sich durch das ganze Johannesevangelium hindurch und wird im 1. Johannesbrief wieder aufgenommen. Gleich zweimal heißt es in der zentralen Aussage Joh 3,14–17: „... damit jeder, der an ihn glaubt, das ewige Leben habe“ (3,15.16b), und nach Joh 6,26–51b ist die *ζωὴ αἰώνιος* die Heilsgabe, die mit dem „Brot des Lebens“ den Menschen gegeben wird. In Joh 5,25 heißt es: „Amen, amen, ich sage euch: die Stunde kommt, und sie ist schon da, in der die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden und alle, die sie hören, werden leben“ (*ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν*). Diese Gabe wird durch das Sterben nicht mehr tangiert, wie in der bekannten Stelle 11,25–27 zum Ausdruck gebracht wird. Wer an Jesus glaubt, ist nach 5,24 „hindurchgeschritten aus dem Tod in das Leben“ (*μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν*). In Jesu Wort ist das Heil in uneingeschränkter Weise beschlossen, und wer darauf vertraut, hat daher Anteil am „ewigen Leben“.

3.5 Die Weiterverkündigung in den übrigen neutestamentlichen Schriften

Die Weiterverkündigung der Heilsbotschaft wird in allen Schriften des Neuen Testaments vorausgesetzt, aber nicht überall thematisiert. In diesem Abschnitt sind noch einige Texte zu berücksichtigen, die sich ausdrücklich darauf beziehen.

3.5.1 Die Deuteropaulinen

Beachtung verdienen zunächst die Deuteropaulinen, die in je verschiedener Weise Elemente aus der genuin paulinischen Tradition aufnehmen und weiterführen.

3.5.1.1 In Kol 1,5b-8 wird dafür gedankt, daß die Gemeinde das Evangelium als das Wort der Wahrheit, das durch Epaphras zu ihnen gekommen ist, angenommen hat, das wie in aller Welt auch bei ihnen Frucht bringt und wächst (vgl. auch V.9–11). Die einst Fremde und Feinde waren, sind nach 1,21–23 versöhnt durch den Tod Christi aufgrund der Botschaft, die „verkündigt wird unter aller Kreatur, die unter dem Himmel ist“ (τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν). Dessen Diener ist Paulus geworden durch das Amt, das Gott ihm gegeben hat (1,23fin.25). Für die Gemeinde gilt fortan, in dem durch die Botschaft bewirkten Glauben fest gegründet und verwurzelt zu sein (2,6f).

3.5.1.2 Im Epheserbrief werden diese Motive noch etwas weiter ausgeführt. Daß die Gemeinde „das Wort der Wahrheit, das Evangelium eures Heils gehört hat“ (ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν), wird in 1,13 hervorgehoben (vgl. auch V.15f). Die einstige Fremdlingschaft ist nach 2,11–18 durch Christus überwunden, denn „er ist unser Friede“ (αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν); er hat seinerseits, „als er gekommen ist, Frieden verkündet“ (ἐλθὼν εὐηγγέλισατο εἰρήνην). Aufgrund der seither weitergegebenen Friedensbotschaft haben nun alle in dem einem Geist Zugang zum Vater und sind „Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ geworden (συμπολιταὶ τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, V.19).

3.5.1.3 In den Pastoralbriefen geht es vordringlich um Unterweisung und Ordnung der Gemeinde. Im Blick auf Paulus ist aber von der grundlegenden Verkündigung des Evangeliums die Rede. Er wurde eingesetzt, um die Botschaft von dem einen Gott und von Jesus Christus als dem einen Mittler zwischen Gott und Menschen zu verkündigen (1 Tim 2,5f), und ist so zum „Herold und Apostel“, zum „Lehrer der Völker im Glau-

ben und der Wahrheit“ geworden (κῆρυξ καὶ ἀπόστολος, διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ, 2,7; vgl. 1,11). Die „Erscheinung unseres Retters Christus Jesus“ (ἐπιφάνεια τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ) bedeutet zugleich, daß er „Leben und Unvergänglichkeit hat aufleuchten lassen durch das Evangelium“ (φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου, 2 Tim 1,10). Deshalb kann von der „Verheißung des jetzigen und des kommenden Lebens“ (ἐπαγγελία ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης) gesprochen werden (1 Tim 4,8). Es kann sogar aufgerufen werden: „Ergreife das ewige Leben, zu dem du berufen bist“ (ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς, εἰς ἣν ἐκλήθης, 1 Tim 6,12; vgl. V.19). So nahe das an johanneische Aussagen heranrückt, für das ewige Leben ist gleichwohl die Zukunftsdimension ausschlaggebend (1 Tim 1,16; 2 Tim 1,1; Tit 1,2; 3,7). Ähnlich wie bei Paulus geht es allerdings darum, daß das zukünftige Leben bereits in die Gegenwart hereinstrahlt (vgl. Röm 6,4 oder 2 Kor 4,10).

3.5.2 Der 1. Petrusbrief

Im 1. Petrusbrief stehen die gegenwärtige Existenz der Gemeinde und deren Aufgaben im Vordergrund. Die Wortverkündigung spielt dabei gleichwohl eine grundlegende Rolle.

3.5.2.1 Die Glaubenden werden in der Eingangseulogie 1,3–12 daran erinnert, daß das, was die Propheten gesucht und vorausverkündigt haben, „euch jetzt kundgetan wurde durch die, die euch das Evangelium kraft des vom Himmel gesandten Heiligen Geistes verkündigt haben“ (ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ’ οὐρανοῦ, V.12). Dadurch hat Gott aufgrund der Heilstat Jesu Christi die Glaubenden in seinem Erbarmen neu geboren und ihnen eine lebendige Hoffnung geschenkt (1,3f.13–21; vgl. 2,21–25; 3,18–22).

3.5.2.2 Im Blick auf die Weiterverkündigung ist erkennbar, daß der missionarische Dienst erschwert ist und daß es vor allem darum geht, in der bestehenden Bedrängnis durchzuhalten. Dabei gilt es aber, „allezeit zur Verteidigung (des Glaubens) bereit zu sein gegenüber jedem, der Rechenschaft von euch fordert über die Hoffnung, die in euch ist“ (ἔτοιμοι ἄει πρὸς ἀπολογία πάντι τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, 3,15b). Außerdem ist es eine wichtige Aufgabe, überall „Gutes zu tun“ (ἀγαθοποιεῖν, passim), um Menschen auch „ohne Worte zu gewinnen“ (ἄνευ λόγου κερδαίνειν, 3,1b).

3.5.3 Der Hebräerbrief

Im Hebräerbrief geht es um das endgültige Wort, das Gott durch den Sohn gesprochen hat und das von denen, die es zuerst gehört haben, bezeugt wurde (1,1f; 2,3). Es ist das Wort, das Gott durch machtvolle Taten und Gaben des Heiligen Geistes bekräftigt hat (2,1.4). Im Blick auf die Weiterverkündigung wird Ps 95,7–11 herangezogen: „Heute (σήμερον), wenn ihr seine Stimme hört, so verhärtet euer Herz nicht“ (3,7, vgl. 3,8–4,13).

3.5.3.1 Das gegenwärtige Heilsangebot gründet wie in allen anderen urchristlichen Überlieferungen im Heilswerk Jesu Christi. „Wir haben also die Zuversicht, Brüder, durch das Blut Jesu in das Heiligtum einzutreten. Er hat uns den neuen und lebendigen Weg (ὁδὸς πρόσφατος καὶ ζῶσα) erschlossen ...Laßt uns unwandelbar an dem Bekenntnis der Hoffnung festhalten, denn er, der die Verheißung gegeben hat, ist treu“ (10,19f.23). Dieser Text hat programmatische Bedeutung. Das Selbstopfer Jesu und sein Eingang in das himmlische Heiligtum sind dazu bestimmt, „die Sünden vieler hinwegzunehmen“ (9,28, im Anschluß an Lev 16). Die Sündenvergebung ist das entscheidende Heilsgut, und durch sie ist es aufgrund der Verkündigung für die Glaubenden zu jener „einmaligen Erleuchtung“ gekommen, jener Wende im menschlichen Leben, die durch die Taufe gekennzeichnet ist (ἄπαξ φωτισθέντες, 6,4a). Wer aber erleuchtet ist, der hat als „Teilhaber am Heiligen Geist“ (μέτοχος πνεύματος ἁγίου, 6.4b) die Kräfte der zukünftigen Welt und die himmlischen Gaben bereits geschmeckt (6,5, vgl. die Aussagen über die Teilhabe an der himmlischen Berufung und an Christus in 3,1.14). Daher ist eine Lästerung und Bloßstellung Christi eine erneute Kreuzigung (6,4–6 und 10,29), weswegen es für diejenigen, die abgefallen sind (παραπεσόντες) auch keine „Erneuerung zur Umkehr“ (ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν) mehr gibt (vgl. Lk 12,10 par).

3.5.3.2 Die endgültige „Ruhe“ (κατάπαυσις) ist allerdings noch nicht erreicht. Nicht zufällig gewinnt das Motiv vom „wandernden Gottesvolk“ in 3,7–4,13 eine so zentrale Stellung. Der Glaube ist nach 11,1 zukunftsorientiert, und die Hoffnung wird dabei nachdrücklich betont. Aufgrund des „Reichtums der Hoffnung“ brauchen die Glaubenden nicht müde zu werden (6,11f). Wer glaubt, hat ja die „Zuversicht“ (παρρησία, 3,6; 4,16; 10,19.35), um auf dem Weg der Wanderschaft durchzuhalten und zum Ziel zu gelangen. Die Glaubenden sind bereits zu dem Berg Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, hinzutreten, indem sie zu dem „Mittler des neuen Bundes“ gekommen sind (12,22–24). So ist die Zukunftsorientierung mit eindeutigen Aussagen über die gegenwärtige Heilsteilhabe verbunden.

4. Evangeliumsverkündigung und gegenwärtiges Heil

4.1 Zwischen den neutestamentlichen Schriften besteht eine fundamentale Gemeinsamkeit darin, daß die christliche Botschaft Trägerin des Heils ist. Durch die Verkündigung besitzt die einmalige Heilswerklichkeit in der Geschichte Jesu Christi ihre bleibende heilstiftende Kraft. Bei der Verkündigung des Evangeliums geht es gleichzeitig um den Inhalt der Botschaft, um die Kraft der Botschaft und um deren Gegenwartsbezug.

4.1.1 Der zentrale Inhalt der Botschaft ist die geschehene Offenbarung Gottes in der Geschichte und Person Jesu Christi. Kristallisationskern ist der Anbruch der Gottesherrschaft im Sinn der Verwirklichung endgültigen Heils, womit Jesu Geschick unlösbar verbunden ist. Jesu eigene Botschaft wurde daher in Einheit mit dem Christuszeugnis der Jünger weitergegeben. Wie immer der Inhalt der Botschaft soteriologisch expliziert worden ist, entscheidend blieb die Vorgegebenheit der grundlegenden Rettungstat Gottes. Die unterschiedliche Gestalt der Botschaft hebt die Tatsache nicht auf, daß es durchweg um die Bezeugung der einen bereits geschehenen Heilsoffenbarung geht.

4.1.2 Mit der Einmaligkeit und Endgültigkeit der Rettungstat Gottes in der Geschichte und Person Jesu Christi korrespondiert die heilswirksame Weiterverkündigung der Botschaft. Sie ist ihrerseits ebenfalls eschatologisches Geschehen, denn durch sie ist die Heilsoffenbarung bleibend relevant. Darin beruht die Wortmächtigkeit des weiterverkündigten Evangeliums. Die Verkündigung der Heilsbotschaft ist in Jesu eigener Sendung verankert. Wie er selbst den Auftrag Gottes erfüllte, so beauftragte er seine Jünger mit der Weiterverkündigung seiner Botschaft. Was schon zu seinen Lebzeiten geschah, ist durch Ostern und Pfingsten voll in Kraft getreten. Im Wirken des Geistes wird die Kraft des Offenbarungsgeschehens wirksam. So sehr der Verkündigungsauftrag und der Beistand des Geistes eine Rolle spielen, der entscheidende Grund für die Wortmächtigkeit liegt im verkündigten Geschehen selbst. Die Heilsbotschaft besitzt ihre Legitimation und ihre Kraft nicht aufgrund der Überzeugung der Jünger, die sie weitergeben, sondern aufgrund ihres auf Gottes Offenbarungshandeln gründenden Inhalts. In diesem Sinn verbindet sich, unabhängig von der konkreten Gestalt der Botschaft, die soteriologische Funktion des einmaligen Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus mit der soteriologischen Funktion der Heilswerklichkeit.

4.1.3 Durch die heilswirksame Kraft der Weiterverkündigung besitzt die Botschaft zu jeder Zeit Gegenwartsrelevanz. Die Menschen werden dadurch mit der Heilsoffenbarung konfrontiert und ihnen wird Partizipa-

tion am Heil ermöglicht. Die Vergegenwärtigung der geschehenen Errettung ist an die Weiterverkündigung gebunden; das schließt andere Formen der Bezeugung der Heilswirklichkeit nicht aus, die Verkündigung bleibt aber die grundlegende Gestalt der Heilsvermittlung.

4.2 Während die Gegenwärtigkeit des Heils gemeinsames Zeugnis der Urchristenheit ist, bestehen nicht unerhebliche Unterschiede im Blick auf das Verständnis der Heilsteilhabe und deren Verhältnis zur zukünftigen Vollendung. Auch wenn das Verhältnis von Heilsgegenwart und Heilszukunft an anderer Stelle zu erörtern ist (vgl. § 24), muß hier die Frage berücksichtigt werden, wieweit diesbezügliche Unterschiede gegebenenfalls die Einheit der neutestamentlichen Aussagen tangieren.

4.2.1 Wie bereits festgestellt, wird gemeinsam bezeugt, daß durch die Verkündigung des Heils in der jeweiligen Gegenwart eine Partizipation an der geschehenen Rettung ermöglicht wird. Die Verkündigung schafft eine Vergegenwärtigung des Heils, so daß es erfahren und angenommen werden kann. Damit ist aber nichts über die Art und die Intensität der Heilsteilhabe ausgesagt. In dieser Hinsicht begegnet ein breites Spektrum, von dem Markusevangelium angefangen bis zum Johannesevangelium.

4.2.2 Durch die Verkündigung des Evangeliums wird die Spannung zwischen dem geschehenen Offenbarungsereignis und unserer Gegenwart überbrückt. Die Überbrückung geschieht in der Weise, daß nicht der Vergangenheitscharakter des geschehenen Heils ausschlaggebend ist, sondern dessen Vorgängigkeit im Sinn des *extra nos* der Rettung. Die Partizipation am Heil ist aber nicht nur Vergegenwärtigung des bereits Geschehenen, sie ist zugleich eine Vorwegnahme der Zukunft und ein Hineingenommenwerden in eine zukunftsorientierte Bewegung. Wie die Heilsoffenbarung besitzt die Heilsteilhabe eine proleptische Struktur. Ebenso wie die geschehene Heilsoffenbarung in die Gegenwart einbezogen wird, so auch die Zukunft, ohne daß der eschatologische Vorbehalt dabei aufgehoben ist. Durch die Vergegenwärtigung des geschehenen Heilsereignisses wird vielmehr die Spannung zur Zukunft geradezu konstituiert. Heilsgegenwart und Heilszukunft stehen sich letztlich dialektisch gegenüber. Es geht um die Gewißheit der Heilsteilhabe wie um die Bedingtheit und Vorläufigkeit gegenwärtiger Heilserfahrung. Diese Spannung ist im einzelnen in den verschiedenen urchristlichen Zeugnissen unterschiedlich dargestellt worden, so wie sie ja auch im Glaubensleben unterschiedlich erfahren wird. Das soll nicht zu einer Nivellierung zwischen der starken Gegenwartsbezogenheit und der Zukunftsorientierung führen, wohl aber wird auf diesem Wege der gemeinsame Ursprung und die konvergierende Tendenz der verschiedenen Konzeptionen erkennbar.

5. Abschließende Überlegungen

Die Beobachtungen an den neutestamentlichen Texten zur Weiterverkündigung der Heilsbotschaft haben unmittelbare Relevanz für die Predigt und Praxis der Kirche in unserer Gegenwart.

5.1 Heil wird vermittelt durch Menschen, die mit der Annahme der Heilsbotschaft auch den Auftrag zu deren Weitergabe übernehmen. Ohne den Dienst von Glaubenszeugen gibt es keine Gegenwärtigkeit des Heils. Der Ruf in die Nachfolge und zum Glauben ist eo ipso Beauftragung zum lebendigen Zeugnis, unabhängig davon, wie diese wahrgenommen wird. So wichtig das aktive Handeln im Namen Jesu Christi ist, die Botschaft selbst als Ruf zum Heil und als Zusage des Heils darf nicht verstummen.

5.2 Die Weiterverkündigung des Heils geschieht aufgrund des Sendungsauftrags des Auferstandenen in der Kraft des Geistes. Wie das Heil *extra nos* verwirklicht ist und uns aus Gnaden zuteil wird, so steht unser menschlicher Verkündigungsdienst bleibend unter dem Vorzeichen des Sendungsauftrags und ist vom Beistand des Geistes Jesu Christi getragen. Dieser Beistand ist für unser Tun unerlässlich. Wie immer er sich erkennbar oder verborgen auswirkt, nur so realisiert sich gegenwärtiges Heil.

5.3 Sind Sendungsauftrag und Geistesbeistand konstitutiv für die Weiterverkündigung der Heilsbotschaft, dann resultiert daraus ein Dienst, der bei allem Einsatz nur Zeugnis sein kann für den Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat und in seinem weitergehenden Offenbarungshandeln unter uns erfahrbar wird.

Teil IV

Die ekklesiologische Dimension des Offenbarungshandelns Gottes

§ 15 Nachfolge und Glaube

Bei Nachfolge und Glaube handelt es sich um unterschiedliche Themen, die nicht von Anfang an deckungsgleich waren, die aber im Urchristentum in eine enge Beziehung zueinander gebracht worden sind. Die Nachfolge ist aufgrund der vorösterlichen Jesusüberlieferung ein Zentralthema der synoptischen Evangelien, während die in nachösterlicher Zeit entfaltete Glaubenthematik vor allem bei Paulus, im Johannesevangelium und im Hebräerbrief begegnet.

1. Die Nachfolge Jesu

1.1 Jesu Heilsbotschaft als Ruf zur Umkehr

1.1.1 Von der anbrechenden Heilsverwirklichung ist der Mensch unmittelbar betroffen. Er wird zur Umkehr gerufen: „Kehret um, denn die Gottesherrschaft ist nahegekommen“ (μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, Mt 4,17; vgl. Mk 1,15). Der Umkehrruf ist bei Jesus nicht mit dem bevorstehenden Gericht begründet, sondern mit dem Heilsanbruch. Außerdem bezieht sich das nahe Bevorstehen der Gottesherrschaft nicht, wie noch bei Johannes dem Täufer, auf zeitliche Nähe, sondern im Sinn von Lk 11,20 auf das unmittelbar erfahrbare Nahe- und Angekommensein: „Wenn ich durch den Finger Gottes Dämonen austreibe, ist die Gottesherrschaft bereits zu euch gelangt“ (εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἐφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ).

1.1.2 Wie im Alten Testament wird Umkehr als eine Abkehr von allem gottlosen Verhalten und als Hinwendung zu dem sich erbarmenden Gott verstanden (vgl. תשובה, שׁוּב). Der griechische Begriff *μετάνοια* bezeichnet seiner Herkunft nach die „Sinnesänderung“; bei der Verwendung als Übersetzungswort für den hebräischen Begriff der „Umkehr“ ist diese Bedeutung im hellenistischen Judentum und im griechisch sprechenden Urchristentum integriert worden, ohne dominant zu sein (vgl. Röm 12,2: ἀνακαίνωσις τοῦ νοός). Die Bedeutung „Buße“, die seit dem Mittelalter

im Vordergrund stand, ist erst durch die lateinische Übersetzung mit *paenitentia* hinzugekommen, wobei weniger der Akt der Umkehr, sondern der Bereitschaft zu Taten der Reue eine Rolle spielte. Für Johannes den Täufer und für Jesus ist die alttestamentliche Wortbedeutung der Umkehr im Sinn der Hinwendung zu Gott ausschlaggebend.

1.1.3 Bei der Umkehr geht es für Jesus um die Bereitschaft zum Hören und zum Annehmen, wodurch Heilsteilhabe gewährt wird. Das ist von ihm in zahlreichen Gleichnissen verdeutlicht worden. Als Beispiele seien nur Schatz im Acker, kostbare Perle und verlorener Sohn genannt (Mt 13,44–46 und Lk 15,11–32): Gleichgültig, ob jemand unerwartet mit dem Heil konfrontiert wird, ob er es seit langem gesucht hat oder ob er im Elend danach strebt, es wird jedem gewährt, der es ergreift. Es geht um nichts anderes, als sich der angebotenen Rettung uneingeschränkt zuzuwenden. In diesem Sinn ist der Mensch aufgerufen zur Umkehr, und solche Umkehr vollzieht sich in der Bereitschaft zur Nachfolge.

1.2 Das Verständnis der Nachfolge in vorösterlicher Zeit

1.2.1 Zur Terminologie

1.2.1.1 Das Wort ἀκολουθεῖν, „nachfolgen“, hat zunächst die allgemeine Bedeutung „hinterhergehen“ und wird in diesem Sinn auch im Neuen Testament vereinzelt gebraucht (vgl. Mk 3,7; 5,24 u.ö.). Es hat darüber hinaus wie das hebräische Äquivalent **רָצַף רָצַף** die spezielle Bedeutung der Kennzeichnung eines Meister-Jünger-Verhältnisses. Dem entspricht die wörtliche Wiedergabe mit ἔρχεσθαι ὀπίσω τινός, „hinter jemandem hergehen“ (vgl. Mk 8,34 par), oder δεῦτε ὀπίσω μου, „auf, geh hinter mir her“ (vgl. Mk 1,17 par). Zur Nachfolgeterminologie gehört ferner noch ἔρχεσθαι πρὸς τινα, „zu jemandem kommen“ (vgl. Mt 11,28; Joh 6,35), das allerdings vielfach in einem unspezifischen Sinn verwendet ist (z.B. Mk 1,45c: „sie kamen zu ihm von überallher“). Ein dazugehöriges Substantiv für „Nachfolge“ gibt es im Neuen Testament nicht; für den oder die „Nachfolgenden“ wird das Partizip ἀκολουθῶν/ἀκολουθοῦντες verwendet oder der Begriff μαθητής, „Schüler“ bzw. „Jünger“.

1.2.1.2 Ein „Hinterhergehen“ im spezifischen Sinn hat es schon im Alten Testament und Frühjudentum gegeben, sowohl bei den Propheten, z.B. Elija-Elischa oder Jeremia-Baruch, als auch bei den Schriftgelehrten. In dieser Bedeutung ist es für Jesu Wirken wie für die daran anschließende Tradition des Urchristentums ausschlaggebend gewesen. Das Hinterherge-

hen im Sinn der Nachfolge besagt demnach: einem anderen Menschen zugehören und ihm untergeordnet sein, von ihm abhängig sein und von ihm geleitet werden. Das beinhaltet zweierlei: Derjenige, dem man nachfolgt, tut etwas, was der „Jünger“ (noch) nicht zu tun braucht; außerdem bindet der Nachfolgende seine eigene Existenz an diejenige des „Meisters“. Bei Nachfolge geht es um personale Verbundenheit und Abhängigkeit.

1.2.1.3 In der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition handelt es sich bei der Jüngerschaft um ein Durchgangsstadium bis zur eigenen Übernahme des Prophetenamtes oder der Funktion eines Schriftgelehrten. Im Verhältnis zu Jesus geht es aber nicht um eine vorübergehende Bindung an seine Person, sondern um eine bleibende Abhängigkeit, und zwar im Zusammenhang mit seiner Funktion als Bote der anbrechenden Gottesherrschaft. Für Jesus und seine Jünger gilt daher das Wort aus Mt 23,8: „Einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder“ (εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε). Das Nachfolgeverhältnis gilt nach urchristlichem Verständnis über den Tod Jesu hinaus und wurde in nachösterlicher Zeit auf den Erhöhten bezogen. Es handelt sich um ein Grundelement des neutestamentlichen Jüngerverständnisses, auch wenn später andere Begriff an die Stelle von „nachfolgen“ traten.

1.2.1.4 „Nachfolge“ bezieht sich in den Evangelien auf Menschen, die sich Jesus um der Gottesherrschaft willen anschließen und ihr Leben fortan auf die angebrochene Verwirklichung des Heiles gründen. Nachfolge ist eine Existenzbestimmung, die den Menschen ganzheitlich betrifft und in seinem Denken, Glauben, Hoffen sowie in seinem alltäglichen Handeln fordert. In diesem Sinne sind die Nachfolgeerzählungen und Nachfolgeworte festgehalten und überliefert.

1.2.2 Die Nachfolgeerzählungen

Die Nachfolgeerzählungen stellen eine eigene Gattung dar, bei der in gedrängter Form der Vorgang des Rufs Jesu in die Jüngerschaft und die Reaktion eines Menschen geschildert wird. In äußerster Verkürzung wird das Wesentliche festgehalten: Auf eine kurze Situationsbeschreibung folgt das vollmächtige Wort Jesu, und mit einem knappen Vollzugsbericht schließt der Bericht ab.

1.2.2.1 Beispielhaft ist der Text in Mk 2,14 parr über die Berufung des Levi (bzw. Matthäus in Mt 9,9). Es wird eingangs lediglich erzählt, daß Jesus „vorbegehend“ (παράγων) den Zöllner „Levi, den Sohn des Alphäus“ an „der Zollstation sitzend“ gesehen hat. Dann folgt das Berufungswort „Folge mir nach!“ (ἀκολούθει μοι) und anschließend der

Vollzugsbericht: „und er stand auf und folgte ihm nach“ (καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ). Wichtig sind allein die Person und Situation des Berufenen, dann das Wort Jesu und abschließend die Erwähnung der bedingungslosen Nachfolge. Über eine vorangehende Verkündigung Jesu, über ein Gespräch mit dem Zöllner wird nichts berichtet. Entscheidend ist, daß ein Mensch in seiner konkreten Lebenssituation angetroffen und durch den Ruf Jesu herausgerufen wird in eine neue Lebensbeziehung und Lebensweise.

1.2.2.2 Geht es bei Levi um die Bereitschaft zur Nachfolge, so geht es in der Doppelerzählung Mk 1,16–18.19f par bei der Berufung der beiden Brüderpaare Petrus/Andreas und Jakobus/Johannes darüber hinaus um die neue Aufgabe. Die bisherigen Fischer erhalten den Auftrag, fortan „Menschenfischer“ zu sein: „Auf, mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen“ (δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων). Wieder werden Situation und Beruf geschildert, dann das Wort Jesu zitiert, und abschließend gesagt, daß die bisherige Tätigkeit und die Verwandten zurückgelassen werden, um Jesus nachzufolgen. Der Ruf Jesu wird auch hier nicht näher begründet. Das Berufungswort, das in V.17 ausdrücklich zu Petrus und Andreas gesagt wird, gilt entsprechend für die beiden anderen Berufenen, bei denen in V.20a stattdessen lediglich der *terminus technicus* ἐκάλεσεν αὐτούς, „er berief sie“, verwendet wird. Der Evangelist Markus hat in 1,14f das Summarium über die Botschaft Jesu von der anbrechenden Gottesherrschaft und den Ruf zur Umkehr vorangestellt, und Matthäus hat dies in 4,12–17 in ähnlicher Weise getan. Gleichwohl stehen die Nachfolgererzählungen für sich selbst. Entscheidend ist die Vollmacht Jesu, mit der er Menschen anspricht und zu Jüngern macht.

1.2.2.3 Daß die Nachfolge eines Menschen allerdings nicht selbstverständlich ist, macht die Erzählung vom Reichen in Mk 10,17–22 parr klar. Dieser kommt zu Jesus und will über den Weg zum ewigen Leben belehrt sein, aber bei aller Bereitschaft, die Gebote der Tora zu erfüllen, ist er nicht in der Lage, seinen Besitz aufzugeben und Jesus nachzufolgen. Wo die Bindung an irdische Dinge zu stark ist, wird der in Vollmacht ergangene Ruf nicht gehört. Es ist sehr bezeichnend, daß dieser Text ebenfalls im Stil einer Nachfolgererzählung überliefert ist.

1.2.2.4 Eine Modifikation der Grundform dieser Gattung enthält Lk 5,1–11, die lukanische Fassung der Erzählung von der Berufung des Petrus, sofern hier, wie ein Vergleich mit Joh 21,1–14 ergibt, die vor-österliche Tradition mit einer österlichen Erzählung verschmolzen ist. Die Jüngerberufung zu Lebzeiten Jesu und die Beauftragung durch den Auferstandenen werden dabei zusammengeschaut. Aus diesem Grund ist die

Aufforderung, Menschen statt Fische zu fangen (Lk 5,10, vgl. Mk 1,17), mit einem wunderbaren Fischzug verbunden worden. Darüber hinaus ist hier das Erschrecken und die Sündenerkenntnis betont (Lk 5,8f).

1.2.2.5 Im Johannesevangelium begegnet die Grundform einer Nachfolgeerzählung in Joh 1,43f(45): Jesus „findet“ Philippus aus Bethsaida, der Stadt des Andreas und Petrus, und spricht zu ihm: „Folge mir nach!“ (ἀκολούθει μοι). Statt eines Hinweises auf die Bereitschaft zur Nachfolge, wird in V.45 dargestellt, daß er sofort zum Zeugen Jesu wird. Insgesamt liegt in Joh 1,35–51 eine starke Abwandlung der Erzählung über Jüngerberufungen vor (s.u.).

1.2.3 Die Nachfolgeworte

Neben den besprochenen Nachfolgeerzählungen gibt es Apophthegmen, die nach einer kurzen Situationsangabe ein Wort Jesu über Anforderungen der Jüngerschaft enthalten, außerdem selbständige Logien über die Bedingungen der Nachfolge.

1.2.3.1 In Lk 9,57–62 sind drei Apophthegmen überliefert, von denen die beiden ersten auch in Mt 8,19–22 begegnen, also eine Tradition der Logienquelle darstellen. In Lk 9,57f. 59f par werden ein Mensch, der seinerseits zur Nachfolge bereit ist, und ein anderer, der von Jesus berufen ist, gegenübergestellt. Dem ersten wird die Anforderung der Heimatlosigkeit vor Augen gehalten, dem anderen die Pietätspflicht der Bestattung des Vaters verweigert („Laß die Toten ihre Toten begraben“). Unstetes Leben in der Wanderexistenz an Jesu Seite und die Vorrangigkeit der Nachfolge vor allen familiären Bindungen kennzeichnen die Jüngerexistenz. In derselben Weise wird in Lk 9,61f einem zur Nachfolge bereiten Menschen die Bitte um Abschiednehmen von der Familie abgeschlagen (vgl. 1 Kön 19,19f); es gilt Jesu Wort: „Niemand, der seine Hand an den Pflug gelegt hat und schaut zurück, taugt für das Reich Gottes“ (οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα ἐπ’ ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω εὐθετός ἐστὶν τῆ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ)

1.2.3.2 Die selbständig überlieferten Nachfolgeworte enthalten dieselben Motive. Es geht um Verzicht auf Familie, auf Besitz und um Bereitschaft zur Preisgabe des eigenen Lebens.

1.2.3.2.1 Eine zentrale Stellung im Anschluß an das Petrusbekenntnis haben in allen drei synoptischen Evangelien die Nachfolgeworte Mk 8,34–37 parr. Das Logion Mk 8,34 parr spricht in der überlieferten Fassung von der Kreuzesnachfolge: „Wer hinter mir hergehen will, verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich, und folge mir nach“ (εἰ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν

σταυρὸν αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθεῖτω μοι). Selbstverleugnung und Kreuztragen sind hiernach die entscheidenden Kennzeichen der Nachfolge. Es ist wahrscheinlich, daß das Kreuztragen ursprünglich im Sinn von Ez 9,4 ein bildhafter Ausdruck für die Zugehörigkeit zu Jesus war (vgl. Offb 7,3; 9,4; 14,1, dort auf die Taufe übertragen). Es ist dann als Ausdruck der Leidensbereitschaft in Entsprechung zu Jesu Tragen des Kreuzes verstanden worden. Damit verbunden sind in Mk 8,35.36f parr die Worte über das Gewinnen oder Verlieren des Lebens (ψυχῆ) und über das Gewinnen der Welt, wofür es keine Möglichkeit des Rückkaufs zugunsten des Lebens gibt. Die Wendungen „um meinerwillen“ bzw. „um meiner- und des Evangeliums willen“ in Mk 8,35 parr lauteten ursprünglich wohl „um der Gottesherrschaft willen“, was in dem Verheißungswort für die Jünger in Lk 18,29f (vgl. Mk 10,29f) noch erhalten geblieben ist.

1.2.3.2.2 Besonders scharf formuliert ist das Wort über die Nachfolgebedingungen in Lk 14,26 (vgl. Mt 10,37): „Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sein eigenes Leben haßt, der kann nicht mein Jünger sein (οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής)“. Allerdings darf das Wort „hassen“ (μισεῖν) hier nicht im emotionalen Sinn verstanden werden; es bezieht sich auf das konsequente Distanznehmen (so häufig auch im Alten Testament oder den Qumranschriften). Die Radikalität der Forderung ist damit aber nicht aufgehoben. Das Logion ist vom Evangelisten redaktionell verbunden worden mit dem wiederaufgenommenen Wort von der Kreuzesnachfolge in Lk 14,27 (vgl. Lk 9,23//Mk 8,34), dem Doppelgleichnis vom Turmbau und der Heeresstärke in V.28–30.31f und einer Aussage über den totalen Besitzverzicht in V.33. Innerhalb des Lukasevangeliums stellt 14,25–33(34f) nach 9,23–26 (par Mk 8,34–37) und 9,57–62 den dritten Abschnitt dar, in dem Nachfolgeworte thematisch miteinander verbunden sind.

1.2.3.2.3 In diesen Zusammenhang gehört auch das Gespräch Jesu mit den Jüngern über den Reichtum Mk 10,23–30 parr im Anschluß an die Erzählung von dem Reichen, der Jesu Aufforderung, sich ihm anzuschließen, nicht nachkommt. Hier findet sich ein charakteristisches Bildwort Jesu: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr hindurchgeht, als daß ein Reicher in die Gottesherrschaft eingeht“ (εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τῆς τρυμαλιᾶς τῆς ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν, V.25). Dem steht die Aussage gegenüber: „Was bei Menschen unmöglich ist, ist es nicht bei Gott; denn alles ist möglich bei Gott“ (παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ’ οὐ παρὰ θεῶ· πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ θεῶ, V.27). Angeschlossen ist eine nachösterlich überarbeitete Verheißung für die Jünger, daß sie für alles, was sie mit Rücksicht auf die Nachfolge verlassen, dereinst entschädigt werden (V.28–30).

1.2.3.3 Die Nachfolgeworte zielen alle auf die Bedingungslosigkeit, die die Jüngerschaft kennzeichnet. Das betrifft nicht nur die Zugehörigkeit zu Jesus, es betrifft ebenso das Verhältnis zu Familie, Besitz und zum eigenen Leben. Die Unbedingtheit der Nachfolge kommt besonders deutlich dort zum Ausdruck, wo die für Jesus charakteristischen paradoxalen Aussagen begegnen. Das gilt für das Bildwort vom Kamel und Nadelöhr im Blick auf die Reichen (Mk 10,25 par), das nicht dadurch entschärft werden darf, daß mit „Nadelöhr“ (τρυμαλιὰ ραφίδος) nur ein niedriger Toreingang gemeint sei. Es betrifft ebenso das Wort „Laß die Toten ihre Toten begraben“ (Lk 9,60 par), womit Menschen außerhalb der Nachfolge als diejenigen gekennzeichnet sind, die dem Heil in der Botschaft und Person Jesu noch nicht begegnet sind. Zu verweisen ist auch auf das Wort vom Ausreißen des Auges oder dem Abhauen der Hand (Mk 9,43–48 par). Unübersehbar ist die Radikalität, die Jesu Nachfolgeruf impliziert, was ja auch in den Nachfolgeerzählungen zum Ausdruck kommt. Der Ruf in die Nachfolge hat aber eine befreiende Kraft, was in dem Wort festgehalten ist: „Kommt her zu mir alle, die ihr geplagt und belastet seid, ich will euch erquicken“ (δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, καὶ γὰρ ἀναπαύσω ὑμᾶς, Mt 11,28, vgl. V.29f). An die Stelle der Familie tritt die Gemeinschaft derer, die Jesu Wort annehmen und den Willen Gottes tun (vgl. Mk 3,31–35 par).

1.3 Nachfolge in nachösterlicher Zeit

1.3.1 Die paradigmatische Funktion der Nachfolgetradition

Nachfolge setzt ursprönglich die konkrete Lebensgemeinschaft mit Jesus voraus. Das schloß die Wanderexistenz und die asketische Lebenshaltung mit ein. Insofern sind die Nachfolgetexte in ihrer noch erkennbaren Grundgestalt situationsgebunden an die Zeit des irdischen Wirkens Jesu. In der nachösterlichen Gemeinde stellte sich eine doppelte Frage; einmal die Frage nach der personalen Beziehung, die für den Nachfolgedanke konstitutiv ist, sodann die nach der konkreten Lebensgestaltung.

1.3.1.1 Bei der „Nachfolge“ ging es weiterhin um die Grundentscheidung, Jesus zuzugehören und in seiner Gemeinschaft zu stehen. An die Stelle der Lebensgemeinschaft mit dem irdischen Jesus trat nun die Gemeinschaft mit dem auferweckten, erhöhten und wiedererwarteten Herrn. Nachfolge wurde also im Blick auf die lebendige Gegenwart des Auferstandenen erfaßt. In diesem Sinne sind die Nachfolgeerzählungen und

Nachfolgeworte in den Evangelien festgehalten. Die Nachfolgetradition erhielt dadurch einen paradigmatischen Charakter.

1.3.1.2 Dabei war die Wanderexistenz und die asketische Lebensführung nicht mehr allein ausschlaggebend, wohl aber die Bedingungslosigkeit der Zugehörigkeit zu Jesus Christus und seiner Gemeinde. Zwar gab es weiterhin Jünger, die im missionarischen Dienst das Wanderleben und eine asketische Lebensweise auf sich nahmen, aber daneben gab es ortsansässige Gemeinden, für die eine andere Lebensgestaltung notwendig wurde. Obwohl im Rahmen der Nachfolgetradition die Frage der veränderten Lebensweise nicht reflektiert und berücksichtigt wurde, ist es aufschlußreich, daß in der Apostelgeschichte auch die ortsansässigen Jesusanhänger als *μαθηταί*, „Jünger“, das heißt als *ἀκολουθοῦντες*, „Nachfolgende“, bezeichnet werden (Apg 6,1f; 9,1.10.25 u.ö.; vgl. auch Offb 14,4).

1.3.2 Das johanneische Verständnis der Nachfolge

1.3.2.1 Elemente der synoptischen Nachfolgetradition finden sich auch im Johannesevangelium. Das gilt für das Logion vom „Lieben“ und „Hassen“ des eigenen Lebens in Joh 12,25 (vgl. Mk 8,35 parr; Lk 14,26). Dieses ist in Joh 12,26 mit einem Wort verbunden, wonach derjenige, der Jesus „dienen“ will, ihm auch „nachfolgen“ soll (*ἐὰν ἐμοί τις διακονῇ, ἐμοὶ ἀκολουθεῖτω*) und die Verheißung erhält, daß der „Diener“ dort sein wird, wo Jesus selbst ist (*καὶ ὅπου εἰμι ἐγὼ ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται*); das wird noch unterstrichen durch die Aussage: „Wenn jemand mir dient, wird der Vater ihn ehren“ (*ἐὰν τις ἐμοὶ διακονῇ τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ*). Dieser Text erinnert an die Verheißung für die Jünger in Mk 10,29f parr, verweist zugleich aber unverkennbar auf die Nachfolge des Erhöhten. In Joh 13,36 geht es um die Todesnachfolge; wenn Petrus auch nicht sofort den Weg Jesu mitgeht, wird er ihm „später nachfolgen“ (*ἀκολουθήσεις ὕστερον*), wozu Mk 14,29–31 zu vergleichen ist.

1.3.2.2 Mit einem der für das Johannesevangelium charakteristischen Ich-bin-Worte ist in Joh 8,12 der Nachfolgedanke verbunden: „Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern das Licht des Lebens haben“ (*ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς*). In bildhafter Sprache, aber durchaus im konkreten Sinn gemeint begegnet das Nachfolgemotiv in der Rede vom guten Hirten, der den Schafen vorangeht und dem diese folgen (in Joh 10,4f.27). Zu vergleichen sind auch noch die Nachfolgeaussagen über Petrus und den Lieblingsjünger im Nachtragskapitel Joh 21,19.20.22

1.3.2.3 Besonders aufschlußreich sind die johanneischen Nachfolgeerzählungen in Joh 1,35–51. Es handelt sich um einen vierteiligen Textabschnitt, bei dem es zunächst um die Berufung des Andreas und eines ungenannten Jüngers durch Johannes den Täufer und um die Berufung des Petrus durch Andreas geht (V.35–40.41f). Dann folgt die Berufung des Philippus durch Jesus selbst und schließlich die Berufung des Natanael durch Philippus (V.43f.45f). Beachtenswert ist, daß der Ruf in die Nachfolge nicht durch Jesus allein erfolgt, sondern ebenso durch Johannes den Täufer sowie durch Andreas und Philippus, was dann jeweils zu einer Begegnung mit Jesus führt (V.42.47–51). Auf diese Weise hat der Evangelist die vorösterliche und nachösterliche Berufung miteinander verbunden und wie so oft in seinem Werk die nachösterliche Situation in die vorösterliche eingeblendet. Dadurch schafft er eine Brücke zu den Lesern und Leserinnen, die dem irdischen Jesus nicht mehr nachfolgen können. In 1,50 wird dann auch ausdrücklich von „glauben“ (πιστεύειν) statt von „nachfolgen“ (ἀκολουθεῖν, V.37f.40.43) gesprochen. So ist gleichzeitig auch der enge Zusammenhang von Nachfolgetradition und urchristlichem Glaubensverständnis zum Ausdruck gebracht. Das kann zur Parallelisierung und Austauschbarkeit von „nachfolgen“ und „glauben“ führen wie in dem Ich-bin-Worte in 6,35: „Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, wird nimmermehr dürsten“ (ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε). Die mehrfach im Johannes-evangelium begegnende Wendung „zu mir kommen“ (ἔρχεσθαι πρὸς με) ist Ausdruck für die Bereitschaft zur Nachfolge, das „Glauben an mich“ (πιστεύειν εἰς ἐμέ) ist unmißverständlicher Hinweis auf das damit verbundene Vertrauen und die personale Bindung. Es ist das Kommen zu Jesus, das mit dem Glauben in notwendiger Verbindung steht, und es ist umgekehrt der Glaube an Jesus, der eine Existenz in der Nachfolge stiftet.

1.3.3 Nachfolge und Nachahmung

1.3.3.1 „Nachfolge“ ist etwas anderes als „Nachahmung“ (μίμησις), die in der antiken griechischen Ethik im Sinn der Orientierung an einem Vorbild sehr verbreitet war. *Eduard Schweizer* hat den Unterschied sehr schön mit dem Bild von einem kleinen Kind veranschaulicht, das mit seinem Vater in einen Schneesturm geraten ist: Es muß sich den Weg nicht neben dem Vater selbst bahnen, sondern darf hinter ihm her dessen Spur benutzen. Für den Nachfolgenden ist der Weg bereits sichtbar vorgezeichnet; gleichwohl muß der Nachfolgende die verbleibenden Schwierigkei-

ten dieser Spur auf sich nehmen. Nachahmung setzt Gleichrangigkeit voraus, wenn auch oft mit einem graduellen Unterschied. Für die Nachfolge im neutestamentlichen Sinn ist die Vorrangigkeit Jesu konstitutiv.

1.3.3.2 Trotz dieses Unterschiedes kommt im Neuen Testament das Motiv der Nachahmung an einigen Stellen vor, ist dort aber unverkennbar im Sinn der Nachfolge verstanden. Das gilt für 1 Kor 11,1, wo Paulus die Gemeinde auffordert, ihn selbst nachzuahmen (wie zuvor schon in 4,16) und dann hinzufügt: „so wie auch ich Christus“ (μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ γὼ Χριστοῦ). Ebenso parallelisiert er beides in 1 Thess 1,6: „Ihr seid unsere und des Herrn Nachahmer geworden“ (ὁμοίως μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου). In Eph 5,1 ist dann sogar von „Nachahmern Gottes“ die Rede (μιμηταὶ τοῦ θεοῦ). Ohne den Begriff der Nachahmung begegnet der Vorbildgedanke in 1 Petr 2,21, dort aber unverkennbar mit dem Motiv der Nachfolge verbunden: „Christus hat für euch gelitten, indem er euch ein Vorbild hinterlassen hat, damit ihr seinen Fußstapfen nachfolgt“ (Χριστὸς ἐπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ὡς ὑπομιμνήσκων ὑπογραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἰχνέσιν αὐτοῦ).

2. Der Glaube

Nachfolge und Glaube stehen in der neutestamentlichen Überlieferung in einem engen Zusammenhang, gleichwohl wird ihr Verhältnis dort unterschiedlich bestimmt. Im Rahmen der Nachfolgetradition bedeutet Glaube einen konkreten einzelnen Akt des Vertrauens und ist Ausdruck der ganzheitlichen Bindung an Gott. In der nachösterlichen Tradition erhält Glaube eine umfassendere Bedeutung und tritt im Sinn der Existenzbestimmung an die Stelle der Nachfolge, kann daher mit dieser parallelisiert werden. Auch der ganzheitlich verstandene Glaube setzt einen Ruf zur Umkehr voraus; als vertrauende Annahme der Heilsbotschaft erfasst er den ganzen Menschen. In diesem Sinn heißt es in Mk 1,15: „Die Zeit ist erfüllt, die Herrschaft Gottes ist herbeigekommen; kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ).

2.1 Terminologie und Vorkommen

Die für das Neue Testament zentralen Begriffe „glauben“ und „Glaube“ (πιστεύειν und πίστις) haben im Urchristentum eine eigene Ausprägung erhalten. Das zeigt sich besonders gegenüber dem Gebrauch in der griechischen

chischen Sprache; aber auch gegenüber dem Alten Testament bestehen Unterschiede, wenngleich Zusammenhänge mit dem hebräischen Sprachgebrauch von wesentlicher Bedeutung sind.

2.1.1 Zur Wortbedeutung

2.1.1.1 Πιστεύειν/πίστις kommt in der klassischen griechischen und der hellenistischen Sprache nur gelegentlich in religiösen Zusammenhängen vor und besitzt dort keine prägnante Bedeutung. Das Verbum bezeichnet im profanen Sprachgebrauch „meinen, für-zutreffend-halten“, das Substantiv wird für das „Vertrauenswürdige“, für „Treue“ oder für „Zuverlässigkeit“ verwendet, auch für „Beweis“. In diesem allgemeinen Sinn begegnet das Wort im Neuen Testament nur an wenigen Stellen, so in 1 Kor 11,18, wenn Paulus im Blick auf Nachrichten aus Korinth formuliert: „und zum Teil glaube ich es“ (καὶ μέρος τι πιστεύω); ähnlich Apg 9,26. Dasselbe gilt für πίστις im Sinn von „Beweis“ bei der Auferstehungsaussage in Apg 17,31.

2.1.1.2 Die Septuaginta hat πιστεύειν und πίστις als Übersetzungsworte für יִשְׁמַע וְיִאֱמֵן verwendet. Das entspricht dem Sprachgebrauch in den hellenistisch-jüdischen Diasporagemeinden, der für die urchristliche Tradition in griechischer Sprache grundlegend war. Wie in vielen anderen Fällen ist in der Septuaginta ein durch das hebräische Denken geprägter Wortgebrauch maßgebend.

2.1.1.3 Im hebräischen Alten Testament geht es entscheidend um das „Vertrauen“, um das „Sich-Gründen“, „Sich-Festmachen“, um die totale Hingabe an einen anderen, sofern man sich auf ihn stützen, von ihm Hilfe erwarten und erlangen kann (vgl. *Gerhard von Rad*). Es betrifft vor allem das Sich-Stützen auf Gottes Zusage und Beistand. Das geht unverkennbar aus den für das Neue Testament wichtigen Texten in Gen 15,6 und Hab 2,4 hervor (vgl. Röm 4,3,8; Gal 3,6 und Röm 1,17; Gal 3,11; Hebr 10,38), gilt aber ebenso für Jes 7,9 und 28,16. „Glauben“ bzw. „Glaube“ ist insofern ein relationaler Begriff. Er ist nicht die Bezeichnung einer menschlichen Haltung (ἔξις), die im Menschen selbst verankert ist und aus eigenen Kräften Bestand hat. Der Glaube erhält vielmehr seine Begründung von außen; er besitzt als Lebensvollzug seine lebendige Wirklichkeit durch die Ausrichtung auf Gott. Die Bindung an Gott ist die entscheidende Komponente des Glaubensbegriffs. Dabei geht es fundamental um den Vertrauensakt.

2.1.1.4 Dieses Verständnis ist bezeichnend für die Verkündigung Jesu. Es geht um das Sich-Verlassen auf Gott und Gottes Macht. In der nach-

österlichen Tradition kommen zwei charakteristische Elemente hinzu: Einmal geht es um einen Vertrauensakt, der sich auf die Person Jesu bezieht, in dem sich Gottes Zuwendung ereignet. Sodann handelt es sich nicht nur um einzelne Akte des Glaubens, sondern um eine umfassende Existenzbestimmung, was durch die Integration des Nachfolgedankens erfolgt ist.

2.1.2 Zur Verwendung des Begriffs im Neuen Testament

Bei den fast 500 Belegen für *πιστεύειν/πίστις* im Neuen Testament zeigen sich unterschiedliche Verwendungsarten, sei es im Blick auf die Häufigkeit oder im Blick auf den Sprachgebrauch.

2.1.2.1 In den drei synoptischen Evangelien spielen *πιστεύειν* und *πίστις* nur eine untergeordnete Rolle. Abgesehen von einzelnen Stellen, die einen späteren Wortgebrauch berücksichtigen wie Mk 1,15b, handelt es sich durchweg um Aussagen, bei denen „glauben“ im Zusammenhang mit dem Gebet und dem Wunder auftaucht, was für die vorösterliche Jesustradition aufschlußreich ist. Hier sind besondere Akte des Vertrauens dem Nachfolgedanken zu- und untergeordnet. Ganz anders steht es im Johannesevangelium und bei Paulus, aber auch in den meisten übrigen Briefen, wo „glauben“ und „Glaube“ eine fundamentale Bedeutung als Existenzbestimmung hat und die Nachfolgetradition dadurch weitgehend ablöst ist.

2.1.2.2 Hinsichtlich des Sprachgebrauchs sind die vielfältigen Wortverbindungen beachtenswert. So kann *πίστις* mit Genitiv (der Person) verbunden oder absolut gebraucht werden; *πιστεύειν* begegnet mit Dativ oder mit Akkusativ (der Person oder der Sache) sowie mit einem explikativen *ὅτι*-Satz (z.B. Röm 10,9). Sodann gibt es aufschlußreiche Verbindungen mit Präpositionen; neben *πιστεύειν ἐν τινι* (z.B. Mk 1,15b) und *πιστεύειν ἐπί τινι* (z.B. Apg 11,17) spielt vor allem *πιστεύειν εἰς τινα* eine wichtige Rolle (alle sind mit „glauben an“ wiederzugeben). Mit der im Griechischen ungewöhnlichen Verwendung von *πιστεύειν εἰς τινα* wird die personale Relation zu Gott und zu Christus zum Ausdruck gebracht (vgl. Joh 14,1). Das *πιστεύειν εἰς Χριστόν* wird geradezu zur Kennzeichnung des Christseins (vgl. Mt 18,6; Joh 1,12; 2,11 u.ö.; Apg 10,43; Röm 10,14; Gal 2,16; Phil 1,29 u.ö.).

2.2 Das Verständnis des Glaubens in der Jesusüberlieferung

In der Jesusüberlieferung der synoptischen Evangelien ist zwischen authentischem Gut und sekundärer Verwendung zu unterscheiden. Die vorösterlichen Elemente sind relativ gut zu erkennen, und der nachösterliche Gebrauch zeigt hier noch eine deutliche Abhängigkeit von der ursprünglichen Tradition.

2.2.1 Jesu Wort vom bergeversetzenden Glauben

Auszugehen ist von dem im Grundbestand zweifellos authentischen Logion vom bergeversetzenden Glauben. Dabei stellt sich neben dem Problem des Verständnisses zunächst das Problem des Grundbestands der Überlieferung.

2.2.1.1 Das Wort Jesu ist viermal überliefert, nämlich in Mt 17,20//Lk 17,6 (Q) und in Mk 11,22f//Mt 21,21. Dabei unterscheidet sich Lk 17,6 von den drei anderen Fassungen, daß hier nicht von der Versetzung eines Berges (ὄρος), sondern eines Maulbeerbaumes (συκάμινος) gesprochen wird; das dürfte eine sekundäre Erleichterung sein. Auch Mt 17,20 enthält eine gewisse Vereinfachung: der Berg soll nicht ins Meer (θάλασσα) versetzt werden, sondern „von hierher dorthin“ (ἐνθεν ἐκεῖ). Ergänzt ist in Mt 17,20 aus Mk 11,22//Mt 21,21 das einleitende „Amen, ich sage euch“ (ἀμήν γὰρ λέγω ὑμῖν); außerdem ist redaktionell eine Verbindung zur Erzählung von der den Jüngern nicht möglichen Heilung eines epileptischen Knaben in Mt 17,14–19 hergestellt und in V.20 von deren Kleinglauben (ὀλιγοπιστία) gesprochen, dem die volle Glaubensüberzeugung gegenübergestellt wird. Was in diesen beiden Texten aus der Logienquelle ursprünglich sein dürfte, ist die Rede vom „Glauben wie ein Senfkorn“ (πίστις ὡς κόκκος σινάπεως). Die Fassung in Mk 11,22f par kennt diesen Vergleich mit dem Senfkorn nicht. Mk 11,23 enthält zusätzlich das Motiv des Nicht-Zweifeln (μὴ διακριθῆναι) und verweist ausdrücklich darauf, daß das glaubend Gesagte auch geschieht (ὅτι ὁ λαλεῖ γίνεται). Das ist in Mt 21,21 in anderer Formulierung übernommen; dazu kommt hier eine Erwähnung des vorher berichteten Wunders vom verdorrten Feigenbaum (οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε, vgl. Mk 11,20–22). Angesichts der beträchtlichen Varianten ist eine Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlauts nicht mehr möglich, wohl aber sind die entscheidenden Motive klar erkennbar. Sowohl die Kennzeichnung des Glaubens „wie ein Senfkorn“ als auch die Aufforderung an einen Berg, sich ins Meer zu versetzen, sind als jesuanisch anzusehen.

2.2.1.2 Bei diesem Logion handelt es sich zweifellos um eines jener paradoxalen Worte, die auch sonst in Jesu Verkündigung begegnen. Es geht um die Unbedingtheit eines vertrauenden Glaubens. Der Vergleich des Glaubens mit einem Senfkorn bezieht sich auf die Kleinheit in Relation zur Größe des Wunders, nicht auf die Glaubensschwachheit; entscheidend ist vielmehr gerade die einem Samenkorn entsprechende Integrität des Glaubens. Wenn in Lk 17,5 einleitend die Bitte der Jünger steht: *πρόσθες ἡμῶν πιστιν*, hat dies nicht die Bedeutung „stärke uns den Glauben“ (so meist übersetzt), sondern „verleihe uns Glauben“. Glaube ist hier als ein Vertrauen auf Gottes Eingreifen und Handeln verstanden; nicht zufällig steht in Mk 11,22 voran: „Habt Glauben an Gott“ (*ἔχετε πιστιν θεοῦ*). Mit dem Versetzen eines Berges wird zum Ausdruck gebracht, daß der sich ausschließlich auf Gott verlassende Mensch geradezu hineingenommen ist in Gottes neuschöpferisches Handeln (vgl. prophetische Verheißungen wie Jes 40,4). Im Rahmen der vorösterlichen Jesusüberlieferung ist dieser bergewersetzende Glaube ein Glaube, der in konkreten Einzelsituationen zum Tragen kommt. In diesem Sinn ist rückhaltlos vertrauender Glaube ein integrales Element innerhalb der Nachfolge.

2.2.2 Glaube und Wunder

In Mk 11,20–24 par und Mt 17,19f ist das Logion vom bergewersetzenden Glauben nicht zufällig in den Zusammenhang mit einem Wunder gebracht (anders Lk 17,3–6). Hierzu sind weitere Stellen heranzuziehen, in denen von Glaube bei Wundern berichtet wird. Es handelt sich zwar um Texte, die teilweise von der nachösterlichen Tradition überlagert sind und eine christologische Dimension erhalten haben. Dennoch geben sie vielfach Aufschluß über die ursprüngliche Intention, wenn in bestimmten konkreten Situationen vom Glauben gesprochen wird.

2.2.2.1 Eng verwandt mit dem Logion vom bergewersetzenden Glauben ist innerhalb der Erzählung von der Heilung eines epileptischen Knaben die Aussage Mk 9,23: „Was heißt: ‚Wenn du kannst‘; alles ist möglich dem, der glaubt“ (*τὸ εἰ δύνη, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι*). Hier geht es nicht nur um das unbedingte Vertrauen der Menschen, sondern um die Glaubenskraft Jesu selbst, der sich allein auf Gottes Macht verläßt. Wenn der Vater des Knaben daraufhin sagt: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben“ (*πιστεύω, βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ*), dann bittet er seinerseits darum, daß ihm solches Vertrauen auf die Kraft Gottes geschenkt wird. Es handelt sich auch hier nicht um Stärkung des Glaubens, sondern um die Überwindung des noch nicht vorhandenen Glau-

bens durch ein rückhaltloses Vertrauen, das sich auf Gottes Hilfe stützt. Wo menschliche Möglichkeiten erschöpft sind, kann Gott seine Macht erweisen.

2.2.2.2 In den Zusammenhang von Glaube und Wunder gehören weiter die Stellen, in denen im Anschluß an eine Heilung bestätigend gesagt wird: „Dein Glaube hat dir geholfen“ (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε, vgl. Mk 5,34 parr; 10,52 par; Lk 7,50; 17,19). Das gilt nicht nur für die Kranken selbst, sondern auch für Menschen, die sich für andere einsetzen. So wird der Synagogenvorsteher im Blick auf seine bereits gestorbene Tochter in Mk 5,36 par aufgefordert: „Fürchte dich nicht, glaube nur“ (μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε). Entsprechend wird in Mk 2,5 parr von den Männern, die den Gelähmten über das Dach zu Jesus gebracht haben, gesagt, daß Jesus dem Kranken geholfen habe, weil er „ihren Glauben“ sah. Vor allem ist natürlich davon gesprochen, wenn es um das Vertrauen eines Kranken selbst geht.

2.2.3 Glaube und Bittgebet

Die geradezu unbegreiflich erscheinenden Zusagen der Gebeterhörnung haben ihr Fundament in dem Glaubensverständnis Jesu. Neben dem Wort vom bergeversetzenden Glauben gibt es dazu weitere aufschlußreiche Texte.

2.2.3.1 Ein zentrales Wort der Bergpredigt lautet: „Bittet, und es wird euch gegeben (αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν), suchet und ihr werden finden, klopfet an und es wird euch aufgetan“ (Mt 7,7, parallel dazu Lk 11,9). Was hier grundsätzlich gesagt ist, wird durch zwei Gleichnisse Jesu veranschaulicht: das Gleichnis vom bittenden Freund in Lk 11,5–8, der für einen unerwarteten Gast in der Nacht Brot braucht und deswegen seinen Freund und dessen Kinder stört; sodann das Gleichnis von der unnachgiebigen Witwe in Lk 18,1–5(6–8a), die einen Richter nötigt, ihr zu helfen. Es sind Ermutigungen, zu jeder Zeit und ohne Verzagtheit das Gebet an Gott zu richten und auf dessen Erhörnung zu vertrauen.

2.2.3.2 Interessanterweise spielt das Motiv der Gebeterhörnung in der johanneischen Überlieferung eine betonte Rolle. Hier geht es um die „im Namen Jesu“ an den Vater gerichtete Bitte, der in Joh 15,16b Erhörnung zugesagt wird: „... damit, was immer ihr den Vater in meinem Namen bittet, er es euch geben wird“ (... ἵνα ὅ τι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δῶ ὑμῖν). Diese Zusage taucht variiert auch in 14,13; 15,7; 16,23f und 1 Joh 3,22 auf. Sie steht für den vierten Evangelisten unter der Voraussetzung der Erhöhung Jesu und dem Wirken des Parakleten, durch

den die Jünger nach 14,12 „größere Werke“ tun können, ist aber unverkennbar in Jesu Gebetsverständnis verankert. Wo der Betende sich rückhaltlos Gott anheimstellt, ist ihm Erfüllung zugesagt.

2.2.4 Zweifel und Unglaube

Das Thema des Zweifels ist frühzeitig reflektiert worden, wie allein schon die verschiedenen Fassungen des Logions vom bergeversetzenden Glauben zeigen. Eng damit verwandt ist das Phänomen des Unglaubens.

2.2.4.1 In einigen Fassungen des Wortes vom bergeversetzenden Glauben ist das Problem des Zweifels mitberücksichtigt worden. In Mt 17,20 und Lk 17,6 ist allein von der Glaubenszuversicht gesprochen, in Mk 11,22b.23 und Mt 21,21 ist dagegen auch vom Zweifel die Rede. Nach Mt 21,21 muß der Zweifel aus dem Glauben ausgeschlossen sein: „Wenn ihr Glauben habt und nicht zweifelt ...“ (ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε). In Mk 11,23 werden Zweifel und Glaube noch deutlicher konfrontiert: „Wer zu diesem Berge spricht ... und nicht zweifelt in seinem Herzen, sondern glaubt, daß geschieht, was er sagt, dem wird es zuteil werden“ (ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τούτῳ...καὶ μὴ διακριθῆ ἔν τῃ καρδίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ πιστεύῃ ὅτι ὁ λαλεῖ γίνεται, ἔσται αὐτῷ). Hiernach kann der Zweifel den Glauben geradezu aufheben, umgekehrt überwindet aber der uneingeschränkte Glaube den Zweifel.

2.2.4.2 In Verbindung mit dem Zweifel steht das Problem des Unglaubens im Sinn des fehlenden Vertrauens auf Gottes Macht und Offenbarung. Das betrifft nicht nur Gebet und Wunder, sondern auch die Stellung zu Jesu Sendung und Vollmacht. Von Anfang an ging es in der Geschichte Jesu um die Frage, wer ihn anerkennt und wer ihn ablehnt. Das verschärfte sich dort, wo die Bereitschaft zur Nachfolge umschlug in Ablehnung, was zum Abfall von ihm führte. In der Evangelientradition ist das vor allem an der Gestalt des Judas aufgezeigt. In jüngeren Schichten der Evangelientradition wird dann auch gewarnt vor falschen Propheten und Verführern, die einen Abfall veranlassen können, so in Mk 13,21–23 parr oder Mt 7,15–20. Zum Thema Unglaube vgl. im einzelnen § 21.

2.2.5 Nachwirkungen in der urchristlichen Tradition

So eigenständig das urchristliche Glaubensverständnis ist, es zeigen sich interessanterweise an zwei Stellen unmittelbare Nachwirkungen der Jesusworte.

2.2.5.1 Bei Paulus ist in 1 Kor 13,2 im Zusammenhang mit der Unabdingbarkeit der Liebe auch vom wunderwirkenden Glauben die Rede, und das geschieht unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Jesu Wort vom bergeversetzenden Glauben: „Wenn ich allen Glauben hätte, um Berge versetzen zu können, ...“ (ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι ...). Auch innerhalb der Charismenliste ist in 1 Kor 12,9 der „Glaube“ im Sinn des wunderwirkenden Glaubens aufgeführt. Von daher erklärt sich ferner, daß Paulus im Zusammenhang mit dem Verweis auf die Kraft des Geistes in Röm 15,19 auch eigene „Zeichen und Wunder“ (σημεῖα καὶ τέρατα) erwähnt; ebenso tut er das in 2 Kor 12,12, obwohl es ihm dort vor allem um Kritik an dem Verhalten wunderwirkender Charismatiker geht. Das Thema des Zweifels berührt Paulus in Röm 4,20, wo er zeigt, wie nahe Zweifel und Unglaube miteinander zusammenhängen, und an der Gestalt Abrahams darlegt, daß Zweifel und Unglaube immer erst wieder im Glauben überwunden werden müssen.

2.2.5.2 Sehr deutlich ist die Abhängigkeit von dem Glaubensbegriff der Jesustradition im Jakobusbrief. Zwar kann der Verfasser in Verbindung mit dem Glauben, „daß ein einziger Gott ist“ (πιστεῦειν ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, 2,19) auch im urchristlichen Sinn vom „Glauben an unseren Herrn der Herrlichkeit Jesus Christus“ (πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης, 2,1) sprechen, aber sein Glaubensverständnis ist zugleich von der Jesusüberlieferung geprägt. Unter Rückgriff auf das Jesuswort vom bergeversetzenden Glauben in der Fassung von Mk 11,23 wird in Jak 1,5–8 das Thema Glaube und Zweifel im Zusammenhang mit dem an Gott gerichteten Bittgebet erörtert. Gottes bereitwilliges Erhöhen der Bitte setzt voraus, daß im Glauben ohne jeden Zweifel gebetet wird: „Er soll im Glauben bitten und nicht zweifeln“ (αἰτεῖτω δὲ ἐν πίστει μηδὲν διακρινόμενος, V.6a). Der Zweifler wird mit einer Welle verglichen, die vom Wind im Meer herumgetrieben wird (V.6b), und als ein Mensch bezeichnet, der „in seinem Wesen gespalten und unbeständig auf allen seinen Wegen“ ist (ἀνήρ διψυχός, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ, V.8). Er bilde sich daher nicht ein, irgendetwas vom Herrn zu erhalten (V.7).

2.3 Grundstruktur des nachösterlichen Glaubensverständnisses

In früher nachösterlicher Zeit ist der Glaube als Glaube an das Heilshandeln Gottes in Jesu Person verstanden worden und weitgehend an die Stelle der Nachfolge getreten, vor allem im griechisch-sprachigen Bereich des Urchristentums. Für den Sprachgebrauch von „nachfolgen“ waren im

hellenistischen Umfeld keine Voraussetzungen gegeben, während bei „glauben“ immerhin eine Anknüpfungsmöglichkeit für das urchristliche Verständnis bestand.

2.3.1 Für den urchristlichen Glauben ist wie im Alten Testament das Bekenntnis zu dem einen Gott und das Vertrauen auf sein Wort und sein Wirken grundlegend. Der relationale Aspekt und die Uneingeschränktheit des Vertrauens sind hier wie dort ausschlaggebend. Dabei spielt Gottes Offenbarungshandeln in Jesus Christus eine neue und ausschlaggebende Rolle. Bezeichnend dafür ist in Röm 4,17b der Verweis auf Abraham, der „an den Gott glaubte, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Sein ruft“ (ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ζῶσοιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα), was in 4,24 weitergeführt wird mit der Aussage, daß wir „an den glauben, der Jesus, unsern Herrn, von den Toten auferweckt hat“ (πιστεύοντες ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν). Der Glaube an Gott impliziert sein Heilswirken in der Person Jesu, und der Glaube an Jesus Christus ist Glaube an den zu unserem Heil handelnden Gott. Nach urchristlichem Verständnis bedeutet Glaube daher die lebendige Beziehung zu Jesus Christus und das Vertrauen auf das Evangelium als Heilsbotschaft.

2.3.2 Das zeigt sich im neutestamentlichen Sprachgebrauch. Die Begriffe πιστεύειν und πίστις kommen fast ausschließlich mit Bezug auf die Person Jesu vor.

2.3.2.1 Kennzeichnend dafür sind die verschiedenen präpositionalen Verbindungen (vgl. 2.1.2). Vor allem mit πιστεύειν εἰς Χριστόν wird der relationale Charakter des Glaubensbegriffs hervorgehoben und die personale Bindung an Jesus Christus prägnant zum Ausdruck gebracht. An vielen Stellen wird sodann von πιστεύειν absolut gesprochen und dabei ganz selbstverständlich vorausgesetzt, daß es um den Glauben im christlichen Sinn geht. Dazu gehört auch die Bezeichnung der Christen als „die Glaubenden“ (οἱ πιστεύοντες).

2.3.2.2 In der Regel wird πιστεύειν im Präsens gebraucht. Es gibt aber daneben zahlreiche Stellen, an denen das Wort im Aorist, gelegentlich auch im Perfekt verwendet wird; dabei geht es um das „Zum-Glauben-Kommen“ bzw. das „Gläubigwerden“. Dieser Sprachgebrauch begegnet vor allem in der Apostelgeschichte (vgl. z.B. 8,12; 13,46), bisweilen aber auch bei Paulus (Röm 13,11; 1 Kor 15,2.11; Gal 2,16).

2.3.3 War der Glaube nach Jesu Verständnis das unbedingte Sich-Stützen auf die Macht Gottes, so geht es im Urchristentum um das bedingungslose Sich-Verlassen auf Jesus, in dem sich Gott heilstiftend den Menschen zugewandt hat. Das fand seinen Ausdruck in akklamatorischen Wendungen wie „Jesus ist der Messias“ (Ἰησοῦς Χριστός) oder

„Herr ist Jesus“ (κύριος Ἰησοῦς). Diese Akklamationen erhielten wiederum kurze Aussagen, womit inhaltlich formuliert wurde, was für dieses Bekenntnis wesentlich ist. Sehr bezeichnend dafür ist Röm 10,9: „Wenn du mit deinem Munde bekenntest ‚Herr ist Jesus‘ und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden“ (ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου ΚΥΡΙΟΝ ΙΗΣΟΥΝ καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ). Derartige Kurzformeln des Glaubens gab es in größerer Zahl, wie allein bei Paulus Röm 1,3b.4a; 4,24b.25; 5,8, 1 Kor 8,6; 15,3–5 zeigen. Zutreffend sind sie als „Pistis-“ oder „Credo-Formeln“ bezeichnet worden. Sie haben die Funktion einer Explikation des Bekenntnisses zu Jesus.

2.3.4 Waren im Alten Testament das Bekenntnis zu dem einen Gott und der einzelne Glaubensakt, bei Jesus die Nachfolge und der Glaubensakt einander zugeordnet, so fallen jetzt Bekenntnis und Glaube zusammen. Dazu kommt, daß der urchristliche Glaubensbegriff die umfassende Bedeutung einer Existenzbestimmung erhalten hat, wobei, wie bereits erwähnt, die Integration des Nachfolgedenkens eine wichtige Rolle spielte. Die personale Struktur des Glaubens wird dadurch noch verstärkt, sowohl im Blick auf den Glaubenden selbst als auch hinsichtlich seiner Bindung an Gott und Jesus Christus. Wo es um den Glauben an Gott geht, geht es in jedem Fall auch um die Person Jesu, in dem und durch den Gott sich offenbart hat und handelt. Wenn darüber hinaus von einem Glauben „an das Evangelium“ die Rede ist, handelt es sich um den in der Verkündigung wirksam werdenden erhöhten Herrn (Mk 1,15; vgl. Röm 1,16f).

2.4 Glaube bei Paulus

Die grundlegende Bedeutung des Glaubens als Kennzeichen des Christseins ist von Paulus eingehend erörtert worden. Bei aller Eigenständigkeit handelt es sich dabei um das gemeinsame urchristliche Glaubensverständnis.

2.4.1 Glaube als unbedingtes Vertrauen auf Jesus Christus

2.4.1.1 Glaube ist grundlegend Anerkennung der Person Jesu Christi. Was Gott „durch die Propheten im voraus verheißen hat“ (ὁ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ, Röm 1,2), ist gemäß einer

alten Glaubensformel in dem erfüllt, „der geboren ist aus dem Samen Davids nach dem Fleisch, der eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht nach dem Geist der Heiligkeit aufgrund/seit der Auferstehung von den Toten, Jesus Christus, unseren Herrn“ (τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγλωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν, Röm 1,3b.4). Entsprechend zitiert Paulus immer wieder christologische Aussagen, so etwa in Röm 4,25 oder 1 Kor 15,3b-5 Glaubensformeln über Jesu Tod und Auferweckung. Er will ja „nichts anderes kennen als Jesus Christus, und diesen als Gekreuzigten“ (οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, 1 Kor 2,2). Die für Paulus kennzeichnende Konzentration auf die Kreuzesbotschaft schließt die anderen Aspekte der Christusbotschaft nicht aus. Das Kreuz ist aber für den Apostel das eigentliche Signum der Offenbarung Gottes in der Person Jesu und zugleich das Signum der Existenz der Glaubenden.

2.4.1.2 Der Glaube ist begründet in der Wortverkündigung. Das wird von Paulus mit der thesenhaften Formulierung von Röm 10,17 zum Ausdruck gebracht: „So kommt der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber durch das Wort Christi“ (ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοή διὰ ῥήματος Χριστοῦ). Diese Aussage ist in 10,15f durch die Reihe Sendung – Verkündigung – Hören – Glauben – Anrufen im einzelnen entfaltet. Die Bezeichnung der Verkündigung als „Predigt“, als das „Zu-Hörende“ (ἀκοή), begegnet auch an anderen Stellen (vgl. Gal 3,2.4: ἀκοή πίστεως); sie ist gleichbedeutend mit „Kerygma“ und „Evangelium“. Zentralbegriff ist bei Paulus zweifellos εὐαγγέλιον. Es geht um die den Glauben stiftende Heilsbotschaft. Zur Verkündigung dieses Evangeliums weiß Paulus sich „ausgesondert“ (ἀφωρισμένος) und zum Apostel berufen (Röm 1,1). Die Proklamation des Evangeliums ist die „Kraft Gottes zum Heil für jeden Glaubenden“ (1,16). In der Botschaft und durch sie wird Christus gegenwärtig. Im „Erweis des Geistes und der Kraft“ (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, 1 Kor 2,4) wird Heil verwirklicht und Glaube begründet. Wenn Paulus dabei vom „Gehorsam des Glaubens“ spricht (ὕπακοή πίστεως, Röm 1,5), dann geht es, fern von jedem unangemessenen Gehorsamsbegriff, um die bereitwillige Unterordnung und Annahme des Gehörten. Die Botschaft zielt auf Glaube und wirkt Glaube, so sehr dieser Glaube Antwort des Menschen auf Gottes Wort ist.

2.4.1.3 Die Anerkennung Jesu Christi beruht in einem unbedingten Vertrauen, einem Vertrauen, das nicht auf menschlichen Möglichkeiten beruht. Das wird von Paulus in Röm 4,17b–21 ausgeführt. Der Glaube „an den Gott, der die Toten auferweckt und das Nichtseiende ins Sein ruft“ ist ein Glaube, der „gegen Hoffnung auf Hoffnung glaubt“ (παρ’

ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι πιστεύειν, 4,17b.18). Entscheidend für den Glauben ist, daß er sich durch nichts Irdisches irritieren läßt, sondern allein und uneingeschränkt auf Gottes Zusage vertraut. Dieser Glaube ist das „volle Überzeugtsein“ (πληροφορηθείς), daß Gott das, „was er verheißen hat, mächtig ist auch zu tun“ (ὃ ἐπηγγέλται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι, 4,21). Glaube als volles Überzeugtsein von dem zugesagten Heil ist zugleich Überwindung jeden Zweifels. Wie Abraham rückhaltlos geglaubt hat, so hat er durch den Glauben auch jeden Zweifel überwunden: „An der Verheißung Gottes zweifelte er nicht durch Unglauben, sondern wurde stark durch den Glauben“ (εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῆ ἀπιστίᾳ ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῆ πίστει, 4,19f). Der Glaube ist in der Lage, allen Zweifel und Unglauben zu überwinden.

2.4.1.4 Glaube als Annahme der Heilsbotschaft gewährt Teilhabe an dem Heil. Das ist vor allem den paulinischen Aussagen über die Rechtfertigung des Gottlosen zu entnehmen (Röm 3,21–26; 4,3–8). Das rechtfertigende Handeln Gottes wird in und mit der Verkündigung des Evangeliums gegenwärtig und gewährt dem glaubenden Menschen die Heilsteilhabe. Allein der Glaube im Sinn rückhaltlosen Vertrauens ist Voraussetzung für die Heilsteilhabe. Alle eigenen Werke und Verdienste zählen nicht (Röm 3,28). Daher ist der Glaube ein totaler Gegensatz zu den „Werken des Gesetzes“. Es geht um die Preisgabe aller eigenen Möglichkeiten und die dankbare Annahme der Heilszusage. Ein solches Vertrauen hat nicht den Charakter einer Bedingung; es ist ein bedingungsloses Sich-Verlassen auf das Heilsangebot und in diesem Sinn Antwort auf das ergangene Wort. Es ist ebensowenig eine Entscheidung als eigener Willensakt. Im Sinn von Gal 4,9, daß wir „Gott erkannt haben, vielmehr von Gott erkannt sind“ (γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ), geht es um ein Entschiedenensein über uns, das uns den Weg zum Heil weist. Ausschlaggebend ist, daß sich im bedingungslosen Sich-Verlassen auf das zugesprochene Heil Gottes Handeln an mir realisiert.

2.4.2 Glaube als Lebensform

2.4.2.1 Die Auffassung vom Glauben als Existenzbestimmung ist für Paulus grundlegend. Es geht um eine den ganzen Menschen erfassende Lebensform, um eine Existenz „aus Glauben in Glauben“ (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, Röm 1,17). Das ist keine rhetorische Formel, mit der die unabdingbare Notwendigkeit des Glauben umschrieben werden soll, sondern die Wendung macht deutlich, daß der durch die Heilsbotschaft begründete Glaube immer wieder zu lebendigem Glauben hinführt und

damit das Christsein kennzeichnet. Es geht ebenso um das bleibende Angewiesensein auf die Heilszusage als auch um das stets erneuerte Vertrauen. Insofern ist es auch beachtenswert, daß Paulus πιστεύειν nur selten im Aorist gebraucht, sondern fast durchgehend die Präsensform verwendet; „glauben“ ist ständiges Kennzeichen der christlichen Existenz. Insofern geht es bei ihm auch nicht um das Verhältnis von Glaube (im Sinn von Gläubigwerden) und Taufe, vielmehr steht die Taufe als einmaliges Geschehen am Anfang des Christseins, das in einem lebendigen Glauben fortdauernd sein Kennzeichen hat.

2.4.2.2 Eine besondere Bedeutung hat für Paulus die Zusammengehörigkeit von Glaube, Hoffnung und Liebe. Schon in seinem ältesten Brief, in 1 Thess 1,3 begegnet die Nebeneinanderstellung dieser drei Kennzeichen des Christseins, und im sogenannten Hohenlied der Liebe sagt er abschließend in 1 Kor 13,13: „Jetzt aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber am größten von ihnen ist die Liebe“ (νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία τοῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη). Dabei ist das νυνὶ eindeutig auf die Gegenwart bezogen. Der Glaube wird durch das Schauen abgelöst werden (2 Kor 5,7), die Hoffnung durch die Erfüllung (Röm 8,24f), die Liebe wird dagegen auch in der Vollendung wirksam sein, weswegen sie hier besonders hervorgehoben wird.

2.4.2.3 Die Hoffnung ist für Paulus ein unaufgebbarer Bestandteil des Glaubens. Der am Heil partizipierende Glaube richtet sich auf die zukünftige Vollendung. Hoffnung ist eine integrale Konsequenz aus dem Glauben, die nach Röm 5,1–5 nicht zuschanden werden läßt, sondern durch alle Anfechtung hindurch trägt, und sie bleibt trotz gegenwärtiger Heilsteilhabe nach 5,8–10 voll Zuversicht ausgerichtet auf die Vollendung des Heils (dazu vgl. § 24).

2.4.2.4 Ebenso gehört die Liebe unabdingbar zum Glauben hinzu. Die Zusammengehörigkeit von Glaube und Liebe ist für Paulus konstitutiv, daher spricht er in dem zentralen Satz Gal 5,6b von dem „Glauben, der durch die Liebe wirksam ist“ (ἡ πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη). Die Liebe ist konkret werdender Ausdruck des Glaubens. Das ganze Leben der Glaubenden ist von der Liebe bestimmt; denn in der Liebe verwirklicht sich die aus dem Glauben resultierende Verantwortung im alltäglichen Leben. Dazu ist im einzelnen in § 21 zurückzukommen.

2.4.3 Glaube und Glaubenstradition

2.4.3.1 So wesentlich der lebendige Glaubensakt in Verbindung mit Hoffnung und Liebe ist, bei dem Bekenntnis geht es auch um eine eindeu-

tige Aussage über den Glaubensinhalt (vgl. Röm 10,9). Bekenntnisartige Aussagen, ob in Gestalt einer Akklamation oder einer Glaubensformel, artikulieren zugleich den gemeinsamen Glauben, sind insofern Bestandteil einer Glaubensüberlieferung, haben daher auch eine kritische Funktion. So soll nach Röm 12,6 die Prophetie an dem formulierten Glaubensbekenntnis gemessen werden, weswegen von der „Entsprechung zum Glauben“ (ἀναλογία τῆς πίστεως) die Rede ist. Das wird der Sache nach auch in 1 Kor 12,1–3 gefordert. Ganz ähnlich geht es in der Taufparänese nach Röm 6,17 um die Annahme eines geprägten „Typus der Lehre“ (τύπος διδαχῆς).

2.4.3.2 In den Deuteropaulinen, deren Glaubensverständnis im wesentlichen mit Paulus übereinstimmt, läßt sich diese Linie weiterverfolgen. Wenn in Kol 2,6 von dem „Annehmen Jesu Christi des Herrn“ (παραλαμβάνειν τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον) gesprochen wird, ist nicht nur der Bekehrungsakt gemeint, sondern es geht zugleich um den Glaubensinhalt; das zeigt ebenso die Aufforderung von V.7, „festzuhalten am Glauben, wie ihr belehrt worden seid“ (βεβαιούμενοι τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθητε), als auch die anschließende Auseinandersetzung mit der Irrlehre. Wenn in Eph 4,5 von dem „einen Glauben“ (μία πίστις) die Rede ist, geht es in gleicher Weise um das gemeinsame Bekenntnis, so sehr die „Einheit des Glaubens“ (ἐνότης τῆς πίστεως) nach 4,13 ein lebendiger Prozeß ist, der noch im Gang ist, auf den aber alles zuläuft.

2.4.3.3 In den Pastoralbriefen wird der Glaube als Vertrauensakt in betonte Beziehung gesetzt zu der „gesunden Lehre“ (ὕγιαίνουσα διδασκαλία, 1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1). Es gilt, „gesund zu bleiben im Glauben“ (ὕγιαίνειν τῇ πίστει). Es werden daher nebeneinander die „Worte des Glaubens und der guten Lehre“ genannt (λόγοι τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας, 1 Tim 4,6) oder es werden „Glaube und Wahrheit“ parallelisiert (πίστις καὶ ἀλήθεια, 1 Tim 2,7). Das „Geheimnis des Glaubens“ bzw. „der Frömmigkeit“ (μυστήριον τῆς πίστεως/τῆς εὐσεβείας, 1 Tim 3,9.16a) wird mit dem hymnischen Bekenntnis von 1 Tim 3,16b umschrieben.

2.4.3.4 Lebendiger Glaube und Bindung an Glaubenstradition bedingen sich bei Paulus gegenseitig. Das gilt weitgehend auch für die Deuteropaulinen, obwohl diese wegen der verstärkt notwendigen Abwehr von Irrlehre die Glaubenslehre besonders betonen, was vor allem für die Pastoralbriefe gilt. Glaube und Glaubenstradition sind dann kein Gegensatz, wenn die Glaubenstradition als lebendiges Zeugnis weitergegeben und in einem lebendigen Glaubensleben angenommen und weiterbezeugt wird.

2.5 Das johanneischen Glaubensverständnis

Am breitesten ist neben Paulus das Verständnis des Glaubens im Johannesevangelium entfaltet. Der 1. Johannesbrief setzt dies voraus; er unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht. Mit Ausnahme von 1 Joh 5,4 wird in der gesamten johanneischen Tradition nur das Verbum πιστεύειν gebraucht.

2.5.1 Entscheidend ist wie bei Paulus der personale Bezug im Blick auf Jesus bzw. seinen Namen. 34 mal wird im Evangelium, 5 mal im 1. Johannesbrief die Wendung πιστεύειν εἰς gebraucht, sei es in der Gestalt von εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ (αὐτοῦ), εἰς Ἰησοῦν (Χριστόν), εἰς αὐτόν, εἰς ἐμέ oder analogen Formulierungen; vereinzelt begegnet auch πιστεύειν ἐν αὐτῷ (z.B. Joh 3,16). Dieser christologisch geprägte Glaubensbegriff schließt den Gottesglauben ein. In 14,1 wird von „glauben an Gott und an mich“ (πιστεύειν εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμέ) gesprochen. Vor allem begegnet mehrfach die Aussage „glauben an den, der mich gesandt hat“ (πιστεύειν τῷ πέμψαντί με oder ähnlich, so in 5,24; 5,38); sehr bezeichnend ist 12,44: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat“ (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ οὐ πιστεύει εἰς ἐμέ ἀλλὰ εἰς τὸν πέμψαντά με). Der Glaube an Jesus Christus als den Sohn ist zugleich Glaube an den Vater, der ihn beauftragt hat. Gottesglaube und Christusglaube fallen zusammen.

2.5.2 Das Glauben an Jesus als Offenbarer Gottes gründet auch hier im gehörten und angenommenen Wort. Es geht dabei um Jesu eigenes „Wort“ (ὁ λόγος μου, ὁ λόγος ὁ ἐμός) bzw. seine „Worte“ (τὰ ῥήματα μου), wie an vielen Stellen gesagt wird. Jesu Wort ist dabei identisch mit Gottes Wort, wie aus Joh 17,6.17 bzw. 3,34; 8,47 hervorgeht; die Worte, die Jesus spricht, sagt er nicht von sich aus, wie in 14,10 betont wird. Es sind die Worte, die nach 17,8 der Vater dem Sohn „gegeben“ hat und die er seinerseits weitergibt. Daher gilt: „Jeder, der (es) vom Vater hört und lernt, kommt zu mir“ (πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ, 6,45b). Es gilt, die Worte zu „hören“ (ἀκούειν), zu „halten“ (τηρεῖν) und in ihnen zu „bleiben“ (μένειν). Glauben an Jesus und glauben an seine Worte ist identisch. Nirgendwo wird das deutlicher als in den Ich-bin-Worten, in denen Jesus sich mit seinem Wort identifiziert und gleichzeitig in verschiedener Weise auf seine Heilsgaben und den Heilsweg verweist (6,35.41.48.51; 8,12; 10,7.9.11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5).

2.5.3 Das Vertrauen auf Jesus und das Annehmen und Bewahren seines Wortes bedeutet Teilhabe am Heil, am „ewigen Leben“. Nach dem zentralen Satz in Joh 3,16 hat Gott aus Liebe zur Welt seinen Sohn gesandt, „damit jeder, der an ihn glaubt, das ewige Leben habe“ (ἵνα πᾶς

ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον). Die Sendung des Sohnes in die Welt dient nach 3,17 nicht zum Gericht über die Welt, sondern ist dazu bestimmt, „daß die Welt durch ihn gerettet wird“ (ἐνα σωθῆ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ). Allerdings vollzieht sich nach 3,19 insofern Gericht, als das Licht in die Welt gekommen ist, die Menschen jedoch die Finsternis mehr lieben als das Licht. Daher gilt nach 3,18: „Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet“ (ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται), umgekehrt aber heißt es dort: „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet“ (ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται). Heil wird dem Glaubenden in vollem Umfang zuteil, er darf jetzt schon am wahren Leben teilhaben und hat das Gericht schon hinter sich. In vielfachen Variationen wird immer wieder zum Ausdruck gebracht, daß Glauben die gegenwärtige Partizipation am ewigen Leben einschließt, was auch vom Tod nicht tangiert wird (vgl. nur Joh 5,24–26; 6,47; 11,25f; 20,31).

2.5.4 Mit dem Glauben verbinden sich nach johanneischer Tradition bestimmte Konsequenzen, so das Erkennen, das Schauen und das Tun größerer Werke.

2.5.4.1 Das „erkennen“ (γινώσκειν) ist ein Wesenselement des Glaubens. Dabei gehen die Bedeutungen „erkennen“, „kennen“ und „anerkennen“ ineinander über. Im Erkennen erschließen sich die Dimensionen des Glaubens an Gott und Jesus Christus. Deutlicher noch als bei Paulus (vgl. Gal 4,9; 1 Kor 13,9–12) wird das in der johanneischen Theologie ausgeführt. Entscheidend ist die Verwirklichung der Gemeinschaft, die in der Wechselseitigkeit des Erkennens zum Ausdruck kommt: so wie Vater und Sohn sich gegenseitig „erkennen“ (Joh 10,15a; vgl. Mt 11,27 par), so geht es ebenso darum, daß auch Jesus und die Seinen sich wechselseitig „erkennen“ (10,14). Im Glauben wird Jesus als der Offenbarere erkannt, zugleich aber auch „der eine wahre Gott“ (17,3; vgl. 8,19; 14,7). Außerdem gibt es ein Erkennen des Parakleten: „Ihr erkennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch ist“ (14,17b.20). Die Welt hat dagegen das Wirken des Vaters und des Sohnes „nicht erkannt“ und „erkennt (es) nicht“ (1,10; 16,3; 17,25); gleichwohl geht es bei dem Zeugnis der Jünger nach wie vor darum, „daß die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast“ (17,23; vgl. 3,16f). Auch im 1. Johannesbrief spielt das Erkennen Gottes (1 Joh 2,13; 4,6f) und das Erkennen dessen, „der von Anfang an ist“ (γινώσκειν τὸν ἀπ’ ἀρχῆς, 2,13f) eine wichtige Rolle.

2.5.4.2 Die Aussagen über das Erkennen gewinnen im vierten Evangelium dadurch eine besondere Bedeutung, daß sie mit dem „Schauen“ (ὄρᾶν, βλέπειν, θεωρεῖν) in enger Beziehung stehen (vgl. nur 16,17a). Programmatisch wird in Joh 1,14 von dem „Schauen seiner Herrlichkeit“ gesprochen (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ), und nach 2,11 führt die

Offenbarung dieser Herrlichkeit zum Glauben. Es geht wie bei der Hochzeit zu Kana um das Sehen der Wundertaten als „Zeichen“ (σημεῖα), während ein bloß am äußeren Vollzug orientiertes Wunderverständnis abgewehrt wird (4,48). Diejenigen, die zur Nachfolge bereit sind, werden in 1,39.46 aufgefordert: „Kommt und seht!“ bzw. „Komm und sieh!“ (ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε, ἔρχου καὶ ἴδε). Das ist in 1,51 mit der Verheißung an die Jünger verbunden: „Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und hinabsteigen über dem Menschensohn“ (ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγῶτα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου), was nichts anderes besagt, als daß sie die unablässige Verbindung Jesu mit dem Vater erkennen können. Daher wird in 12,45 gesagt: „Wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat“ (ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με), eine Aussage, die in 14,9 nochmals wiederholt wird (vgl. auch 6,40). Nach 14,19 gilt das in gleicher Weise für das Sehen des Erhöhten, der durch den Parakleten wirkt: „Noch kurze Zeit, und die Welt sieht mich nicht mehr, ihr aber seht mich, weil ich lebe und ihr auch leben werdet“ (ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε, vgl. 16,16.22). Es geht um das im Glauben mögliche Schauen der sich auf Erden bereits realisierenden Heilswirklichkeit. In diesen Zusammenhang gehören schließlich die beiden Aussagen in den Auferstehungsberichten: In 20,8 heißt es, daß der Lieblingsjünger das Grab „gesehen und geglaubt hat“, wobei es um ein glaubendes Schauen geht, das keiner weiteren Bestätigung bedarf; demgegenüber wird in 20,29 zu Thomas gesagt: „Selig, wer nicht sieht und doch glaubt“ (μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες), weil ein äußerer Anhaltspunkt für wahres Sehen und Glauben nicht notwendig ist.

2.5.4.3 In einer ganz spezifischen Weise werden Glauben und das Tun von Werken miteinander in Verbindung gebracht. Insgesamt liegt ja im vierten Evangelium ein Verständnis von ἔργον/ἔργα vor, das mit dem paulinischen in keiner Weise vergleichbar ist; nirgendwo geht es um gesetzliche Werke, sondern entweder um Jesu oder Gottes eigenes Handeln (4,34; 5,36; 9,3f u.ö.) oder um ein rechtes, der Wahrheit und dem Willen Gottes entsprechendes Tun (3,21). So wird in 6,28f auf die Frage, „Was sollen wir tun, daß wir die Werke Gottes vollbringen?“, geantwortet: „Dies ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, den jener gesandt hat“ (τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος). Ist hier das von Gott geforderte Werk der Glaube selbst, so ist es in zahlreichen anderen Fällen das Halten der Gebote Jesu, insbesondere die Taten der Liebe (13,34; 14,15.21; 15,10.12). Besonders aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Aussage über die „größeren Wer-

ke“ in 14,12: „Wer an mich glaubt, der wird die Werke, die ich tue, auch tun, und er wird größere als diese tun, weil ich zum Vater gehe“ (ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κάκεινος ποιήσει καὶ μείζονα τούτων ποιήσει, ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι). Es sind die Taten, die der Erhöhte durch den Heiligen Geist wirkt, die darum nicht mehr lokal begrenzt sind, sondern universal wirksam werden.

2.6 Das Glaubensverständnis im Hebräerbrieft

Ein anderes Gepräge als bei Paulus und Johannes hat der Glaubensbegriff im Hebräerbrieft. Das hängt nicht allein mit der definitionsartigen Stelle in Hebr 11,1 zusammen, sondern zeigt sich insgesamt in dieser Schrift.

2.6.1 In dem katechismusartigen Summarium Hebr 6,1, bei dem es um die Voraussetzungen des christlichen Glaubens geht, ist zunächst von der *πίστις ἐπὶ θεόν*, dem „Glauben an Gott“, die Rede. Nach 4,2f bezieht sich das *πιστεύειν* der Christen wie bei der Generation des Auszugs auf das „Verkündigtsein der Heilsbotschaft“ (*εὐαγγελισθῆναι*), nur daß bei jenen das Hören nicht mit dem Glauben verbunden war (*μὴ συγκεκρασμένους τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν*), weswegen sie die verheißene „Ruhe“ (*κατάπαυσις*) nicht erfahren haben. Gleichwohl gibt es eine „Wolke von Zeugen“ (*νέφος μαρτύρων*, 12,1) für den Glauben aus der Geschichte des alten Bundes, wie in 11,2–40 dargelegt wird: „Aufgrund ihres Glaubens“ (*πίστει* 18 mal; *κατὰ πίστιν* und *διὰ πίστεως* je 1 mal) haben sie erkannt, daß die Welt durch Gottes Wort erschaffen ist (V.3), daß eine Stadt mit festen Grundmauern vorhanden ist (V.10), daß Gott treu ist und seine Verheißungen erfüllt (V.11), daß er die Macht hat, Tote zu erwecken (V.19a), und daß es gilt, sich auf das Unsichtbare zu verlassen (V.27). In diesem Glauben haben Abel, Henoch, Noach, Abraham, Sara, Isaak, Jakob, Josef, Mose und viele andere gelebt und sind zum Gleichnis geworden (*παραβολή*, V.19b). Insofern gilt: „Ohne Glauben ist es unmöglich, (Gott) zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, der muß glauben, daß er ist und denen, die ihn suchen, Lohn gibt“ (*χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι· πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ, ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται*, V.6). Aber jene Zeugen sind alle gestorben, ohne das Künftige erlangt zu haben; sie haben es als Fremdlinge und Beisassen nur von ferne begrüßt und als Vaterland gesucht (V.13f). Ihnen ist die Erfüllung der Verheißung nicht zuteil geworden, „weil Gott für uns etwas Besseres vorgesehen hatte, damit sie nicht ohne uns vollendet werden“ (*τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν κρεῖττόν τι προβλεψαμένου, ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν*, V.40).

2.6.2 Unter dieser Voraussetzung wird die definitionsartige Aussage über den Glauben in Hebr 11,1 verständlich. Sie hat keinen spezifisch christlichen Charakter, sondern betrifft die Zeugen des alten Bundes ebenso wie die des neuen. Sie ist an dem orientiert, was in der Zukunft erhofft wird und jetzt noch nicht sichtbar ist (was bei Paulus eine Parallele in 2 Kor 4,16–18 hat). Sie ist insofern primär eine Aussage über das auf Gottes Verheißung vertrauende Hoffen. Hier geht es nicht um die im Glauben erfahrene Heilsteilhabe, sondern um die unerschütterliche Zuversicht im Blick auf die Heilsvollendung. Zwar ist der Glaube ein „Unterpfeiler“ und „Beweis“ (ὁπόστασις, ἔλεγχος) für das Kommende, aber während es sonst im Neuen Testament, besonders klar bei Paulus, der Glaube ist, der Hoffnung impliziert, ist es hier das Hoffnungsgut, das den Glauben begründet (vgl. § 24).

2.6.3 Jesus selbst ist nach 12,2 der „Anfänger und Vollender des Glaubens“ (ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτῆς). Das ist im doppelten Sinn zu verstehen: Er selbst ist Zeuge dieses Glaubens, aber er steht gleichzeitig als der Präexistente und der Erfüller aller Verheißungen am Anfang wie am Ende der Glaubensgeschichte. Genau darum geht es nun bei dem christlichen Bekenntnis zu Jesus als „Sohn Gottes“ und als „Hoherpriester“ (4,14). Er, der in seinem irdischen Leben selbst auf den vertraut hat, „der ihn retten kann aus dem Tode“ und dabei Gehorsam gelernt hat (5,7f), ist „vollendet worden“ und ist damit für diejenigen, die ihm gehorchen, „zum Urheber des ewigen Heils geworden“ (τελειωθείς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ ἀτίως σωτηρίας αἰωνίου, 5,9). Er ist der Mittler des neuen Bundes (8,6; 12,24), er hat durch seinen Tod das einmalige und endgültige Opfer geleistet (9,11–22), und ist als der uns „Voranehende“ (πρόδρομος, 6,20) in die verheißene Heilswirklichkeit bereits eingegangen (9,23–28). Wer von ihm abfällt, geht des Heils verlustig; es gibt keine erneute Umkehr mehr (6,4–6).

2.6.4 Im Hebräerbrief werden also der Glaube als hoffendes Vertrauen auf Gott und seine Verheißung und das Bekenntnis zu Christus als dem Heilmittler unterschieden. Der Glaube bleibt auch im neuen Bund zukunftsorientiert, das christologische Bekenntnis ist Ausdruck der Gewißheit, daß der Weg zum Heil offen ist. Alle, die sich zu Christus bekennen, sind zwar schon an den Berg Zion herangetreten, aber sind noch nicht endgültig dort angelangt (12,22–24). Höchst bezeichnend dafür ist, daß das von Paulus herangezogene Zitat aus Hab 2,4a in Hebr 10,37f in der vollständigen Fassung von Hab 2,3a–4b aufgenommen ist. Zunächst geht es in 10,37 um das baldige Kommen des Retters, dann ist in 10,38a im Sinn des alttestamentlichen Textes vom Gerechten die Rede, der „leben wird aufgrund seines Glaubens“, und abschließend ist in 10,38b von

denen die Rede, die zurückweichen, weswegen Gott an ihnen keinen Gefallen hat. Dazu wird kommentierend in 10,39 hinzugefügt, daß „wir nicht diejenigen sind, die zurückweichen und zur Verlorenheit gelangen, sondern die glauben zur Errettung des Lebens“ (ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν, ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς), womit wieder der Hoffungscharakter des Glaubens hervortritt. Zu beachten ist noch, daß Hab 2,4a hier nicht wie bei Paulus auf die Glaubensgerechtigkeit bezogen wird, sondern im alttestamentlichen Sinn auf das hoffende und in Treue durchhaltende Vertrauen.

3. Übereinstimmungen und Spannungen im Glaubensverständnis

Die gemeinsame Behandlung von Nachfolge und Glaube ist Hinweis auf die enge Zusammengehörigkeit der Nachfolgevorstellung und des Glaubensbegriffs in der urchristlichen Überlieferung.

3.1 Aspekte der Nachfolge

3.1.1 Die Nachfolge hat ihr ursprüngliches Kennzeichen in der unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Jesus gehabt. Die Wanderexistenz war eine wichtige Lebensform, die sich in der Aussendung der Jünger und dem späteren missionarischen Dienst fortsetzte. Aber schon zu Jesu Lebzeiten gab es andere Arten der Anhängerschaft. Nachfolge wurde daher alsbald auch in einem weiteren Sinn verstanden. Das zeigt vor allem die Beibehaltung der Nachfolgetradition und deren paradigmatische Verwendung in der Urgemeinde. Entscheidend war die Bereitschaft, uneingeschränkt dem Ruf Jesu zu folgen und seine Botschaft anzunehmen.

3.1.2 Die Nachfolgeworte machen deutlich, daß sich für jeden, der dem Ruf Jesu folgt, weitreichende Konsequenzen hinsichtlich der Lebensweise ergeben. Die radikalen Forderungen machen bewußt, daß die Zugehörigkeit zu Jesus Priorität vor allen anderen Bindungen hat. Die Zugehörigkeit bedeutet zugleich die Indienstnahme für die Gottesherrschaft, bei der es kein Zurückschauen geben darf. Es geht darum, sich ohne Einschränkung und Vorbehalt einzusetzen, was die Bereitschaft zur Hingabe für andere einschließt, gegebenenfalls auch die Hingabe des eigenen Lebens.

3.1.3 Leben in der Nachfolge bedeutet Einbezogenensein in die neue Wirklichkeit, die mit Jesu Wirken angebrochen ist. Sie beansprucht und prägt daher den Menschen in seiner ganzen Existenz. Das Jüngerdasein ist

nicht etwas neben anderem, sondern ein totales Erfaßt- und Gefordertsein. In diesem Sinn ist die Nachfolge ein fundamentales Prinzip des Christseins.

3.2 Nachfolge und Glaube

3.2.1 In der Nachfolgetradition ist der Glaube ein integraler Bestandteil innerhalb der Bindung der gesamten Existenz an Jesus. Es geht um das bedingungslose Sich-Verlassen auf die neue Wirklichkeit, so daß im Akt vertrauenden Glaubens Außergewöhnliches vollbracht werden kann. Im urchristlichen Glaubensverständnis ist die Nachfolgetradition integriert, wodurch der Glaube zu einer umfassenden Bestimmung der Jüngerexistenz geworden ist. Der Glaube wird wie die Nachfolge nun ganzheitlich verstanden und als umfassende Kennzeichnung des Jünger- bzw. des Christseins verwendet. Daß Nachfolge und Glaube geradezu miteinander identifiziert werden konnten, zeigt das Johannesevangelium. Sie stimmen inhaltlich in wesentlichen Zügen überein, haben aber gleichwohl unterschiedliche Aspekte und Konnotationen, die Beachtung verdienen.

3.2.2 Bei der Nachfolge wie beim Glauben geht es um den einzelnen Menschen, der Jesu Ruf hört und die Heilszusage annimmt. Die menschliche Bereitschaft ist das notwendige Korrelat, das dem Heilsangebot entspricht. Der Mensch hat nichts anderes zu tun, als das ihm gewährte Heil im Vertrauen anzunehmen. Er wird dadurch in das Heilsgeschehen einbezogen und ist in den Prozeß der Erneuerung seines Lebens hineingestellt.

3.2.3 Was Nachfolge und Glaube unterscheidet, bezieht sich vor allem auf die Person Jesu. Jeweils geht es um eine personale Bindung; in der Nachfolge handelt es sich jedoch um eine Bindung an Jesus um der Gottesherrschaft willen, beim nachösterlichen Glaubensverständnis tritt dagegen die Bindung an Jesus als den Heilbringer in den Vordergrund. Die Nachfolge ist zudem unmittelbar bezogen auf eine konkrete Lebensführung in der Gemeinschaft mit dem irdischen Jesus, während der Glaube als Beziehung zu dem erhöhten Christus in unterschiedlichen Lebensformen Gestalt annehmen kann. Hier wie dort geht es um unerläßliche Konsequenzen, auch wenn die Konkretisierung jeweils eine andere ist.

3.3 Die unterschiedlichen Dimensionen des Glaubens

3.3.1 In allen seinen Ausprägungen ist der neutestamentliche Glaubensbegriff fundamental in der alttestamentlichen Tradition von Gen 15,6;

Jes 7,9; 28,16 und Hab 2,4 verankert. Es geht um die Unbedingtheit des Vertrauens. Diese Grundkonzeption ist aber unterschiedlich ausgeprägt. Wir stoßen auf drei spürbar verschiedene Auffassungen des Glaubens: die jesuanische, die paulinisch-johanneische und die des Hebräerbriefs. Diese Glaubensverständnisse sind nicht deckungsgleich. Daher muß gefragt werden, wieweit sie sich überlappen und gegebenenfalls einander ergänzen.

3.3.1.1 Das Glaubensverständnis Jesu bezieht sich auf die aktuell erfahrbare Macht Gottes angesichts des durch ihn gewirkten Heilsanbruchs. Entscheidend ist der einzelne Vertrauensakt und der unmittelbare Gegenwartsbezug. Hier spielt weder die Kontinuität der Bindung noch die Zukunftsdimension eine erkennbare Rolle. Es geht allein um die Intensität und Rückhaltlosigkeit des Vertrauens und um die Zuversicht auf Gottes Eingreifen.

3.3.1.2 Das paulinisch-johanneische Glaubensverständnis hat ein wesentlich anderes Gepräge durch die Integration der Nachfolgetradition. Glaube als unbedingtes Vertrauen besteht fundamental in der Gewißheit, daß Gott sich in der Person Jesu Christi offenbart hat, was eine bleibende Zugehörigkeit zur Person Jesu begründet. Zum einmaligen Akt des Zum-Glauben-Kommens gehört die fortdauernde Glaubensbindung. Entsprechend gehört zur Glaubensbindung die Unbedingtheit wie die Lebendigkeit des Vertrauens; auch glaubende Existenz ist allein in der stets neuen vertrauenden Hingabe möglich. Über die gegenwärtige Teilhabe am Heil hinaus eröffnet solcher Glaube Zuversicht im Blick auf die Zukunft.

3.3.1.3 Für den Hebräerbrief ist nicht das Vertrauen auf die Gegenwart des Heils ausschlaggebend, sondern das unverbrüchliche Vertrauen auf die Heilszukunft und die Gewißheit der kommenden Heilsvollendung. Das Vertrauen auf die göttliche Verheißung umfaßt daher sowohl die Zeugen des alten Bundes als auch diejenigen, die sich zu Christus bekennen. Die Zuversicht des hoffenden Glaubens und die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Erfüllung ist durch Jesu Tod und Erhöhung jedoch in entscheidender Weise bekräftigt worden.

3.3.2 Alle Ausprägungen des urchristlichen Glaubensverständnisses stehen in Verbindung mit Gottes endzeitlichem Heilshandeln und der Person Jesu. Gemeinsam ist sodann die Unbedingtheit des Vertrauens. Es werden aber sehr unterschiedliche Akzente gesetzt: bei Jesus auf den aktuellen Glaubensakt, bei Paulus und Johannes auf die bleibende, im Glauben erfahrene Heilswirklichkeit und im Hebräerbrief auf das Vertrauen auf die Zukunft des Heils. Nun zeigt sich, daß bei einem fortdauernden Glauben im Sinn einer Existenzbestimmung die je neue Aktualität des Vertrauensaktes nicht fehlen kann, wenn die Lebendigkeit einer bleibenden Bindung erhalten werden soll. Im übrigen ist die Gegenwarts-

dimension des Glaubens in allen drei Ausprägungen von entscheidender Bedeutung. Bei Jesus steht sie in Verbindung mit der anbrechenden Gottesherrschaft, bei Paulus und Johannes geht es um die Heilswirklichmachung in der Person Jesu, und im Hebräerbrief schafft das hohepriesterliche Wirken Jesu die unbedingte Gewißheit der Hoffnung in der Gegenwart. Umgekehrt impliziert das Glaubensverständnis Jesu im Zusammenhang mit der Gottesherrschaft eine Zukunftsdimension, ebenso ist vor allem bei Paulus, aber auch bei Johannes der Zukunftsaspekt ein integraler Bestandteil des Glaubens; wenn im Hebräerbrief die Zukunftsgewißheit die entscheidende Komponente für den gegenwärtigen Glauben ist, so ist hier die Blickrichtung verändert, ohne in einem wirklichen Gegensatz zu den anderen Auffassungen zu stehen. Ohne daß die drei Auffassungen identisch sind, bedingen sie sich gegenseitig: Der aktuelle Glaubensakt zielt auf gegenwärtige Heilswirklichkeit und auf Heilszukunft; die im Glauben bleibend erfahrene Heilsgegenwart ist ohne das stets erneuerte Vertrauen auf Jesus Christus nicht denkbar; und die Zukunftsorientierung setzt den lebendigen Glaubensakt und die erlebte Nähe des Heils voraus. Anders ausgedrückt: Das aktuelle Vertrauen ist Grundlage für eine Existenz in der Nachfolge, die Existenz im Glauben setzt den stets aktualisierten Glaubensakt voraus, und beides steht in Zusammenhang mit der Zukunftsgewißheit. In diesem Sinn ist eine Einheit der Glaubensauffassungen zu erkennen, bei der die Unterschiede nicht nivelliert werden, sondern ihre je eigene Intention behalten.

3.3.3 Bei dem biblischen Verständnis von Glaube sind zwei Aspekte noch besonders zu berücksichtigen.

3.3.3.1 Glaube als Vertrauen beruht, unabhängig von der unterschiedlichen Ausprägung des Verständnisses, nicht auf irdischen Gegebenheiten, er gründet auch nicht in der menschlichen Erwartung, er ist ein Sich-Verlassen auf Gottes Zusage und Nähe „wider Hoffnung auf Hoffnung“ (Röm 4,18). Er ist Vertrauen auf die Verheißung und das Heilshandeln Gottes. Insofern ist Glaube ohne die Dimension der Transzendenz nicht zu begreifen. Es geht aber bei aller Begrenztheit unserer Erkenntnis nicht um ein mysteriöses Bezogensein auf eine unfaßbare jenseitige Wirklichkeit. Glaube ist ein Relationsbegriff und hat einen personalen Bezug. Als rückhaltloses Vertrauen gründet er in dem Offenbarungshandeln Gottes. Insofern ist er weder Werk noch eigene Entscheidung des Menschen. Er ist aber auch keine gleichsam unbeteiligt empfangene Gabe. Glaube ist die dankbare Annahme der Gnadengabe, er ist die menschliche Antwort auf das ergangene Wort, das Heil schafft.

3.3.3.2 Da Glaube als Vertrauen auf einer lebendigen Beziehung beruht, kann er in Frage gestellt werden oder erlahmen. Insofern begleiten

der Zweifel und die Anfechtung den Glauben wie ein Schatten. Der Zweifel muß überwunden, die Anfechtung bewältigt werden. Dabei wird die Anfechtung unter doppelter Perspektive gesehen: Es geht um die von Gott veranlaßte Erprobung des Glaubens (so Mt 6,13; 1 Kor 10,13) oder um die noch nicht bewältigte Macht der Begierde (Jak 1,13–15; Röm 7,7–13).

3.3-4 Glaube steht allezeit in Zusammenhang mit der Glaubenstradition. Er wird bezeugt und wird angenommen. Da Glaube ein eindeutiges Gegenüber und einen klar umrissenen Inhalt hat, ist er auf Traditionsbildung angewiesen. Damit stellt sich immer wieder das Problem des Verhältnisses von *fides qua creditur* und *fides quae creditur*, von lebendiger Glaubenserfahrung und Übernahme eines vorgegebenen Glaubenszeugnisses. Es gibt eine Glaubensbegründung weder einseitig von der Erfahrung noch vom Glaubensinhalt her. Nur in der Wechselseitigkeit beider Ausdrucksformen des Glaubens besteht ein angemessenes Verhältnis. Ein lebendiger Glaubensakt ist immer auf eine Person und ein bestimmtes Geschehen bezogen, über das der Glaubende auch Auskunft zu geben hat. Das bedeutet zugleich, wie bereits das Neue Testament zeigt, daß das überlieferte Glaubenszeugnis übernommen und jeweils neu interpretiert werden muß, ohne daß dabei der zentrale Inhalt verloren geht.

4. Abschließende Überlegungen

Das biblische Verständnis des Glaubens steht unablässig in der Gefahr, durch Mißverständnisse überlagert zu werden. Vor allem die Auffassung von einem Für-wahr-Halten ist sehr verbreitet und versperrt den Zugang zu einem echten Glaubensverständnis.

4.1 Für die biblische Tradition geht es zentral um ein Vertrauen, das in einer Begegnung und einem Widerfahrnis begründet ist. Die Ansage und Zusage des Heils ist ein Ruf, der in Gottes Offenbarung beruht und erneuernde Kraft hat. Dieser Ruf und die Zusage wollen beantwortet sein. Der Bedingungslosigkeit der Zusage entspricht die Unbedingtheit der vertrauenden Annahme. Die gesamte Existenz wird dadurch erfaßt, von allen Verstrickungen befreit und auf einen festen Grund gestellt.

4.2 Der Ruf als das von Jesus vermittelte Wort Gottes schafft eine lebendige Beziehung. Glaube im biblischen Sinn ist nicht Annahme einer religiösen Lehre, sondern personale Bindung. Der verlorene Bezug zu Gott wird durch Gottes Offenbarungshandeln neu eröffnet. Wo im Vertrauen die Gemeinschaft mit Gott wiedergewonnen ist, kann dann auch zum Ausdruck gebracht werden, woran ich glaube und was der Glaube für mich bedeutet.

4.3 Glaube hat eine entscheidende Komponente im persönlichen Überzeugtsein und der individuellen Bindung an Gott, die durch Jesus Christus vermittelt ist. Der einzelne Glaubende steht jedoch zugleich in der Gemeinschaft des Glaubens und in der lebendigen Tradition des Glaubens über die Generationen und die Jahrhunderte hinweg.

4.4 Glaube schafft einen veränderten Bezug zur Welt, die trotz ihrer realen Erscheinungsweise als Gottes Schöpfung erkannt und wahrgenommen werden kann. Damit verbunden ist die Verantwortung in der Welt und für sie, deren Kennzeichen die Liebe ist.

§ 16 Das Selbstverständnis der Jüngerschaft

1. Das eschatologische Gottesvolk

1.1 Jesu Sammlung des eschatologischen Gottesvolks

1.1.1 Die Vorstellung vom eschatologisch zu sammelnden Gottesvolk ist ein fester Bestandteil der Erwartung der Gottesherrschaft. Herrschaft Gottes und Volk Gottes korrespondieren miteinander und gehören zusammen. Wenn Jesus den Anbruch der Gottesherrschaft verkündigt, dann beginnt damit zugleich die Sammlung des endzeitlichen Gottesvolkes. Es entspricht der Verkündigung und dem Wirken Jesu, daß er nicht den Gedanken des Heiligen Restes aufgreift, sondern die Vorstellung von der Erneuerung des Gottesvolkes. Er sammelt nicht einen Kreis von Frommen, sondern er wendet sich an alle, die in der Tradition des Gottesvolkes Israel stehen.

1.1.2 Die Einsetzung des Zwölferkreises ist durch Jesus selbst in vor-österlicher Zeit erfolgt. Das ist historisch schwerlich zu bestreiten, sonst würden sich weder die konstante Bezeichnung des Judas als „einer von den Zwölfen“ (εἷς τῶν δώδεκα) noch die Tradition von der Nachwahl des Matthias erklären. 1 Kor 15,5 spricht nicht dagegen, weil es dort, unabhängig von der zahlenmäßigen Vollständigkeit, um den Zwölferkreis in seiner symbolischen Bedeutung geht.

1.1.2.1 Die Einsetzung der „Zwölf“ ist ein eigener Akt neben dem Ruf in die Nachfolge gewesen; so heißt es in Mk 3,14.16: „Er setzte die Zwölf ein“ (καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα). Es geht um eine zusätzliche Erwählung, die nicht zusammenfällt mit der Berufung in die Jüngerschaft (vgl. auch Lk 6,13). In der älteren Überlieferung ist klar zwischen dem größeren Kreis der „Jünger“ und dem zahlenmäßig begrenzten Kreis der „Zwölf“ unterschieden, wie Markus und Lukas zeigen (vgl. Mk 3,7.9.13; Lk 6,13.17). Lukas hat allerdings später die „Zwölf“ mit den „Aposteln“ identifiziert (Lk 6,13; anders als in der Frühzeit, vgl. 1 Kor 15,5.7). Matthäus hat dann die „Zwölf“ sowohl mit den „Aposteln“ als auch mit den „Jüngern“ gleichgesetzt und als Vertreter der Gesamtgemeinde angesehen (vgl. Mt 10,1). Das ist ein sekundärer Vorgang. Ursprünglich sind

die „Zwölf“ in Analogie zu den Stammvätern Israels die Repräsentanten des endzeitlichen Gottesvolkes gewesen.

1.1.2.2 Bei der Einsetzung des Zwölferkreises geht es um die endzeitliche Erneuerung des Gottesvolkes Israel. Jesu eigene Sendung bezog sich zentral auf Israel, wobei die Verachteten und Ausgestoßenen bewußt einbezogen wurden; vereinzelt wurden auch Heiden von ihm angenommen, ohne daß damit schon ein die nichtjüdischen Völker einbeziehendes Verständnis des Gottesvolkes vorliegen würde (vgl. § 21).

1.2 Das eschatologische Gottesvolk in nachösterlicher Zeit

1.2.1 Das Motiv des eschatologisch zu sammelnden Gottesvolkes hat nicht nur das Wirken Jesu in vorösterlicher Zeit bestimmt, sondern ebenso die frühe palästinische Urgemeinde.

1.2.1.1 Nicht zufällig ist die Institution der Zwölf beibehalten und durch die Nachwahl des Matthias ergänzt worden (Apg 1,15–26). Dabei haben die Zwölf ebenso eine repräsentative wie eine leitende Funktion übernommen. Entsprechend wurde auch die vorösterliche Auffassung von Nachfolge und Jüngerschaft beibehalten, wie die paradigmatisch verstandenen Berufungserzählungen und die Nachfolgeworte zeigen (vgl. § 15).

1.2.1.2 Der Zwölferkreis ist nicht als ständige Einrichtung angesehen worden. Einerseits ging die Leitungsfunktion alsbald auf die drei „Säulen“ (στῦλοι, Gal 2,9) und dann auf den Herrenbruder Jakobus über (Apg 12,17; 21,18), andererseits wurden nach dem Ausscheiden einzelner Mitglieder des Zwölferkreises wegen missionarischer Aufgaben oder wegen Todes keine weiteren Nachwahlen mehr vorgenommen. Wichtig war die geschichtliche Einmaligkeit dieses von Jesus eingesetzten Kreises, verbunden mit seiner bleibenden symbolischen Funktion. Aus diesem Grund hat man auch Namenslisten in Mk 3,16–19; Mt 10,2–4; Lk 6,14–16 und Apg 1,13 überliefert, bei denen allerdings einzelne Namen nicht völlig übereinstimmen. Die Einmaligkeit dieses Kreises hat insofern eine besondere Bedeutung, als die Zwölf das Bindeglied zwischen der vorösterlichen und der beginnenden nachösterlichen Zeit darstellen. Daß Petrus dabei eine gewisse Vorrangstellung hatte und daß ihm gleichzeitig eine besondere Bedeutung für die entstehende Kirche zugesprochen wurde (s.u.), hebt die repräsentative Bedeutung des Zwölferkreises für die Zeit des Wirkens Jesu und für die Zeit nach Ostern und Pfingsten nicht auf. Es geht um die Vorstellung des endzeitlich zu sammelnden, erneuerten Gottesvolkes.

1.2.2 Auch außerhalb der Jerusalemer Urgemeinde ist die Vorstellung vom erneuerten Gottesvolk weitergeführt worden.

1.2.2.1 Das zeigen die Evangelien, die nicht nur in ihrem Traditionsgut, sondern auch in ihrer redaktionellen Gestalt an dieser Auffassung im Zusammenhang mit Jesu Verkündigung von der anbrechenden Gottesherrschaft festgehalten haben. Der Zwölferkreis hat dementsprechend eine zentrale Stellung. Das ist unabhängig davon, ob der größere Jüngerkreis und die Zwölf unterschieden werden oder identifiziert sind, auch unabhängig von der sekundären Gleichsetzung der Zwölf mit den Aposteln. Entscheidend ist das Motiv der Zwölf im Zusammenhang mit der Auffassung der Jüngergemeinschaft als Gottesvolk.

1.2.2.2 Das zeigt in gleicher Weise die Wendung λαός τοῦ θεοῦ, „Volk Gottes“. Auch wenn sie wie in der vorchristlichen Tradition auf Israel als Gottesvolk bezogen ist, wie aus der häufigen Verwendung von λαός Ἰσραήλ, „Volk Israel“, hervorgeht (vgl. auch die Frage in Röm 11,1: „Hat denn Gott sein Volk verstoßen?“), so ist es doch zugleich ein Begriff, der auf die eschatologische Heilsgemeinschaft angewandt wird. Das ist z.B. aus Röm 9,24–26 oder aus 2 Kor 6,16; Hebr 4,9 eindeutig zu entnehmen. Besonders hervorgehoben wird das Motiv in 1 Petr 2,9f, wo die christliche Gemeinschaft neben anderen Prädikationen als „heiliges Volk“ und „Volk des Eigentums“ (ἔθνος ἄγιον, λαός εἰς περιποίησιν) bezeichnet wird.

1.2.2.3 Unabhängig von dem Begriff „Volk Gottes“ begegnet die Vorstellung vom endzeitlichen Gottesvolk an wichtigen Stellen der Johannesoffenbarung. So sind die 144000 in Offb 7,4–8 und 14,1–5 die 12 mal 12000 Repräsentanten des geretteten Gottesvolkes. In Offb 21,9–14 wird sodann das neue Jerusalem als eine Stadt beschrieben, auf deren Toren die Namen der zwölf Stämme Israels stehen; und auf den zwölf Grundsteinen ihrer Mauern sind die „zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes“ eingraviert.

1.2.2.4 In diesen Zusammenhang gehört ferner der Jakobusbrief, der in 1,1 von den „zwölf Stämmen in der Zerstreuung“ (δώδεκα φυλαὶ ἐν τῇ διασπορᾷ) spricht. Die gesamte Christenheit, wo immer sie sich befindet, wird demnach als weit verstreutes Gottesvolk verstanden. Entsprechend bezeichnet 1 Petr 1,1 die Christen als „auserwählte Beisassen in der Diaspora“ (ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς, vgl. 1,17; 2,11).

1.2.2.5 Eine ganz eigenständige Verwendung der Vorstellung vom Gottesvolk begegnet im Hebräerbrief, vor allem in 3,7–4,13. Hier geht es um die christliche Gemeinschaft als das „wandernde Gottesvolk“, das sich in typologischer Entsprechung zur Wüstenwanderung Israels auf dem Wege zum Land der „Ruhe“ befindet (κατάπαυσις, 3,11 u.ö.). Auf dieser Wanderschaft gilt es, das angebotene Heil zu erkennen und festzuhalten und dem verheißenen Ziel entgegenzugehen. Es ist die Zeit der

Bewährung, in der es notwendig ist, nicht müde zu werden und die Zuversicht nicht zu verlieren. Diesem Volk hat Gott die „Sabbatruhe“ vorbehalten (σαββατισμός, 4,9). Daher heißt es wie schon in Ps 95,6: „Heute, so wie ihr seine Stimme hört, so verstockt euer Herz nicht“ (3,7f.15; 4,7).

1.2.2.6 Wurde das eschatologische Gottesvolk anfangs zweifellos als das erneuerte Gottesvolk Israel verstanden, so hat sich mit der zunehmenden Spannung und Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen im Laufe der späteren Zeit des Urchristentums ein Gegensatz zwischen dem alten und einem neuen Gottesvolk ausgebildet. Am deutlichsten ist das innerhalb des Neuen Testaments bei Matthäus zu beobachten, wenn es im Anschluß an das Gleichnis von den bösen Weingärtnern in 21,43 heißt: „Das Reich Gottes wird euch weggenommen und einem Volk gegeben, das seine Früchte bringt“ (ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἕθναι ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς). Allerdings bleibt zu beachten, daß dieses Volk, das Früchte bringt, hier nicht die Heidenchristen sind, sondern Judenchristen, in deren Gemeinschaft ehemalige Heiden mit aufgenommen sind.

2. Der neue Bund

2.1 Vom Alten Testament her ist die Vorstellung vom Gottesvolk eng verbunden mit der Auffassung vom „Bund“. Die בְּרִית־beruht nicht auf einer Vereinbarung, sondern auf dem erwählenden Handeln Gottes, hat daher den Charakter der Verpflichtung und Setzung, was eine konkrete Lebensordnung mit einschließt. Da schon in Jer 31,31–34 (LXX 38,31–34) die Verheißung eines „neuen Bundes“ begegnet, ist es nicht überraschend, daß dieses Motiv im Neuen Testament aufgegriffen ist.

2.2 Die urchristliche Verwendung des Begriffs διαθήκη, „Bund“, begegnet frühzeitig in der Herrenmahlstradition. In allen Fassungen des Einsetzungsberichts ist er mit dem Kelchwort verbunden. Wo das endzeitliche Gottesvolkes gesammelt wird, geht es um die Erneuerung des Bundes. Nach Mk 14,24//Mt 26,28 wird durch Jesu Blut gleichzeitig Sühne gewirkt und der „Bund“ neu konstituiert; nach 1 Kor 11,24f//Lk 22,19f heißt es, daß durch sein Blutvergießen der „neue Bund“ verwirklicht ist (der Sühnedanke ist hier mit dem Brotwort verbunden). Steht im einen Fall der typologisch verstandene Text von Ex 24,8 im Hintergrund, so im anderen der Verheißungstext Jer 31,31 (LXX 38,31). Entscheidend für diese Rezeption des Bundesmotivs in der Herrenmahlstradition war, daß Jesus selbst den Gedanken der Konstituierung eines Bundes mit dem Anbruch der

Gottesherrschaft verbunden hat, wie aus dem in der Grundsubstanz authentischen Logion in Lk 22,29.30a hervorgeht (dazu vgl. § 18).

2.3 Für Paulus steht der „neue Bund“ in Relation und gleichzeitig in Antithese zum alten Bund. In der Typologie Gal 4,22–31 wird daher von „zwei Bundesschlüssen“ (δύο διαθήκαι) gesprochen, wobei der eine durch Unfreiheit, der andere durch Freiheit gekennzeichnet ist. Nach 2 Kor 3,6(7–11) sind die Boten des Evangeliums „Diener des neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes; denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (ικάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῶοποιεῖ). Das bedeutet allerdings nicht, daß der neue Bund den alten ablöst, vielmehr wird nach 2 Kor 3,14–17 die Überlieferung des alten Bundes durch den Geist erschlossen und von ihrer „Hülle“ (κάλυμμα) befreit, also auf den neuen Bund bezogen und in ihn integriert (vgl. § 5).

2.4 Eine wichtige Rolle spielt das Motiv vom neuen Bund auch in der Ekklesiologie des Hebräerbriefs. Nach 12,24 ist Jesus „Mittler des neuen Bundes“ (διαθήκης νέας μεσίτης) und nach 7,22 der „Bürge eines besseren Bundes“ (κρείττονος διαθήκης ... ἔγγυος Ἰησοῦς). Weil der erste Bund nicht „untadelig“ (ἄμεμπτος) war, ist der zweite nach 8,7–13 als Erfüllung von Jer 31,31–34 an dessen Stelle getreten (vgl. 13,20). Während nach Paulus der neue Bund sich zwar deutlich vom alten unterscheidet, aber dennoch auf diesem aufbaut und diesen von seinen Begrenzungen befreit, ist für den Hebräerbrief nach 8,13 der erste Bund „veraltet“ (πεπαλαιωκεν); „was aber veraltet und überlebt ist, ist dem Untergang nahe“ (τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ).

3. Die Ekklesia

3.1 Herkunft und Bedeutung des Begriffs

Die Streitfrage, ob der neutestamentliche Begriff ἐκκλησία auf die alttestamentlich-jüdische Gottesvolkvorstellung und -terminologie zurückgeht oder ob eine Ableitung aus der hellenistischen Polis-Tradition vorliegt (so einerseits *Leonhard Rost*, andererseits *Wolfgang Schrage*), kann inzwischen als entschieden angesehen werden.

3.1.1 Es ist davon auszugehen, daß ἐκκλησία ebenso wie in der Septuaginta als Übersetzungswort für לְקָהָל verwendet worden ist, daß also ursprünglich eine enge Verbindung mit der Vorstellung vom „Volk Jahwes“, der קהל יהוה, vorauszusetzen ist (keinesfalls mit der Auffassung vom heiligen Rest, wie das *Karl Ludwig Schmidt* angenommen hat).

3.1.2 Anstelle des alttestamentlichen לְעַמּוֹת יְהוָה , „Volk Jahwes“, ist das in den Qumran-Texten vorchristlich belegte $\text{לְעַמּוֹת אֱלֹהִים}$, „Volk Gottes“, bzw. dessen aramäisches Äquivalent im Neuen Testament verwendet worden. Nicht zufällig begegnet der Begriff $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ τοῦ θεοῦ im Sinn von „Volk Gottes“ als Bezeichnung der christlichen Glaubensgemeinschaft mehrfach in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen (vgl. nur Gal 1,13) und ist damit ein Korrelatbegriff zu βασιλεία τοῦ θεοῦ, „Herrschaft Gottes“.

3.1.3 Der Begriff $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ hat aber auch Besonderheiten des griechischen Sprachgebrauchs übernommen und ist damit einem gewissen Transformationsprozeß unterzogen worden. Nach griechisch-hellenistischem Verständnis geht es bei der $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ primär um die Versammlung der Volksgemeinschaft bzw. deren Repräsentanten in einer Polis (vgl. Apg 19,32.39f). Dementsprechend wurde dann auch in der urchristlichen Tradition der Begriff auf die Einzelgemeinde und ihre Versammlung angewandt (vgl. 1 Kor 14,23). Daraus resultierte die für das Neue Testament kennzeichnende Doppelbedeutung von $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ im Sinn von „Kirche“ (Gesamtgemeinschaft der Christen) und „Gemeinde“ (Ortsgemeinschaft).

3.1.4 Eine weitere sprachliche Entwicklung ergab sich innerchristlich daraus, daß statt von der „Ekklesia Gottes“ auch von der „Ekklesia Christi“ gesprochen wurde. Sowohl singularisch als auch pluralisch, also ebenfalls im Blick auf die Gesamtheit der Glaubenden wie im Blick auf die Einzelgemeinden, begegnet daher neben $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ τοῦ θεοῦ auch $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ (τοῦ) Χριστοῦ bzw. $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\iota$ (τοῦ) Χριστοῦ, wie etwa aus Mt 16,18f und Röm 16,16 hervorgeht.

3.1.5 Überblickt man sämtliche $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ -Stellen des Neuen Testaments, so stellt man fest, daß der Begriff in der Apostelgeschichte, im Corpus Paulinum und in der Offenbarung häufig begegnet, während er in den Evangelien nur an zwei Matthäusstellen (16,18; 18,17) und sonst nur vereinzelt im Hebräerbrief (2,12; 12,23) und in den sogenannten Katholischen Briefen auftaucht (Jak 5,14; 3 Joh 6.9.10). In der johanneischen Tradition fehlt überhaupt die sonst im Neuen Testament übliche Begrifflichkeit für die Glaubensgemeinschaft, daher auch, vom 3. Johannesbrief abgesehen, der Begriff $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$.

3.2 Die Verheißung Mt 16,18f

Einen programmatischen Charakter hat die doppelte Verwendung des $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ -Begriffs im Matthäusevangelium. Dabei geht es in Mt 16,18f

um die Gesamtgemeinschaft des Gottesvolkes als „Kirche“, in Mt 18,18 um die einzelne „Gemeinde“.

3.2.1 Mt 16,18f ist ein aus aramäischer Sprachtradition stammendes, aber in der überlieferten Form eindeutig nachösterliches Logion, das sehr kunstvoll gestaltet ist (vgl. zur Rückübersetzung *Joachim Jeremias*). Es ist vom Evangelisten im Anschluß an das aus Mk 8,29 übernommene Messiasbekenntnis des Simon Petrus aufgenommen worden. In Mt 16,16 ist dieses Bekenntnis erweitert und enthält eine Doppelpredikation: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος). Daran angeschlossen ist zunächst die Seligpreisung des Petrus in V.17: „Nicht Fleisch und Blut haben dir diese Erkenntnis offenbart, sondern mein himmlischen Vater“ (σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ πατὴρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Diese Seligpreisung ist Überleitung zu der Verheißung für die Kirche in V.18f. Das Logion ist dreiteilig: Es enthält zunächst die Verleihung des Petrusnamens in V.18a, dann ein zweigliedriges Verheißungswort für die „Kirche“ in V.18b.c und das dreigliedrige Wort über die Vollmachtsübertragung in V.19. Die Verleihung des Beinamens an Simon geht zweifellos auf Jesus selbst zurück; die anschließende Verheißung für die Kirche und die Vollmachtsübertragung sind dagegen nicht in dem vorliegenden Wortlaut, sondern nur intentional auf Jesus zurückzuführen, sofern mit der gegenwärtigen Teilhabe an der Basileia bleibendes Heil verbunden war.

3.2.1.1 Während in Mk 3,16 nur berichtet wird, daß Jesus dem Jünger Simon den Beinamen Petrus verliehen habe (καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον), in Lk 6,14 es lediglich heißt, daß er ihn Petrus genannt habe (Σίμωνα ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον), und an der Parallelstelle in Mt 10,2 bloß gesagt ist, daß Simon auch Petrus genannt wird (Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος), begegnet in Joh 1,42 eine förmlich Ernennung: „Du bist Simon, der Sohn des Johannes, du sollst Kephas genannt werden, was übersetzt heißt Petrus“ (σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἐρμηνεύεται Πέτρος). Ganz ähnlich lautet Mt 16,18a: „Und ich sage dir, du bist Petrus“ (καὶ γὰρ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος). Wie die Fortsetzung in V.18b zeigt, ist auch hier der aramäische Name „Kepha(s)“ vorausgesetzt. Während im Aramäischen in V.18a und V.18b die gleiche Wortform כֶּפֶז für „Fels“ verwendet werden konnte, mußte im Griechischen zwischen dem maskulinen Πέτρος und dem femininen πέτρα unterschieden werden, wobei πέτρος ursprünglich den einzelnen „Felsblock“, πέτρα dagegen den „Fundamentfelsen“ bezeichnete.

3.2.1.2 Die Verheißung für die „Kirche“ ist in der Weise an die Namensverleihung angeschlossen, daß Petrus als „Fels“ (πέτρα) nach V.18b das Fundament der Kirche sein soll. Das entspricht seiner hervorgehobenen

Stellung im vorösterlichen Jüngerkreis und seiner Auszeichnung als erster Auferstehungszeuge (Lk 24,34; 1 Kor 15,5). Petrus als Anführer des Zwölferteams ist es, um den sich das neue Gottesvolk gesammelt hat und sammelt. Insofern wird auf ihm die *ἐκκλησία* „aufgebaut“. Daß es sich bei der „Kirche“ um die Jünergemeinschaft in nachösterlicher Zeit handelt, geht aus einer doppelten Beobachtung hervor: Einmal wird das Futur verwendet, sodann geht es um „meine Kirche“, also die Kirche Jesu Christi: „... und auf diesen Felsen *werde* ich *meine* Kirche bauen“ (... *καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν*). Die „Kirche“ als Kirche Jesu Christi ist die nachösterliche Gestalt der Gemeinschaft des Gottesvolkes. Verbunden mit dieser Verheißung ist in V.18c die Zusage der Dauerhaftigkeit und Unüberwindbarkeit; die „Pforten der Unterwelt“, also die Mächte des Bösen, „werden sie nicht zugrunderichten“ (*καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς*).

3.2.1.3 Simon Petrus als dem „Felsen“ werden nach V.19a „die Schlüssel der Himmelsherrschaft“ übergeben (*δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*), womit in V.19b.c Aussagen über das „Binden“ und das „Lösen“ verbunden sind (*δεῖν, λύειν*). Es geht dabei um die Vollmacht zum Behalten und zum Vergeben von Sünden (vgl. Joh 20,23, wo stattdessen von *ἀφιέναι* und *κρατεῖν*, „vergeben“ und „festhalten“, gesprochen ist). Dabei stehen Entscheidungen auf Erden in Zusammenhang mit Entscheidungen im Himmel: „Was immer du auf Erden binden wirst, das wird im Himmel gebunden sein, und was immer du auf Erden löst wirst, wird im Himmel gelöst sein“ (*καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς*). Neben der Rede von „meiner Kirche“, der Kirche Jesu Christi, wird hier die *ἐκκλησία* als irdische Heilswirklichkeit der *βασιλεία* τῶν οὐρανῶν als der jenseitigen und zukünftigen Heilsvollendung gegenübergestellt. Damit ist *ἐκκλησία* zu einem eindeutig „ekklesiologischen“ Begriff geworden. Sie wird als gegenwärtige Gestalt der Heilzugehörigkeit von dem „Reich der Himmel“ als der vollendeten Heilswirklichkeit unterschieden. Solange der traditionsgeschichtliche Zusammenhang von *ἐκκλησία* mit der Auffassung vom Gottesvolk noch bewußt war, galt die *ἐκκλησία* als die Gemeinschaft derer, die durch die Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft sich gesammelt haben. Sie repräsentierten die irdische Glaubensgemeinschaft und gingen der Heilsvollendung entgegen. In Mt 16,18f ist die *ἐκκλησία* jedoch nicht mehr das Korrelat zur bereits beginnenden „Herrschaft Gottes“, sondern die Vorstufe und Vorwegnahme des himmlischen „Reiches Gottes“. Damit ist im Ansatz eine „Ekklesiologie“ im spezifischen Sinne gewonnen.

3.2.2 In Mt 18,17f wird diese Vollmachtsübertragung auf eine Entscheidung in der Einzelgemeinde bezogen, zugleich ist sie auf alle Jünger übertragen. Für den Evangelisten Matthäus besagt das, daß Petrus zwar eine *einmalige* Stellung am Anfang der entstehenden Kirche hat, daß ihm aber die Schlüsselgewalt *erstmalig* zugesprochen worden ist. Sie gilt nicht ihm allein (oder einem Amtsnachfolger), sondern ist die Vollmacht, die die Kirche insgesamt empfangen hat.

3.3 Sonstige Verwendung des ἐκκλησία-Begriffs

3.3.1 Für den ἐκκλησία-Begriff ist die konkrete Zusammengehörigkeit der Glaubenden konstitutiv, ganz gleich, ob es sich um eine kleine Hausgemeinde, um eine Ortsgemeinde oder um die weltweite Gemeinschaft handelt. Insofern gibt es neben dem häufigen singularischen Gebrauch auch die pluralische Form, wie das z.B. in 1 Thess 2,14 oder 1 Kor 11,16 der Fall ist. Dabei zeigt der wechselweise Gebrauch von ἐκκλησία für die Einzelgemeinde und die Gesamtkirche, daß die Einzelgemeinde als Repräsentation der Gesamtkirche verstanden wird. Das wird bei Paulus besonders hervorgehoben, wenn er in Briefpräskripten τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ οὖσῃ ἐν ... („an die Gemeinde, die sich in ... befindet“) verwendet, um die Zugehörigkeit der Einzelgemeinde zur gesamten Gemeinschaft der Christen hervorzuheben (vgl. 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1). Daran wird erkennbar, wie stark die ursprüngliche Bedeutung als Gottesvolk sich auch bei der Verwendung des Wortes ἐκκλησία für die Einzelgemeinde durchhält.

3.3.2 War ἐκκλησία zunächst Bezeichnung für die Gesamtheit der Glaubenden im Sinn des Gottesvolkes, so hat sich der Begriff schon im Urchristentum verstärkt als Bezeichnung der Einzelgemeinde durchgesetzt. Das zeigt neben Stellen bei Paulus die Mehrheit der Belege in der Apostelgeschichte, aber ebenso Jak 5,14, der 3. Johannesbrief oder die Johannesoffenbarung. Daß nach den Sendschreiben in Offb 2+3 jede Gemeinde einen eigenen Engel als himmlischen Repräsentanten hat (2,1 u.ö.), unterstreicht diese Tendenz. Das schließt umgekehrt nicht aus, daß die sieben Gemeinden in der Provinz Asia eine stellvertretende Funktion für die Gesamtkirche haben.

3.3.3 Eine gegenläufige Tendenz zeigt sich im Kolosser- und im Epheserbrief. Abgesehen von Kol 4,15f wird ἐκκλησία nur für die Kirche insgesamt verwendet. Das hängt hier allerdings mit der Leib-Christi-Vorstellung zusammen. Während für Paulus „Leib Christi“ und „Kirche“ je besondere Aspekte im Blick auf die Glaubensgemeinschaft enthalten, werden beide Begriffe im Kolosser- und Epheserbrief identifiziert.

4. „Leib Christi“

Die Leib-Christi-Vorstellung begegnet im Neuen Testament nur bei Paulus und in den deuteropaulinischen Briefen an die Kolosser und die Epheser. Sie ist sowohl im Kolosser- als auch im Epheserbrief gegenüber Paulus modifiziert, es geht aber um dieselbe Grundintention.

4.1 Zum Vorkommen der Leib-Christi-Vorstellung

4.1.1 Die Herkunft der Leib-Christi-Vorstellung ist bis heute nicht völlig geklärt, worauf an dieser Stelle nicht einzugehen ist. Wichtig ist allein die Tatsache, daß es sich im Neuen Testament um ein zentrales ekklesiologisches Motiv handelt. Die Aussagen über den „Leib Christi“ (σῶμα Χριστοῦ) haben keinerlei vergleichende Funktion, sondern sind metaphorische Aussagen über eine Realität, die den irdischen Bereich übersteigt. Mit dieser Vorstellung wird die universale Heilswirklichkeit umschrieben. In diesem Sinn ist die Verwendung bei Paulus und in den Deuteropaulinen gleich.

4.1.2 Unterschiede bestehen darin, daß Paulus diese Heilswirklichkeit so versteht, daß Christus selbst der „Leib“ (σῶμα) ist und die Glaubenden in ihn einbezogen sind. Demgegenüber wird im Kolosser- und im Epheserbrief zwischen Christus als „Haupt“ (κεφαλή) und dem „Leib“ (σῶμα) als der Gesamtheit der Heilsteilhaber unterschieden. Hinzu kommt, daß Paulus die Leib-Christi-Vorstellung mit dem gleichnishaften Motiv vom Leib und seinen Gliedern als Organismus verbindet, um damit eine Beziehung auf die konkrete Wirklichkeit der Gemeinde herzustellen, was in den beiden deuteropaulinischen Schriften fehlt. Er greift dabei auf eine bekannte antike Tradition zurück, die vor allem in der Fabel des *Menenius Agrippa* begegnet, bei der es um die Zusammengehörigkeit aller Bewohner Roms geht.

4.2 Die paulinische Konzeption

Für Paulus steht σῶμα Χριστοῦ in einer engen Verbindung mit dem singularisch verwendeten ἐκκλησία-Begriff. Das geht deutlich aus 1 Kor 12 hervor, wo nach den Ausführungen über den Leib Christi und seine Glieder in 12,28 gesagt wird, welche Funktionen Gott in der ἐκκλησία eingesetzt hat. Ausschlaggebend ist dabei, daß es einerseits um den universalen Heilsbereich, andererseits um die irdische Glaubensgemeinschaft geht.

4.2.1 Für Paulus ist das Leib-Sein der Glaubenden nach Röm 7,4 begründet in der Hingabe des „Leibes Christi“ am Kreuz (vgl. Kol 1,22). Eingegliedert in den „einen Leib“ (ἐν σῶμα) wird man nach 1 Kor 12,13 durch die Taufe. Die bleibende Teilhabe an der heilstiftenden Kraft seines für uns hingegebenen Leibes ist ausschlaggebend für die Zugehörigkeit zum „Leib Christi“ als Glaubens- und Heilsgemeinschaft, wie aus den Aussagen über die Partizipation an Leib und Blut Christi in 1 Kor 10,16f hervorgeht. So ist der Tod Jesu die Voraussetzung für die Heilswirklichkeit des Leibes Christi, die Taufe der Akt der *incorporatio* und das Herrenmahl die Wegzehrung bis zu Jesu Wiederkunft.

4.2.2 Fragt man nach der Eigenart der Leib-Christi-Vorstellung, so ist zunächst festzustellen, daß die christologische Dimension deutlicher als bei der Ekklesia zum Tragen kommt (ἐκκλησία ist primär als ἐκκλησία θεοῦ gedacht). Im Vergleich mit der als irdische Glaubensgemeinschaft verstandenen ἐκκλησία ist vor allem zu sagen, daß bei σῶμα Χριστοῦ eine Sicht der Heilswirklichkeit betont ist, zu der ohne Rücksicht auf Raum und Zeit alle gehören, die an Christi Heilswerk Anteil haben, die Irdischen wie die Himmlischen, die Lebenden wie die Verstorbenen. Darüber hinaus bietet die Verschränkung mit dem Organismus-Gedanken die Möglichkeit, anstelle der Relation von Gesamtkirche und Einzelgemeinde die Relation von universaler Heilswirklichkeit und der Funktion der einzelnen Glaubenden in den Blick zu fassen. Mit der Leib-Christi-Vorstellung steht für Paulus die Gabe der Charismen in engstem Zusammenhang. Aus der Zugehörigkeit zu Christus resultieren nach 1 Kor 12,14–27 die Aufgaben jedes Christen gemäß der besonderen Gaben, die einem jeden verliehen sind (vgl. § 20).

4.3 Kolosser- und Epheserbrief

4.3.1 Die Aussagen des Kolosserbriefes über den „Leib Christi“ unterscheiden sich von den genuin paulinischen Texten, sofern hier neben der Identifizierung von „Leib Christi“ und „Kirche“ die kosmologische Komponente mitberücksichtigt wird.

4.3.1.1 Die kosmologische Dimension wird insbesondere in dem vom Verfasser rezipierten Hymnus in Kol 1,15–20 hervorgehoben (vgl. § 8). Dem Erstgeborenen vor aller Schöpfung, der das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist, steht der Erstgeborene aus den Toten gegenüber (V.15.18b). Wie alles „in ihm“ geschaffen ist und insofern als weltweites σῶμα verstanden wird (V.16), so wird „durch ihn“ alles versöhnt, was auf Erden und im Himmel ist (V.19f). Zwischen diese beiden hymnischen Strophen

ist in V.17 und V.18a eine zurück- und eine vorausschauende Doppelzeile eingefügt, wobei in V.18a im Blick auf die zweite Strophe V.18b-20 von Christus als „Haupt des Leibes der Kirche“ gesprochen ist (κεφαλή τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας). Da die geschaffene Wirklichkeit ihre Geschöpflichkeit nicht bewahrt hat, ist es jetzt der „Leib der Kirche“, in dem das Heil sich realisiert. Der „Leib“ im Sinn der versöhnten Wirklichkeit wird als „Kirche“ gekennzeichnet. Die beiden Begriffe werden identifiziert, was noch deutlicher aus 1,24 hervorgeht, wo vom Leiden des Apostels für „seinen (Christi) Leib“ die Rede ist und hinzugefügt wird: „welcher ist die Kirche“ (... ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία).

4.3.1.2 Was die Aussagen des Kolosserbriefes noch deutlicher von Paulus unterscheidet, ist die Relation von κεφαλή und ὄμα. Christus ist hier nicht selbst der „Leib“, sondern er ist das „Haupt“ dieses Leibes (Kol 1,18; 2,10.19). Während Paulus die gesamte Heilswirklichkeit als ὄμα Χριστοῦ versteht und als den Bereich auffaßt, in dem Christus selbst gegenwärtig und wirksam ist, wird nun Christus zum Haupt, von dem die Kräfte für den Leib ausgehen, dem aber dieser Leib auch zu- und untergeordnet ist. Interessanterweise steht das sogar in einer gewissen Spannung zu den hymnischen Aussagen in 1,16.19f, bei denen zwischen Haupt und Leib nicht unterschieden wird (wie die ἐν αὐτῷ-Aussagen erkennen lassen).

4.3.2 Im Epheserbrief wird die Tendenz des Kolosserbriefes weitergeführt (vgl. 1,22f; 2,16; 4,4.12.15f; 5,23.28.30). Auch hier ist die Unterscheidung von „Haupt“ und „Leib“ wesentlich. Darüber hinaus spielt die kosmologische Komponente eine wichtige Rolle, aber nun nicht wie im Kolosserbrief in der Gegenüberstellung von geschaffener und erlöster Wirklichkeit, sondern in der Weise, daß die Kosmologie in die Ekklesiologie einbezogen wird und zu einem Element der Ekklesiologie gemacht ist: Der „Leib Christi“ ist dazu bestimmt, die ganze Weltwirklichkeit zu durchdringen und zu erfüllen (vgl. Bd. I § 21).

5. Weitere ekklesiologische Bezeichnungen

Neben den besprochenen ekklesiologischen Begriffen und Vorstellungen, die im Neuen Testament im Vordergrund stehen, gibt es eine Reihe weiterer ekklesiologischer Bezeichnungen und Motive, die jedoch keine geschlossene Konzeption erkennen zu lassen. Immerhin zeigen diese Elemente, daß die urchristliche Ekklesiologie vielfältige Aspekte umfaßte und sehr nuancenreich war.

5.1 Ein ekklesiologischer Terminus, der der Urgemeinde vorbehalten blieb, war οἱ πτωχοί, „die Armen“ (vgl. Gal 2,10; Röm 15,26). Wie die

Beschlußfassung des Apostelkonvents zeigt, war die Gemeinde von Jerusalem effektiv in großer materieller Not. Sie verstand diese Armut aber im Zusammenhang mit der alttestamentlich-jüdischen Tradition, wonach diejenigen, die streng nach dem Gesetz leben, gar nicht zu Reichtum gelangen können, daher die wahrhaft Frommen sind.

5.2 Allgemein verbreitet waren Bezeichnungen, die in verschiedener Weise die Zusammengehörigkeit in der Glaubensgemeinschaft kennzeichnen.

5.2.1 Ebenso wie die Nachfolgetradition in nachösterlicher Zeit fortgesetzt worden ist, so das Selbstverständnis als „Jünger“. Wie die in der Apostelgeschichte verarbeiteten antiochenischen Traditionen erkennen lassen (Apg 6,1ff), wurde die Bezeichnung οἱ μαθηταί, „die Jünger“, auch außerhalb der palästinischen Urgemeinde für die Glaubenden gebraucht. In Antiochien wurde dann daraus alsbald die Bezeichnung οἱ Χριστιανοί, „die Christen“ (Apg 11,26b).

5.2.2 Innerhalb der Gemeinde wurde häufig die Bezeichnung οἱ ἀδελφοί, „die Brüder“, verwendet. Im Hintergrund steht die bekannte Aussage Jesu über die *familia Dei* in Mk 3,31–35 parr: „Das hier sind meine Mutter und meine Brüder; wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter“. Die Bezeichnung hat sich vor allem in der Anrede der Glaubenden und Gemeindeangehörigen als „Brüder“ erhalten, wie aus den neutestamentlichen Briefen deutlich zu entnehmen ist. In der johanneischen Tradition steht parallel dazu οἱ φίλοι, „die Freunde“ (Joh 15,13–15; 3 Joh 15).

5.2.3 Ebenso wie „die Jünger“ oder „die Brüder“ fand die Sammelbezeichnung οἱ πιστεύσαντες bzw. οἱ πιστεύοντες, „die Glaubenden“, zur Kennzeichnung der christlichen Gemeinschaft Verwendung. Dabei konnte je nach Gebrauch des Aorist- oder des Präsenspartizips entweder der Akt des Gläubigwerdens (Gläubiggewordenseins) oder das gegenwärtige Gläubigsein hervorgehoben werden.

5.2.4 Mit der Taufe in Zusammenhang steht die Bezeichnung der Christen als τέκνα oder υἱοὶ τοῦ Θεοῦ, „Kinder“ oder „Söhne Gottes“ (entsprechend auch παιδία, τεκνία). Christus ist es, der als „Sohn Gottes“ den Seinen die „Sohnschaft“ (υἰοθεσία) vermittelt, wie aus Gal 3,27–4,7 und Hebr 2,10–13 hervorgeht. Die Getauften sind in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen und erhalten daran teil, so wie er selbst in engster Gemeinschaft mit dem Vater lebt. Das gilt auch für die bei Matthäus beliebte Bezeichnung „die Kleinen“ bzw. „die Kleinen, die an mich glauben“ (οἱ μικροὶ οἱ πιστεύοντες εἰς ἐμέ, Mt 18,6 u.ö.)

5.3 Hinzu kommen Termini, die im besonderen den Charakter des Erwähltheits und Ausgesondertseins hervorheben.

5.3.1 Inhaltlich gehören die beiden im Griechischen stammverwandten Begriffe οἱ κλητοί und οἱ ἐκλεκτοί, „die Berufenen“ und „die Auserwählten“, zusammen. Hier geht es um den mit der Berufung zur Jüngerschaft verbundenen Gedanken der Erwählung zum Heil bzw. zur Heilsgemeinschaft. Die beiden Begriffe werden wechselweise gebraucht, nur in Mt 2,2,14 werden sie unterschiedlich verwendet, wenn es dort heißt: „Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt“ (πολλοὶ γὰρ εἰσὶν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί). Hier wird die Zugehörigkeit zur Gemeinde unterschieden von der endgültigen Teilhabe am zukünftigen Heil.

5.3.2 Häufig begegnet οἱ ἅγιοι, „die Heiligen“. Hierbei geht es nicht primär um die Vorbildlichkeit christlichen Lebens, sondern um das „Ausgesondertsein“ zum Dienst für Gott und die Heilsbotschaft. Die Gemeindeglieder galten ohne Ausnahme als „Heilige“, wie nicht zuletzt die Anrede im Präskript des 1. Korintherbriefs zeigt, innerhalb dessen ja auch sehr problematische Gemeindezustände erörtert werden. In 1 Kor 1,2 gibt die erläuternde Wendung οἱ ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, „die Geheiligten durch/in Jesus Christus“, deutlich zu erkennen, worin das Geheiligtwerden seinen Grund hat: Die Heiligung ist „durch Jesus Christus“ erfolgt, und zwar nach 1 Kor 6,11 beim Vollzug der Eingliederung in die Gemeinschaft Jesu durch die Taufe, die als Akt der Heiligung verstanden wurde (ἡγιασθητε, „ihr seid geheiligt worden“).

5.4 Eine Bezeichnung, die zwischen gleichnishafter Verwendung und erstarrter Metaphorik schwankt, ist τὰ πρόβατα, „die Schafe“. Das Bild von den verirren Schafen wird in Mt 18,12–14 par (vgl. die Weiterführung in Mt 18,15–18) und in 1 Petr 2,25 aufgegriffen; die Rede vom Hirten der Schafe begegnet in Hebr 13,20; ähnlich in Joh 21,16f. Von Schafen und ihrem Hirten wird sodann in Joh 10,1–16.26f gesprochen. Schließlich ist zu verweisen auf die Rede von den „verlorenen Schafen Israels“ in Mt 10,6; 15,24 und den „zerstreuten Schafen“ in Mk 14,27f par sowie auf das Bild von der Trennung der Schafe von den Böcken in Mt 25,32f.

5.5 Bei den bisher besprochenen Bezeichnungen wird stets der Plural verwendet, womit auf die Vielzahl der Glaubenden hingewiesen ist. Es gibt aber andere Termini, die stärker die Einheit und Zusammengehörigkeit der Glaubensgemeinschaft betonen, daher im Singular gebraucht werden.

5.5.1 Dazu gehört ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ, „der Tempel Gottes“, in 1 Kor 3,16f; 2 Kor 6,16; Eph 2,21f. Es ist der Tempel, der „nicht mit Händen gemacht ist“ (ἀχειροποίητος), von dem in Mk 14,58 die Rede ist. Die Auffassung vom Tempel als dem Ort der Gegenwart Gottes ist dabei auf die Gemeinde übertragen. Die Bezeichnung als „Tempel Gottes“ kann

zwar auch auf den einzelnen Glaubenden angewandt werden, wie 1 Kor 6,19 zeigt, aber vorrangig ist die ekklesiologische Verwendung.

5.5.2 Entsprechend heißt es in 1 Petr 2,5 οἶκος πνευματικός, „geistliches Haus“, was in V.9 mit βασιλειον ἱεράτευμα, „königliches Priestertum“, aufgenommen wird. Wie in 1 Kor 3,16 das Wohnen des Geistes in der Gemeinde ausschlaggebend ist für die Bezeichnung „Tempel Gottes“, so ist hier von einem geisterfüllten „Haus“ die Rede. Daß gleichwohl die Tempelmetaphorik im Hintergrund steht, zeigt die Parallelisierung mit der königlichen Priesterschaft.

5.6 Schließlich sind noch Bezeichnungen zu besprechen, die die irdische Existenz der Gemeinde als ein Sein in der Fremde verstehen, ähnlich wie der Hebräerbrief mit seinem Motiv vom „wandernden Gottesvolk“.

5.6.1 Das ist der Begriff διασπορά, „Zerstreuung“, in 1 Petr 1,1 und Jak 1,1, und es ist der damit eng verwandte Begriff der παρεπίδημοι, „Beisassen“, in 1 Petr 1,1, bzw. der ξένοι καὶ παρεπίδημοι, „Fremdlinge und Beisassen“, in Eph 2,19. Motive aus der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition sind hiermit aufgegriffen und auf die Situation der Christen in der Welt angewandt.

5.6.2 Damit korrespondiert die Vorstellung von der „Bürgerschaft im Himmel“, dem πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς, in Phil 3,20. Näher entfaltet wird dieses Motiv in Eph 2,19, wo von den „Mitbürgern der Heiligen und Hausgenossen Gottes“, den συμπολιῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, gesprochen wird. Dazu ist Hebr 12,22–24 zu vergleichen, wo gesagt ist, daß die Glaubenden zur „Stadt des lebendigen Gottes“ (πόλις θεοῦ ζῶντος) hinzugetreten sind, aber noch nicht in ihr leben.

6. Ekklesiologische Konzeptionen im Neuen Testament

Im Neuen Testament sind die einzelnen ekklesiologischen Begriffe und Motive jeweils in einen aufschlußreichen Kontext einbezogen, sind auch in unterschiedlicher Weise miteinander verbunden worden. Daher muß noch einmal unter anderer Perspektive nach den ekklesiologischen Aussagen gefragt werden. Dabei geht es auch um Texte, die auf die charakteristische Begrifflichkeit verzichten.

6.1 Synoptische Evangelien und Apostelgeschichte

Die Frage nach einer Ekklesiologie in den Synoptikern ist insofern berechtigt, weil die Evangelisten die Darstellung der Jüngerexistenz und

der Jüngergemeinschaft transparent gemacht haben für die nachösterliche Zeit. Das ist allerdings in unterschiedlicher Weise geschehen. Während im Markusevangelium kaum spezifisch ekklesiologische Elemente vorhanden sind, ist im Matthäusevangelium durchaus der Ansatz zu einer Ekklesiologie zu erkennen. Bei Lukas ergibt sich eine ekklesiologische Konzeption vor allem durch die Verbindung seines Evangeliums mit der Apostelgeschichte zu einem Doppelwerk.

6.1.1 Bei Markus spielen der Ruf in die Jüngerschaft und die Bedingungen der Existenz in der Nachfolge eine zentrale Rolle. Dabei werden die Wesensmerkmale der Jüngergemeinschaft in ihrer bleibenden Bedeutung deutlich gemacht. Von einer *ἐκκλησία* als der Wirklichkeit der Glaubensgemeinschaft zwischen Ostern und Parusie ist allerdings nicht die Rede. Die Auffassung vom erneuerten Gottesvolk begegnet nur indirekt in dem Hinweis auf den Zwölferkreis und im Zusammenhang mit der Einsetzung des Herrenmahls. Die nachösterliche Situation der Jüngergemeinschaft wird in Mk 13,9–13 kurz in den Blick gefaßt. Es geht um die Existenz der Glaubenden in der Zeit der beginnenden eschatologischen Drangsal (*θλιψίς*). Dabei ist von Verfolgung, von der Aufgabe der Evangeliumsverkündigung und von der Bewährung die Rede. Entscheidend ist das Durchhalten bis zur Wiederkunft Christi: „Wer aber durchhält bis zum Ende, der wird gerettet werden“ (*ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται*, 13,13).

6.1.2 Matthäus hat den markinischen Ansatz ausgebaut und durch entsprechendes Gut aus seinen anderen Traditionen ergänzt. Schon in 1,21 wird von der Rettung „seines Volkes“ durch Jesus gesprochen und später seine Sendung zu den „verlorenen Schafen Israels“ hervorgehoben (10,6; 15,24). Der mit den Jüngern identifizierte Kreis der Zwölf repräsentiert das endzeitliche Gottesvolk. Die Jüngerexistenz wird durch die Bergpredigt Mt 5–7 genauer gekennzeichnet, und die Aufgabe der Evangeliumsverkündigung wird durch die Aussendungsrede Mt 10 näher umschrieben. Darüber hinaus hat der Evangelist zwei wichtige Elemente aufgenommen. Er hat im Zusammenhang mit dem Petrusbekenntnis in Mt 16,18f den Bau der „Kirche“ angekündigt und hat in Mt 18 eine Rede gestaltet, in der Regeln für das Zusammenleben der Jünger in der einzelnen „Gemeinde“ gegeben werden. Die „Kirche Christi“, die die Zusage der Unüberwindbarkeit hat, ist die weltweite Jüngergemeinschaft in der Zeit zwischen Ostern und Parusie. Dabei wird, wie der bei Matthäus mehrfach verwendete Begriff „kleingläubig“ bzw. „Kleinglaube“ (*ὀλιγόπιστος*, *ὀλιγοπιστία*, 8,26; 14,31; 16,8; 17,20) zeigt, durchaus berücksichtigt, daß es in dieser Gemeinschaft auch schwache, zweifelnde und gegebenenfalls innerlich abgefallene Glieder gibt. Daher gilt es, sich um die Verirrten zu sorgen (18,12–18). Das Zusammenleben in der christlichen Gemein-

schaft steht für den Evangelisten unter dem Vorzeichen des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen, wonach die irdische Gemeinde ein *corpus permixtum* ist; über die endgültige Zugehörigkeit zu Jesus Christus wird erst im Endgericht entschieden (13,24–30 und vor allem dessen Deutung in V.36–43; vgl. auch 22,11–14). Beim Endgericht wird sich nach Mt 25,31–46 zugleich zeigen, daß auch noch andere Menschen, die außerhalb der christlichen Gemeinschaft stehen, zu Christus gehören.

6.1.3 Im lukanischen Doppelwerk ist die Ekklesiologie am ausführlichsten entfaltet. Das geschieht vor allem in der Apostelgeschichte. Über die paradigmatische Schilderung der Jüngerexistenz hinaus ist in seinem Evangelium eine Klammer zu der ekklesiologischen Konzeption der Apostelgeschichte mit der Verheißung der Geistverleihung Lk 24,47–49 gegeben. Es ist mit Recht festgestellt worden, daß in der lukanischen Konzeption eine eigene „Zeit der Kirche“ zwischen dem durch Jesus bewirkten Heilsanbruch und der Endzeit vorliegt. Diese Zeit ist in erster Linie eine „Zeit des Geistes“ und der durch den Geist gewirkten weltweiten Verkündigung des Evangeliums (vgl. Apg 1,8; 28,28). Durch die Heilsbotschaft kommen Menschen zum Glauben, und es entstehen an vielen Orten christliche Gemeinschaften. Der Begriff *ἐκκλησία* kommt in der Apostelgeschichte 22mal für Einzelgemeinden vor; daneben verwendet Lukas aber auch die „Jünger“, die „Glaubenden“ und die „Christen“. Eine Verwendung im Sinn von „Kirche“ als der gesamten Glaubensgemeinschaft liegt nur an wenigen Stellen vor (5,11; 8,3; 9,31; 20,28). Daß der Begriff *ἐκκλησία* für Lukas ebenfalls in Zusammenhang mit der Auffassung vom Gottesvolk steht, geht aus Apg 15,14 hervor, wo vom „Volk aus den Heiden für seinen Namen“ (*ἐξ ἐθνῶν λαὸς τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*) gesprochen wird. In Ansätzen berücksichtigt Lukas auch die Frage der Betreuung und Ordnung der Gemeinde, weswegen es in Apg 20,28 heißt, daß die Ältesten „auf sich und die ganze Herde achten sollen“ (*προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ*), in der sie der Heilige Geist als „Aufseher“ (*ἐπίσκοποι*) eingesetzt hat, um „die Kirche Gottes zu weiden“ (*ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ*).

6.2 Die paulinische und deuteropaulinische Ekklesiologie

Paulinische und deuteropaulinische Ekklesiologie hängen eng miteinander zusammen, da in beiden Fällen die Leib-Christi-Vorstellung eine zentrale Rolle spielt, auch wenn diese Konzeption im Kolosser- und im Epheserbrief in einer abgewandelten Form begegnet. In den Pastoralbriefen sind andere Traditionen wirksam geworden.

6.2.1 Paulus

6.2.1.1 Wie bereits gezeigt, ist für Paulus die Verbindung von „Ekklesia“ als irdischer Glaubensgemeinschaft und „Leib Christi“ als Ausdruck für das Einbezogensein in die gesamte von Christus bestimmte Heilswirklichkeit von entscheidender Bedeutung. Es handelt sich im einen Fall gleichsam um eine horizontale, im anderen um eine vertikale Perspektive. Beides gehört aber zusammen: Die konkrete Glaubensgemeinschaft hat gerade darin ihre Besonderheit, daß sie zum zeit- und raumübergreifenden Leib Christi hinzugehört.

6.2.1.2 Im Zusammenhang mit der Leib-Christi-Vorstellung ergeben sich wichtige Perspektiven. Wer nach 1 Kor 12,13 durch die Taufe in den Leib Christi eingegliedert ist, hat nach 2 Kor 5,17 Anteil an der neuen Schöpfung: „Ist jemand in Christus, so ist er neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“ (ἐἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά). Das ἐν Χριστῷ hat hier zweifellos die Bedeutung der Zugehörigkeit zu Christus, zugleich aber auch der Zugehörigkeit zum Leib Christi als der Glaubensgemeinschaft (im Sinn von ἐν τῷ σώματι Χριστοῦ). Das endzeitlich Neue nimmt in der irdischen Wirklichkeit bereits Gestalt an. Das hat ganz wesentliche Konsequenzen: So zählen nach Gal 6,15 in der „neuen Schöpfung“ weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit etwas. Dementsprechend gibt es in der Gemeinde keinerlei Unterschiede mehr, vielmehr heißt es in Gal 3,28, daß es „in ihm (Christus) weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann oder Frau“ im Sinn eines verschiedenen Standes gibt (οὐκ ἐνι [= ἐνεστι] Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνα, οὐκ ἐνι δούλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἐνι ἄρσεν καὶ θῆλυ); „denn alle seid ihr einer in Christus Jesus“ (πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Die gesellschaftlichen Unterschiede sind damit nicht einfach aufgehoben, wie aus den allerdings etwas gewundenen Ausführungen über die Frau in 1 Kor 11,2–16 hervorgeht; die kreatürliche Stellung neben und unter dem Mann bleibt danach bestehen, gleichwohl herrscht in der Gemeinde eine andere Ordnung, weswegen die Frau hier „prophetisch reden“ darf (dazu vgl. § 20 und § 23).

6.2.1.3 Mit der neuen Schöpfung verbindet sich bei Paulus auch die καινὴ διαθήκη, „der neue Bund“, der nach dem Kelchwort bei dem letzten Mahl Jesu gestiftet worden ist (1 Kor 11,25). Wie bereits gezeigt ist es ein Bund, der dem alten insofern gegenübersteht (Gal 4,21–31), als er die tötende Funktion des alten Bundes aufhebt (2 Kor 3,6), zugleich aber wird dieser in den neuen integriert (3,14–17). Neuer Bund und neue Schöpfung entsprechen einander. Sie sind gekennzeichnet durch die mit

der Taufe ermöglichte „Neuheit des Lebens“ (καινότης ζωῆς, Röm 6,4; vgl. 7,6), und dazu gehört auch die Teilhabe an der durch Christus vermittelten Kindschaft (Gal 4,1–7; Röm 8,12–15). In der Vorläufigkeit der irdischen Existenz wird Heil erfahren, und die Glaubenden haben jetzt schon ihr „Bürgerrecht im Himmel“ (Phil 3,20).

6.2.1.4 An hervorgehobener Stelle hat Paulus in 1 Kor 3,16 die Gemeinde als ναὸς τοῦ θεοῦ, „Tempel Gottes“, angesprochen und dies mit dem Motiv verbunden, daß „der Geist Gottes in euch wohnt“ (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν). Der Geist selbst ist die proleptisch wirkende Kraft, weswegen vom „Angeld“ oder der „Erstlingsgabe des Geistes“ gesprochen wird (ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος, 2 Kor 1,22; 5,5; ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος, Röm 8,23). Das Wirken des Geistes in der Ekklesia und durch sie ist ein für Paulus zentraler Gedanke. Das zeigt sich in der Lebensweise der Gemeinde und aller ihrer Glieder (Röm 8,5–11), und es zeigt sich im besonderen bei den Charismen, die für das Zusammenleben der Gemeinde konstitutiv sind (1 Kor 12,12–30). Paulus macht dabei deutlich, daß die Verschiedenheit der Gaben für eine Gemeinde unerlässlich ist, daß aber durch die Verschiedenheit keine Rangordnung entsteht; jedes einzelne Glied ist für das Zusammenleben wichtig. Eine Vorordnung gibt es nur im Blick auf die für die Gemeinde notwendigen Dienste, weswegen Apostolat, Prophetie und Lehre besonders hervorgehoben werden (dazu § 20).

6.2.2 Kolosserbrief

In den deuteropaulinischen Briefen an die Kolosser und die Epheser hat sich das Gewicht stärker zugunsten der Ekklesiologie verlagert. Die Kirche wird nicht als Anfang und Vorwegnahme der neuen Schöpfung innerhalb der Welt verstanden, sondern in ihrer die Welt durchdringenden und erfüllenden Funktion. Stehen bei Paulus „Kirche“ und „Leib Christi“ in einer wechselweisen Korrelation, so wird „Kirche“ in diesen beiden Deuteropaulinen einseitig von der Vorstellung des „Leibes Christi“ her verstanden, wodurch sich auch der singularische Gebrauch von ἐκκλησία verstärkt; hinzu kommt die bereits erwähnte Unterscheidung von „Haupt“ und „Leib“.

6.2.2.1 Der Kolosserbrief geht infolge der Rezeption des Hymnus in 1,15–20 von einer spezifischen Konzeption aus, sofern hier Schöpfung und Schöpfungsmittlerschaft berücksichtigt werden und es um die Erneuerung der Schöpfungswirklichkeit durch Christus als „Haupt des Leibes der Kirche“ geht. Entscheidend ist in ekklesiologischer Hinsicht, daß nach 2,19 von Christus als Haupt her „der ganze Leib durch Gelenke und

Bänder versorgt und zusammengehalten wird“ (ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβασζόμενον) und so „das Wachstum Gottes wächst“ (αὕξει τὴν αὕξησιν τοῦ θεοῦ), also das von Gott bestimmte Ziel verwirklicht wird.

6.2.2.2 Wie stark die Leib Christi-Vorstellung die Aussagen des Kolosserbrief bestimmt, zeigen die häufig wiederkehrenden Wendungen „in ihm“ (ἐν αὐτῷ oder ἐν ᾧ), bei denen die instrumentale und die lokale Bedeutung ineinander übergehen (vgl. 2,2f.9.11.12b.15), oder die Aussagen über die Gemeinde als den „neuen Menschen“, bei dem es keine Unterschiede mehr gibt (3,10f). Angesichts dieser Wirklichkeit des Leibes Christi sind nach 2,16f die Ordnungen des alten Bundes nur ein „Schatten des Kommenden“ (σκιά τῶν μελλόντων). In dem polemischen Abschnitt 2,9–3,4 geht es um die Abgrenzung gegen eine an den „Elementen des Kosmos“ (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) orientierte „Philosophie“, weswegen der Verfasser ja auch den erweiterten Hymnus in 1,15–20 vorangestellt hat, wonach die Schöpfung ebenso wie die Versöhnung auf Christus zurückgeht. Beide Aspekte werden in 2,9f nochmals aufgenommen: In Christus „wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“ (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς), und er ist zugleich „das Haupt aller Mächte und Gewalten“ (ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας).

6.2.3 Epheserbrief

Der Epheserbrief ist wie keine andere neutestamentliche Schrift von der Ekklesiologie bestimmt. Der ἐκκλησία-Begriff kommt neben 1,22; 3,10.21 sechsmal in 5,23–32 vor; vom „Leib Christi“ ist expressis verbis in 1,23; 4,12; 5,23.30 die Rede (vgl. 2,16; 4,4.16). Die ekklesiologische Thematik ist aber insgesamt sehr viel breiter angelegt. Das zeigt sich in der Eingangs-eologie 1,3–14 und der Danksagung 1,15–23 ebenso wie in dem Hauptteil 2,1–3,21 und in dem theologisch stark ausgebauten paränetischen Teil 4,1–6,20.

6.2.3.1 In der Eingangs-eologie Eph 1,3–14 ist in vier Abschnitten von der vorzeitigen Erwählung der Glaubenden „in ihm“ die Rede, von der Erlösung „durch sein Blut“, von der „durch ihn“ erfolgten Vorherbestimmung zu Erben und von dem „durch ihn“ ergangenen Wort der Wahrheit, das Glaube und Versiegelung bewirkt (V.3–6.7–10.11f.13f, wobei das mehrfache ἐν αὐτῷ/ἐν ᾧ zu beachten ist). Im Zentrum dieses Textabschnitts steht in V.9f die Aussage über das „Geheimnis seines (Gottes) Willens“ (μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ), nach dem der „Heilsplan der Erfüllung der Zeiten, nämlich alles in Christus zusammenzufassen, was

im Himmel und auf Erden ist in ihm“ (οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ), sich verwirklicht. Damit ist das Hauptthema des Briefes genannt. Die konsequent ekklesiologische Zielsetzung geht ebenso aus dem Schluß der Danksagung in Eph 1,15–22 hervor: Der auferstandene Christus ist zur Rechten Gottes über alle Mächte erhöht (V.20f); ihm ist alles unter seine Füße gelegt und er ist „eingesetzt als Haupt über die ganze Kirche, welche ist sein Leib, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt“ (αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησία, ἣτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου, V.22f)

6.2.3.2 Der Hauptteil Eph 2,1–3,21 bringt nach einem soteriologischen Abschnitt (2,1–10) einen ekklesiologischen Mittelabschnitt (2,11–22), bevor abschließend vom Apostel und dessen Fürbitte gesprochen wird (3,1–13.14–21). Im Mittelabschnitt 2,11–22 geht es um die Teilhabe der Heiden am Heil (V.11–13) und um Christus als „unser Friede“ (ἡ εἰρήνη ἡμῶν), der die „Trennwand des Zaunes“ (μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ) zwischen Juden und Heiden niedergerissen hat (V.14f), „damit er beide versöhne in einem einzigen Leib mit Gott durch das Kreuz, indem er die Feindschaft tötete durch sich selbst“ (ἵνα ... ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνοντας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ, V.16). Diese Friedensbotschaft gilt für Juden wie für Nichtjuden, dadurch erhalten „die beiden in dem einem Geist Zugang zum Vater“ (... προσαγωγῆν οἱ ἀμφοτέροι ἐν ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα, V.17f). Die Fremdlingenschaft ist überwunden, alle sind „Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (συμπολιταὶ τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, V.19). Abgeschlossen wird dieser Gedankengang mit dem Motiv der Kirche als Bau, der die Apostel und Propheten als „Fundamentstein“ und Christus als „Schlußstein“ hat (ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, V.20). Gleichzeitig wird noch gesagt, daß der „in ihm zusammengefügte Bau wächst zum Tempel des Herrn“ (V.21a) und daß die Glaubenden „in ihm miterbaut werden zur Wohnung Gottes im Geist“ (ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὐξεῖ εἰς ναὸν ἁγίον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι, V.21b). Mit dem Bild des wachsenden Baues ist hier wiederaufgenommen, was in 1,10.22f mit dem Heilsplan der Erfüllung der Zeiten, nämlich der Zusammenfassung des Alls in dem Leib Christi, ausgedrückt ist. Wird der Heils-wille Gottes auf diese Weise verwirklicht, so soll damit den himmlischen Mächten „durch die Kirche“ (διὰ τῆς ἐκκλησίας) die vielgestaltige Weisheit Gottes kundgetan werden (3,9f).

6.2.3.3 Die mit Eph 4,1 einsetzende Paränese enthält zu Beginn einen grundsätzlichen Abschnitt, so daß erst in 4,25 die Ermahnungen zur rechten Lebensführung folgen, die ihrerseits auch wieder mit soteriologischen und ekklesiologischen Überlegungen verbunden sind. Interessant ist gleich am Anfang, daß die siebengliedrige Bekenntnisaussage in 4,4–6 zur Einheit des Geglauten mit dem Bekenntnis zu dem „einen Leib“ (ἐν σῶμα) beginnt. In der anschließende Aussage 4,7–16 über die von Christus verliehenen Gnadengaben wird gesagt, daß Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer zur „Erbauung des Leibes Christi bestimmt sind, bis wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollkommenen Mann, zum vollen Maß der Fülle Christi“ (εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, μέχρι καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, V.12b.13). Die Bildmotive vom „vollkommenen Mann“ und von dem „vollen Maß der Fülle Christi“ verweisen auf die vollendete Gestalt des Leibes Christi. Darum wird aufgerufen zur Liebe und zum „Wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, von dem her der ganze Leib zusammengefügt ist“ (ἀυξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον, V.15.16a, vgl. V.16b und V.23f).

6.2.3.4 Eine besondere Funktion besitzt schließlich noch der Abschnitt 5,21–32. Hier wird eine Haustafel ekklesiologisch interpretiert, indem das Verhältnis von Christus und Kirche in kühner Weise typologisch auf die Zusammengehörigkeit von Mann und Frau bezogen wird. Das ist an anderer Stelle zu besprechen (vgl. § 23). Zu berücksichtigen ist jetzt nur, daß nach V.23 „Christus das Haupt der Kirche“ und daß „er der Erretter des Leibes“ ist (ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος). Sein rettendes Handeln ist Ausdruck seiner Liebe zur Kirche, für die er sich hingegeben und die er geheiligt hat durch das „Wasserbad im Wort“ (λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι), damit sie untadelig sei (V.26f). Er ist es aber auch, der die Kirche weiterhin „nährt und pflegt“ (V.29b).

6.2.4 Pastoralbriefe

6.2.4.1 Eine andere Tendenz zeigen die Pastoralbriefe. Die Leib-Christi-Vorstellung begegnet hier nicht. Wohl aber ist zweimal von der „Kirche Gottes“, der ἐκκλησία θεοῦ, als umfassender Glaubensgemeinschaft die Rede (1 Tim 3,5.15). Daneben bezeichnet ἐκκλησία auch die konkrete

Ortsgemeinde (1 Tim 5,16). Im Blick auf die Einzelgemeinde ist eine beginnende Institutionalisierung deutlich zu erkennen (vgl. § 19a).

6.2.4.2 Eng verbunden mit der kirchlichen Ordnung ist das Bestreben zur Wahrung der Tradition. Das betrifft nicht nur die mehrfache Ermahnung zum Festhalten an der „gesunden Lehre“ (ὕγιαίνουσα διδασκαλία) bzw. dem „anvertrauten Gut“ (παραθήκη, 1 Tim 6,20), sondern diese Ermahnung wird unmittelbar mit dem Kirchenverständnis in Verbindung gebracht. Die Kirche ist es, die für die rechte Lehre verantwortlich ist, was zugleich besagt, daß es in der institutionalisierten Kirche rechte Lehre gibt. Das geht deutlich aus 1 Tim 3,15 hervor, wo von der „Kirche des lebendigen Gottes“ als „Säule und Bollwerk der Wahrheit“ gesprochen ist (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας).

6.3 Die johanneische Ekklesiologie

6.3.1 Oft wird gesagt, daß das vierte Evangelium überhaupt keine eigentliche Ekklesiologie habe, es ginge dort nur um den einzelnen Glaubenden oder allenfalls um eine konventikelhafte kleine Gruppe von Glaubenden. Das trifft aber nicht zu. Allerdings fällt auf, daß der Evangelist die traditionellen ekklesiologischen Motive nicht verwendet. Lediglich οἱ μαθηταί, „die Jünger“, und οἱ πιστεύοντες, „die Glaubenden“, tauchen auf, aber auch diese Bezeichnungen sind relativ selten; häufiger nur ὁ πιστεύων, „der Glaubende“. Fragt man nach einer spezifisch johanneischen Begrifflichkeit, so ist der vereinzelte Gebrauch von οἱ ἱδιοι, „die Seinen“, in Joh 13,1 (vgl. 1,11) und οἱ φίλοι, „die Freunde“, in Joh 15,13–15 zu erwähnen.

6.3.2 Im Johannesevangelium geht es bei der Ekklesiologie aber nicht um bestimmte Termini, sondern um umschreibende Aussagen metaphorischen Charakters. Das gilt speziell dort, wo eine παροιμία, eine „Bildrede“, vorliegt (vgl. 10,6), nämlich Joh 10,1–16.27–30 und Joh 15,1–6(7f). Bezeichnenderweise begegnen in beiden Bildreden Ich-bin-Worte, die die christologische Dimension der ekklesiologischen Motive verdeutlichen.

6.3.2.1 Die Rede vom guten Hirten in Joh 10,1–16, die in 10,27–30 wiederaufgenommen wird, beginnt in V.1–5 mit einem gleichnisartigen Text, der von der Tür zum Schafstall, von einem Räuber und Mörder, von dem Hirten der Schafe, von einem Türhüter sowie von den Schafen spricht, die die Stimme des Hirten kennen und hören, daher einem anderen nicht nachfolgen, sondern vor ihm fliehen.

6.3.2.1.1 In der interpretierenden Fortsetzung der Bildrede werden in V.7–10 und V.11–15(16) sukzessiv die einzelnen Motive aufgenommen

(außer dem Türhüter), zugleich aber auch ergänzt. Zunächst geht es um die Tür zum Schafstall, und Jesus selbst bezeichnet sich zweimal als die „Tür für die Schafe“ bzw. „die Tür“ (ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων, ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα, V.7b.9a), die den Schafen beim Durchschreiten Rettung und Leben in Fülle bringt (V.9b, vgl. V.10b); ihm gegenüber sind andere nur Diebe und Mörder, die Verderben schaffen (V.8.10a). Der folgende Doppelabschnitt V.11–13.14f kennzeichnet Jesus als den „guten Hirten“ (ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός, V.11a.14a), der im Unterschied zu einem „Tagelöhner“ (μισθωτός, V.12f) sich einsetzt und „sein Leben hingibt für die Schafe“ (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων, V.11b, vgl. V.15b). Er kennt sie und sie kennen ihn, ebenso wie der Vater ihn und er den Vater kennt (V.14b.15a). Dieser Hirte hat, wie es weiterführend in V.16 heißt, noch „andere Schafe“, die nicht „aus diesem Stall/Gehege“ (ἐκ τῆς ἀλλῆς ταύτης) sind; auch sie muß er „anführen“ (ἀγαγεῖν), und sie werden seine Stimme hören mit dem Ziel, daß sie „eine Herde werden und ein Hirt“ (καὶ γενήσονται μία ποίμνη, εἷς ποιμὴν). Die soteriologischen Aussagen gehen in dem Abschnitt V.14f unverkennbar in ekklesiologische über, und sie enthalten am Ende in V.16 ein wichtiges zusätzliches Motiv, das durch die Bildelemente von V.1–5 nicht vorbereitet ist.

6.3.2.1.2 Die Thematik von den Schafen, die Jesu Stimme hören, wird in V.27–30 erneut aufgegriffen. Hier spielt nun das aus V.4 übernommene Nachfolgemotiv eine entscheidende Rolle: „Meine Schafe hören meine Stimme, und ich kenne sie, und sie folgen mir nach“ (τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν, ἀγὼ γινώσκω αὐτὰ καὶ ἀκολουθοῦσιν μοι, V.27). Ihnen gibt er das Leben, und niemand kann sie aus seiner und des Vaters Hand reißen (V.28f). Das wechselseitige Kennen von Hirt und Herde und die Einheit der Herde gründet in der wechselseitigen Zusammengehörigkeit von Vater und Sohn; denn: „Ich und der Vater sind eins“ (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν, V.30).

6.3.2.1.3 In dieser Bildrede und ihrer Explikation sind also mit den Motiven der Schafherde, ihrer Nachfolge, der hinzukommenden Schafe, ihrer Einheit unter dem einen Hirten und ihrem Beschütztsein durch den Vater entscheidende Aspekte einer Ekklesiologie zum Ausdruck gebracht. Sie kulminieren in der Thematik der Zusammengehörigkeit in der „einen Herde“ mit dem „einen Hirten“, die ihrerseits Ausdruck der Zusammengehörigkeit mit dem Vater und dem Sohn ist.

6.3.2.2 Die Bildrede vom Weinstock und seinen Reben in Joh 15,1–8 berücksichtigt nicht allein das Verhältnis der Glaubenden zu Christus, sondern darüber hinaus verstärkt das Verhältnis zu Gott.

6.3.2.2.1 So heißt es gleich zu Beginn in V.1: „Ich bin der wahre Weinstock, und mein Vater ist der Weingärtner“ (ἐγὼ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ

ἀληθινὴ καὶ ὁ πατὴρ μου ὁ γεωργὸς ἐστίν). Daneben steht ein zweites Ich-bin-Wort in V.5a: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben“ (ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα). Die Vielzahl der Reben hat ihre Einheit in der Zugehörigkeit zu dem einen Weinstock. Durch das heilstiftende Wort Jesu haben die Jünger Reinheit erlangt und sind „in ihm“, so wie er „in euch“ ist (V.3.4a). Aber nur wer in ihm „bleibt“, wird lebendig sein und Frucht bringen, denn ohne ihn können die einzelnen Reben nichts tun (V.4b.5b). Dieser Weinstock bedarf daher der Reinigung – wenn Reben keine Frucht bringen, dann gehören sie nicht mehr zum Weinstock und werden vom Vater als Weingärtner ausgesondert (V.2a.6); auf der anderen Seite werden alle, die Frucht bringen, von ihm „gereinigt“, damit sie noch mehr Frucht bringen (V.2b).

6.3.2.2.2 Es ist sehr aufschlußreich, wie hier von Gott als „Weingärtner“ (γεωργός), von Christus als „Weinstock“ (ἄμπελος) und von den Seinen als „Reben“ (κλήματα) gesprochen wird. Die Existenz der Reben ist von der lebendigen Zugehörigkeit zum Weinstock abhängig und von dem für die Reinheit des Weinstocks sorgenden Vater. In Christus ist das Heil verwirklicht, in ihm sind die Geretteten zusammengeschlossen, und der Vater ist es, der für die fortdauernde Integrität der Heilsgemeinschaft sorgt. Abgesehen von dem Reinigungsmotiv stellt das Bildmotiv vom Weinstock und seinen Reben eine Analogie dar zu dem paulinisch-deutero-paulinischen Motiv vom Leib Christi.

6.3.3 Neben diesen beiden Bildreden wird die ekklesiologische Thematik im hohenpriesterlichen Gebet Jesu Joh 17 entfaltet. In der Stunde der Verherrlichung, nachdem Jesus sein Werk vollendet hat (V.1–5), blickt er zurück und blickt voraus (V.6–19.20–26). Er bittet zunächst für die, denen er den Namen des Vaters offenbart hat, soweit sie das Wort angenommen und bewahrt haben (V.6–8). Er bittet an dieser Stelle nicht für die Welt, sondern „für die, die du mir gegeben hast; denn sie sind dein“ (V.9). Da er nicht mehr in der Welt sein wird, sie aber weiterhin in der Welt sind, bittet er um ihren Schutz; er bittet nicht darum, daß sie aus der Welt genommen werden, sondern daß sie vor dem Bösen bewahrt und in der Wahrheit geheiligt bleiben (V.10–14.15–19). Dann wendet er seinen Blick in die Zukunft, und nun folgen die entscheidenden ekklesiologischen Aussagen: Jesus bittet nicht nur für die, die bereits Jünger sind, sondern für alle, die durch ihr Wort an ihn glauben werden (V.20), „damit sie alle eins seien; wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein“ (ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν σοὶ, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὧσιν, V.21a.b). Hier wird ein Motiv aufgenommen und weitergeführt, das christologisch in 10,30.38; 14,10f und ekklesiologisch in 14,20; 15,4a vorkommt. Die Glaubenden werden in

das wechselseitige In-Sein des Vaters und des Sohnes mit einbezogen und haben darin auch untereinander ihre Einheit. Sie sollen teilhaben an der Herrlichkeit und vollendet sein in der Einheit (τετελειωμένοι εἰς ἓν, V.22.23a). So werden sie dann auch Zeugen sein für den, den Gott in die Welt gesandt hat (V.21c.23b).

6.4 Sonstige ekklesiologische Modelle im Neuen Testament

Die Ekklesiologie ist in einigen neutestamentlichen Schriften nur indirekt zum Ausdruck gebracht, wie etwa der Jakobusbrief, der Judasbrief oder der 2. Petrusbrief zeigen. Es gibt auch ekklesiologische Motive, die nicht sehr breit ausgeführt sind, aber durchaus Gewicht haben. Das gilt für den 1. Petrusbrief, den Hebräerbrief und die Johannesoffenbarung.

6.4.1 Der 1. Petrusbrief verbindet das Motiv der Fremdlingschaft in der Diaspora (1,1; 2,11) mit dem Gedanken des auserwählten Geschlechts und der königlichen Priesterschaft. Auf die soteriologischen Aussagen in 1 Petr 1,18–2,3 folgen daher in 2,4–10 Aussagen über die Glaubenden und Getauften als lebendige Steine, die sich zu einem „geisterfüllten Haus“ (οἶκος πνευματικός) zusammenfügen, in dem Gott „geistgewirkte Opfer“ (πνευματικαὶ θυσίαι) dargebracht werden (V.4f). Das ist verbunden mit dem Zitat aus Jes 28,16 über den Stein in Zion, der für die einen zur Rettung, für andere zum Stein des Anstoßes wurde (V.6–8). Daran schließt sich die zentrale Aussage über das Priestertum aller Gläubigen an: „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das zu seinem Eigentum bestimmte Volk“ (ὁμῆς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλῆιον ἱεράτευμα, ἔθνος ἄγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, V.9a). Die Erwählung ist verbunden mit der Aufgabe, „die großen Taten dessen zu verkündigen, der euch berufen hat aus der Finsternis in sein wunderbares Licht“ (ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς, V.9b). Abgeschlossen wird dieser Text mit der Aussage: „Ihr wart nicht ein Volk, jetzt aber seid ihr Volk Gottes, die ihr einst kein Erbarmen erfahren hattet, jetzt aber Erbarmen gefunden habt“ (οἱ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι νῦν δὲ ἐλεηθέντες, V.10). Für den Verfasser des Briefes beruht darin eine besondere Aufgabe gegenüber der Welt, was vor allem in dem parännetischen Abschnitt 2,13–4,11 ausgeführt wird.

6.4.2 Der Hebräerbrief orientiert sich, wie bereits gezeigt, primär an dem typologisch aufgenommenen Gedanken des wandernden Gottesvolkes (3,7–4,10). Er verbindet das mit dem Thema des neuen Bundes, der den alten ablöst (8,7–13). Das mündet dann ein in das Motiv des

Herantretens an den Berg Zion als der „Stadt des lebendigen Gottes“ (12,22–24), wo von der *ἐκκλησία πρωτοτόκων*, der „Kirche der Erstgeborenen“, gesprochen wird (V.23); zu ihr gehören alle, die „im Himmel aufgezichnet sind“, daher dort ihr Heimatrecht haben (vgl. Phil 3,20).

6.4.3 In der Johannesoffenbarung stehen mehrere ekklesiologische Modelle relativ unverbunden nebeneinander. So begegnet in Offb 1,5b.6 das Motiv des königlichen Priestertums, das in 5,10 und 20,6 wiederaufgenommen ist. Die 144000 in Offb 7,4–8 und 14,1–5 stehen in Zusammenhang mit der Gottesvolkvorstellung, womit die Kennzeichnung der auf zwölf Fundamenten erbauten zwölftorigen Himmelsstadt in 21,10–21 korrespondiert. Ein besonders interessanter und wirkungsgeschichtlich wichtiger Abschnitt ist Offb 12,1–17. Die schwangere Frau, die mit der Sonne bekleidet auf dem Mond steht und einen Sternenkranz trägt (V.1f), ist gleichzeitig die Mutter des Erlösers und die Mutter der Kirche. Der typologisch konzipierte Text hat seine Eigenart darin, daß das himmlische Urbild und das irdische Gegenbild nicht voll ausgeführt sind; im Blick auf die Mutter des Erlösers werden zwar der himmlische Typus (V.3–5) und die irdische Entsprechung gegenübergestellt (V.13b), im Blick auf die Mutterschaft für die Kirche ist jedoch nur der irdische Antitypos symbolisch dargestellt (V.6.13–17). Der Drache, der schon im Himmel das Kind zu verfolgen und zu verschlingen sucht und daraufhin auf die Erde gestürzt wird (V.4.7–12), verfolgt auf Erden die Frau, „die das Kind geboren hat“ (V.13); da ihm dies nicht gelingt, „führt er Krieg mit den übrigen ihres Samens, die die Gebote Gottes bewahren und am Zeugnis für Jesus festhalten“ (*ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς τῶν τηρούντων τὰς ἐντολάς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*, V.17). Die Frau wird hier sowohl als himmlische wie als irdische Gestalt verstanden und in beiden Fällen in ihrer Doppelfunktion als Mutter Jesu und als Mutter der Kirche gesehen. Wie sie als Mutter Jesu bewahrt blieb, so bleibt sie auch als Mutter und Repräsentantin der Kirche bewahrt; die Glieder der Kirche als ihre Nachkommen sind dagegen der Feindschaft des Drachen ausgesetzt.

7. Die gemeinsamen Aspekte der neutestamentlichen Ekklesiologie

Es liegt ein breites Spektrum von ekklesiologischen Aussagen vor, die sich nicht ohne weiteres wie einzelne kleine Steine zu einem Mosaikbild zusammenfassen lassen, die aber dennoch untereinander in enger Beziehung stehen.

7.1 Die Kirche als irdische Gemeinschaft der Glaubenden

In allen Texten ist vorausgesetzt, daß es sich um eine irdische Gemeinschaft handelt, die den Ruf zur Nachfolge und zum Glauben gehört hat, die sich an vielen Orten sammelt und um ihre Zusammengehörigkeit weiß.

7.1.1 Grundlegend für die Kirche ist die Offenbarung Gottes in der Welt. So wie Jesus Mensch geworden ist, so ist die Sammlung des eschatologischen Gottesvolkes ein irdischer Vorgang. Diese Sammlung hat zu Lebzeiten Jesu begonnen und sich in nachösterlicher Zeit fortgesetzt. Es geht um die Konstituierung einer Glaubensgemeinschaft, die weiterbesteht und sich ausbreitet. Stand zunächst die primär auf Israel bezogene Konzeption des sich sammelnden erneuerten Gottesvolkes im Vordergrund, so trat alsbald der mit der Vorstellung vom Gottesvolk in engem Zusammenhang stehende, universal ausgerichtete Begriff der „Kirche“ (*ἐκκλησία*) an deren Stelle. Dieser bezeichnet ebenso die konkrete Ortsgemeinde wie die weltweite Glaubensgemeinschaft auf Erden. Entscheidend ist das jeweilige Zusammenleben und das Wissen um die Zusammengehörigkeit. Auch wenn eine Zusammenkunft von zweien oder dreien stattfindet (Mt 18,20), handelt es sich um konkret erfahrene kirchliche Gemeinschaft.

7.1.2 Die Glaubensgemeinschaft hat eine sichtbare Gestalt. Sie hat ihre Eigenheit jedoch darin, daß konkrete Welthaftigkeit und gleichzeitige Weltfremdheit zusammengehören. Da sie sich insofern dem sonstigen irdischen Leben nicht ohne weiteres einfügt, ist Kirche auch stets in der Situation, mißachtet, bedrängt und verfolgt zu werden. Das wird in fast allen neutestamentlichen Texten berücksichtigt und kommt im besonderen dort zum Ausdruck, wo das christliche Leben als Existenz in der Diaspora (Jak 1,1; 1 Petr 1,1; 2,11) gekennzeichnet ist.

7.2 Die Kirche als eschatologische Wirklichkeit

Die irdische Existenz der Kirche ist allein aus ihrer konkreten Erscheinungsweise nicht zu erfassen. In der sichtbaren Gestalt der Kirche realisiert sich eschatologische Wirklichkeit, die nur im Glauben erkannt und zum Ausdruck gebracht werden kann.

7.2.1 Kirche ist ihrem Wesen nach eine Erscheinung, die von der Wirklichkeit der Gottesherrschaft und des angebrochenen Heils begründet und durchdrungen ist. Sie steht als „Kirche Gottes“ oder „Kirche Christi“ in Zusammenhang mit dem endzeitlichen Handeln Gottes. Insofern stellt

sie eine Gemeinschaft dar, die sich hat rufen und zusammenführen lassen, um aufgrund des bereits erfahrenen Heils gemeinsam unterwegs zu sein zum Ziel der Heilsvollendung.

7.2.2 Alle neutestamentlichen Aussagen über die Kirche sind christologisch motiviert. Diesen Sachverhalt bringt der Text Mt 16,18f in aller Klarheit zum Ausdruck. Die ἐκκλησία wird als „meine Kirche“ für die Zeit nach Ostern angekündigt. Das entspricht der Vorstellung von der βασιλεία Ἰησοῦ Χριστοῦ, „der Königsherrschaft Jesu Christi“, die nach 1 Kor 15,25–28 von seiner Erhöhung bis zur Endvollendung besteht. Die Herrschaft ist ihm von Gott übertragen. Das gilt auch dort, wo von der „Kirche Gottes“ im Wechsel mit „Kirche Christi“ gesprochen wird. Es geht um die Sammlung derer, die an Jesus Christus glauben und seine Jünergemeinschaft bilden. Dieser Gemeinschaft gilt die Verheißung, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden.

7.2.3 Entsprechendes bringt die Kennzeichnung als „neuer Bund“ zum Ausdruck. Es ist die wiedereröffnete Verbindung mit Gott bei gleichzeitiger Verbindung untereinander. Ausschlaggebend ist das Einbezogensein in die eschatologische Heilswirklichkeit, wodurch alles Alte überwunden und abgelöst wird.

7.2.4 Die Eigenart der Kirche als eine im Irdischen nicht aufgehende Erscheinung wird auch mit der Auffassung vom „Leib Christi“ gekennzeichnet, die die Zusammengehörigkeit von irdischer und himmlischer Wirklichkeit verdeutlicht. Es geht dabei um einen sich im irdischen Bereich konkretisierenden, aber diesen weit übergreifenden Heilsbereich. Bei Paulus ist das in Beziehung gesetzt zu der konkreten Glaubensgemeinschaft als Ekklesia. Es geht um deren zeit- und raumübergreifende Dimension. Die Kirche ist einbezogen in die Heilswirklichkeit Christi und ist ihrerseits dazu bestimmt, in der Welt die Wirklichkeit Gottes und seines Heils erfahrbar werden zu lassen. Im Kolosser- und im Epheserbrief werden Kirche und Leib Christi identifiziert, umgekehrt aber wird Christus als „Haupt“ von dem „Leib der Kirche“ unterschieden. Das ist im Kolosserbrief zusätzlich in Beziehung gesetzt zur Schöpfungswirklichkeit, die in dem präexistenten Christus ihren Ursprung hat und im „Leib der Kirche“ von ihm versöhnt wird. Im Epheserbrief ist dann der „Leib Christi“ eine alles Irdische in sich aufnehmende und zum Ziel der Einheit in Christus hinführende Wirklichkeit.

7.2.5 Ganz ähnlich ist in der johanneischen Tradition die Kennzeichnung der Kirche als Weinstock und als zusammengeführte Herde lebendiges Bild für die Gemeinschaft derer, die in die wechselseitige Beziehung von Vater und Sohn aufgenommen sind und darin ihre Einheit finden. Die Bildmotive dieser Texte und die Bitten des hohenpriesterlichen Gebets

sind Ausdruck der Gewißheit, daß die Gemeinschaft mit Gott und mit Christus alles Irdische übersteigt.

7.2.6 Wenn in Offb 12,1–17 das Bild von der himmlischen Frau als Mutter des verheißenen heilbringenden Kindes und als Mutter der Kirche aufgenommen ist, dann geht es entscheidend darum, daß die verfolgte irdische Glaubensgemeinschaft ihren Grund und Halt in Gottes Wirklichkeit hat. Ihre Existenz ist begründet in der Zugehörigkeit zu dem von Gott bestimmten und sich verwirklichenden Heil.

7.2.7 Es ist nur folgerichtig, wenn die Himmelsstadt als Heimat und als Ziel für die Kirche angesehen wird. Kirche ist die weltweite und zeitübergreifende Gemeinschaft der Glaubenden zwischen Ostern und Parusie, die nach Phil 3,20 ihr Bürgerrecht im Himmel hat und nach Hebr 12,22–24 bereits zum Berg Zion herangetreten ist. Sie lebt in einer Zeit, in der durch das Wirken des Geistes eine spezifisch geprägte Epoche in der Geschichte der Welt angebrochen ist. Es geht um eine Existenz im Vorletzten. Im Letzten und Endgültigen wird die Kirche aufgenommen sein in die himmlische Wirklichkeit Gottes.

7.3 Einheit in der Vielfalt der neutestamentlichen Ekklesiologie

Die Vielfalt der ekklesiologischen Aussagen des Neuen Testaments ist sichtbar geworden und soll nicht aufgehoben werden. Kann dennoch von ihrer Einheit gesprochen werden?

7.3.1 In jedem Fall ist erkennbar, daß sich fundamentale Komponenten durchhalten. Entscheidend sind drei Aspekte: Es geht um eine konkrete Jüngergemeinschaft, die auf Erden lebt; es geht zugleich um deren Zugehörigkeit zur eschatologischen, alles Irdische übergreifenden Wirklichkeit, und dies ist begründet im Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus. So kann von einer deutlichen Konvergenz der vielfältigen Einzelaussagen gesprochen werden. In diesem Sinn besitzt die neutestamentliche Ekklesiologie eine innere Einheit, die in vielfältiger Weise durch Begriffe und Bilder Ausdruck gefunden hat.

7.3.2 Was die ekklesiologischen Konzeptionen unterscheidet, ist die jeweilige Akzentuierung einzelner Komponenten. Das betrifft die Israelbezogenheit und die Universalität, den Gedanken des Erwählenseins und die Betonung der inneren Zusammengehörigkeit neben der Verantwortung in der Welt, die starke Zukunfts- bzw. Jenseitsorientierung oder vorrangig die Existenz in der Gegenwart sowie das Bemühen um die Einheit der Kirche. Die Fülle von Begriffen und Bildern ermöglichte eine verschiedenartige Ausprägung des Selbstbewußtseins der Glaubensgemeinschaft, ohne

daß damit ernsthafte Spannungen im Grundverständnis entstanden sind, wie das bei anderen Themen durchaus der Fall ist.

8. Abschließende Überlegungen

8.1 Entscheidend für jede Ekklesiologie ist die Verbindung der konkret-geschichtlichen und der zeit- und raumübergreifenden Komponente. Die Kirche ist eine reale irdische Erscheinung in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung Jesu Christi und der erwarteten Heilsvollendung. Dabei wird Heil bereits in der diesseitigen Gemeinschaft erfahren. Kirche ist in ihrer Eigenart nur aus dieser Doppelkomponente zu verstehen. Es darf weder zu einem Rückzug in eine jenseitsorientierte Innerlichkeit kommen noch zu einer rein diesseitigen Aktionsgemeinschaft.

8.2 Kirche ist Kirche Jesu Christi. Sie ist begründet in Gottes Offenbarungshandeln in der Person Jesu, sie lebt von ihrer Beziehung zu dem gegenwärtigen erhöhten Herrn, und sie hat ihr Ziel in der Vollendung des Heils, wenn sie eingehen wird in die himmlische Wirklichkeit. Die lebendige Beziehung zu Jesus Christus ist zugleich Gemeinschaft mit Gott als dem Vater. Die Kirche hat den Auftrag, dies zu bezeugen und zu verkündigen.

8.3 Kirche als irdische Glaubensgemeinschaft besitzt eine konkrete Gestalt und muß sich dabei weltlicher Formen für ihre Ordnung bedienen, weil nur so ein größerer Zusammenhalt, eine Kontinuität und eine gemeinsame Verantwortung möglich ist (vgl. § 20). Andererseits ist es unabdingbar, daß in der konkreten Erscheinung jene Dimension sichtbar und erfahrbar wird, die für das Wesen der Kirche konstitutiv ist. Wo nicht mehr zu erkennen ist, daß es bei aller Diesseitigkeit um eine Wirklichkeit geht, die das Irdische transzendiert, hat die Kirche ihren Auftrag verfehlt. Die Kirche bleibt nur dann Kirche, wenn diese Dimension eindeutig zum Ausdruck kommt. Die theologische Verantwortung all derer, die im Dienste der Kirche stehen, beruht entscheidend darin, daß dieses Grundanliegen gewahrt wird.

8.4 Zur Kirche Jesu Christi gehört ihre Einheit. Einheit hebt die Vielgestaltigkeit nicht auf und besteht in verborgener Weise auch dort, wo äußere Zusammengehörigkeit noch nicht erreicht ist. Um der Wahrheit willen können zeitweise Trennungen sogar unumgänglich sein. Aber sie müssen überwunden werden. Das Ziel kann immer nur eine reale Einheit sein. Wo diese noch nicht verwirklicht ist, wird es vor allem darum gehen, daß bereits vorhandene Gemeinsamkeit erkannt und eine umfassendere Einheit angestrebt wird, weil die Einheit zum Wesen der Kirche gehört.

§ 17 Die christliche Taufe

Glaube und Taufe hängen eng miteinander zusammen. Beides betrifft zunächst den einzelnen Menschen, der aber zugleich in die Gemeinschaft der Glaubenden und Getauften hineingestellt wird. Wie der Glaube im Sinn einer umfassenden Existenzbestimmung die Nachfolge abgelöst hat, so löst die Taufe den Eintritt in die konkrete Lebensgemeinschaft mit Jesus ab.

1. Johannestaufe und christliche Taufe

Die urchristliche Taufe setzt die Johannestaufe voraus. Sie ist deren Weiterführung, zugleich aber auch deren konsequente Christianisierung.

1.1 Johannes der Täufer und Jesus

1.1.1 Für Johannes den Täufer steht die Taufe im Zusammenhang mit seiner eschatologischen Gerichtsbotschaft. Die von ihm vollzogene Wasser- taufe korrespondiert mit der künftigen „Taufe mit Heiligem Geist und Feuer“ (Mt 3,11/Lk 3,16), die nach ursprünglichem Verständnis von Gott selbst vollzogen wird (eindeutig christologisch gedeutet ist dieses Wort in Mk 1,8; Joh 1,33b). Wie die Geist- und Feuertaufe Ausdruck ist für das kommende Gericht, so ist die Wassertaufe eine vorausgehende Versiegelung der Umkehrwilligen (im Sinne von Ez 9,4), verbunden mit der Verheißung der Sündenvergebung und Rettung im bevorstehenden Gericht. Sie ist in dieser Gestalt und Bedeutung ein Novum, sofern sie im Unterschied zu allen Reinigungsriten des Alten Testaments und Judentums keine Selbstwaschung ist, sondern durch einen Täufer vollzogen wird; sie hat auch keinerlei kultischen Charakter, sondern vollzieht sich außerhalb des Heiligtums im Jordan im Bereich der jüdischen Wüste (Mk 1,4f). Wegen dieser Besonderheit seiner Taufhandlung erhielt Johannes den Beinamen „der Täufer“ (ὁ βαπτίζων, ὁ βαπτιστής), der auch in jüdischer Überlieferung bezeugt ist (*Josephus*, Ant XVIII,116).

1.1.2 Jesus hat den Täufer uneingeschränkt anerkannt, hat seinerseits dem Ruf des Johannes zur Umkehr Folge geleistet und sich von ihm taufen lassen.

1.1.2.1 Die in der Täuferrede Jesu Lk 7,24–35//Mt 11,7–19 zusammengestellten Logien lassen klar erkennen, daß Jesus die Predigt des Täufers hoch geschätzt hat. Dazu gehört das Wort, daß Johannes „mehr als ein Prophet“ sei (περισσότερος προφήτου, Lk 7,24–27 par) und daß er als der „Größte unter den von Frauen Geborenen“ angesehen werden müsse (μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν, Lk 7,28a par). Das gilt, weil er an der Schwelle des Eschaton steht, während allerdings der Kleinste, der bereits Anteil an der Gottesherrschaft hat, „größer als er ist“ (μείζων αὐτοῦ ἐστίν, Lk 7,28b par; vgl. Lk 7,31–35 par). Auch die Taufe des Johannes hat Jesus ausdrücklich anerkannt, wie aus seiner Antwort auf die Vollmachtsfrage in Mk 11,30 parr hervorgeht, wo er seine Gegner auffordert zu sagen, ob die Johannestaufe „vom Himmel“, also von Gott legitimiert sei oder nicht.

1.1.2.2 Entscheidend ist, daß Jesus sich von Johannes hat taufen lassen. Er hat die Botschaft des Täufers nicht nur anerkannt, er hat seinerseits Konsequenzen daraus gezogen. Die Teilnahme an dieser Taufe bedeutete, daß er sich dem Gericht Gottes stellen wollte und die geforderte Umkehr vollzog. Das Logion Lk 12,50 dürfte auf Jesus zurückgehen, wonach er „mit einer Taufe getauft werden muß“ und bedrängt ist, „bis sie vollbracht ist“ (βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῆ). Hier ist die Taufe im Sinn des Täuferworts Lk 3,16 par als Gerichtsakt verstanden, dem er sich selbst unterwirft, auch wenn ihn das bedrängt. Entsprechend heißt es in dem unmittelbar vorangehenden Logion Lk 12,49, daß Jesus mit seiner Heilsbotschaft zugleich das „(Gerichts-) Feuer auf die Erde wirft“ und wünscht, „daß es schon brennen würde“ (πῦρ ἤλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθῃ). Nirgendwo ist Jesu Nähe zur Botschaft des Täufers so groß wie hier. Wie die Anwendung auf die Zebedaiden in Mk 10,38f zeigt, wurde dieses Motiv der Gerichtstaufe (zusammen mit der Wendung βάπτισμα βαπτισθῆναι) in der urchristlichen Gemeinde im Sinn einer Todestaufe verstanden, daher ebenso wie auf Jesu Kreuzestod auf das Martyrium von Jüngern bezogen.

1.1.2.3 Wieweit für Jesus die Taufe durch Johannes unmittelbarer Anlaß für die Erkenntnis seines Auftrags und für sein eigenes Wirken war, ist nicht mit Sicherheit festzustellen, aber in hohem Maße wahrscheinlich. Nicht mehr zu entscheiden ist dagegen, ob Jesus zunächst in der Gefolgschaft des Täufers gewirkt und selbst getauft hat, wie Joh 3,22(25–30) und 4,1 nahelegen. Eher ist damit zu rechnen, daß es an diesen Stellen um

eine Rückdatierung geht, wodurch die urchristliche Taufe in Jesu eigener Tauf­ tätigkeit verankert werden sollte; das läßt allein schon die Notiz in Joh 4,2 vermuten, wonach Jesus nicht selbst, sondern seine Jünger die Taufe vollzogen haben.

1.2 Grundelemente der christlichen Taufe

Die christliche Taufe ist von Pfingsten an allgemein praktiziert worden und wird im Urchristentum überall vorausgesetzt, wie die Schriften des Neuen Testaments zeigen.

1.2.1 Fundamentale Bedeutung für das Verständnis der Taufe hat die Darstellung der Taufe Jesu in Mk 1,9–11 parr. Dieser Text besitzt nicht nur christologische Relevanz, sondern ist zugleich Urbild der christlichen Taufe.

1.2.1.1 Der Doppelaspekt geht vor allem aus den drei synoptischen Fassungen hervor. Sieht man von dem redaktionellen Zusatz in Mt 3,14f und der proklamatorischen Fassung der Himmelsstimme in 3,17 ab, so sind neben dem Untertauchen drei entscheidende Motive erkennbar: Die Öffnung des Himmels als Zeichen für den Anbruch der Endzeit; das erkennbare Herabkommen des Geistes unter Verwendung des Bildes von der Taube (in Lk 3,22 wird deren „leibhafte Gestalt“ zusätzlich betont: *σωματικῶ εἶδει*); und die Zusage der Sohnschaft. In diesem Sinn ist die Taufe Jesu eine Weiterführung und Neugestaltung der Johannestaufe.

1.2.1.2 Diese konstitutiven Elemente sind in gleicher Weise bestimmend für die Taufe der Glaubenden: das Einbezogensein in das Endzeitgeschehen, der Empfang des Geistes und die Aufnahme in die Sohnschaft. Wie das Herrenmahl seine entscheidende Grundlage im Abschiedsmahl Jesu hat, so die christliche Taufe in Jesu eigenem Getauftsein. Damit ist die Sonderstellung der Taufe Jesu nicht aufgehoben; denn er ist es, mit dem das eschatologische Heilsgeschehen beginnt, er ist in einzigartiger Weise Träger des Geistes, und ihm wurde eine Sohnschaft zuteil, in der alle andere Sohnschaft und Kindschaft gründet (zum Verständnis der Sohnschaft Jesu vgl. § 8). Diese Entsprechungen sind grundlegend für das Verständnis der Taufe in nachösterlicher Zeit. Hat schon der Matthäustext die christologische Komponente besonders betont, so gilt das erst recht für Joh 1,32–34, wo es neben der Geistbegabung vor allem um die Offenbarung des Heilbringers durch Johannes geht, der seinerseits das Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu ausspricht.

1.2.2 In der christlichen Taufe sind wesentliche Elemente der Johannestaufe aufgenommen und in modifizierter Form festgehalten worden.

Über die besprochenen Motive hinaus sind fünf weitere Sachverhalte konstitutiv.

1.2.2.1 Wie die Johannestaufe steht die christliche Taufe in Zusammenhang mit der Umkehr. Es geht um die Bereitschaft zur Abwendung von dem bisherigen Leben und zur bereitwilligen Annahme der Botschaft des Evangeliums. Sie kennzeichnet eine unerläßliche Lebenswende.

1.2.2.2 Die christliche Taufe ist „Taufe im Namen Jesu“ (ἐν/ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ) oder „auf den Namen Jesu“ (εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ). Das „Taufen im Namen Jesu“ ist, wie Stellen in der Apostelgeschichte und bei Paulus zeigen (z.B. Apg 2,38; 10,48; Röm 6,3), zweifellos ursprünglich (gegen *von Campenhausen*) und ist erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts durch die in Mt 28,19 überlieferte triadische Taufformel ersetzt worden. Mit der Nennung des Namens Jesu erfolgt die Unterstellung unter den Genannten und die Aufnahme in die Gemeinschaft mit ihm. Mit dieser Nennung des Namens Jesu ist der entscheidende Unterschied zur Johannestaufe zum Ausdruck gebracht: Die christliche Taufe steht im Zusammenhang mit Jesu Botschaft und Person. Unter dieser Voraussetzung hat sie wie schon die Johannestaufe Versiegelungscharakter (vgl. 2 Kor 1,22; Eph 1,13; 4,30; Offb 14,1). Was zu Lebzeiten Jesu die Bereitschaft war, sich ihm anzuschließen und auf seine Zusage zu vertrauen, das findet jetzt seinen Ausdruck im Akt der „Taufe im Namen Jesu“, durch den der Mensch in seinen Heilsbereich aufgenommen und unter seinen Schutz gestellt wird.

1.2.2.3 Mit der Taufe ist die Vergebung der Sünden unlösbar verbunden, so daß alle Gottlosigkeit und Schuld der Vergangenheit beseitigt wird. Im Unterschied zur Johannestaufe geht es aber nicht um Zusage einer künftigen Sündenvergebung im Gericht Gottes, sondern um den Zuspruch gegenwärtiger Sündenvergebung. Wie Jesus selbst unter Eingriff in das Vorbehaltsrecht Gottes Sünden vergeben hat (Mk 2,5–7 parr), so ist die Vollmacht zur Sündenvergebung den Jüngern übergeben (Mt 18,18; Joh 20,23) und hat einen besonderen Platz beim Vollzug der Taufe erhalten.

1.2.2.4 Zur Taufe gehört der Empfang des Heiligen Geistes bzw. das Einbezogensein in den Wirkungsbereich des seit Pfingsten offenbar gewordenen endzeitlichen Geistes. Dabei bleibt das genaue Verhältnis von Taufe und Geistwirksamkeit in neutestamentlichen Texten offen, sofern der Geist der Taufe vorangehen kann oder auch nachträglich erfahren wird (Apg 10,44–48 bzw. 8,14–17; 19,1–7). Dennoch gehören beide unlösbar zusammen und lassen sich nicht in eine Wasser- und eine Geisttaufe aufteilen.

1.2.2.5 Die christliche Taufe ist wie die Johannestaufe zukunftsorientiert, aber in einem tiefgreifend veränderten Sinn. Die im Namen Jesu

vollzogene Taufe steht im Zusammenhang mit dem bereits realisierten Heil; sie ist wirksames Zeichen für die irdische Zugehörigkeit zu dem erhöhten Herrn und ist unter dieser Voraussetzung ausgerichtet auf die noch ausstehende Heilsvollendung.

1.3 Die urchristliche Taufe nach dem Bericht der Apostelgeschichte

Nach der Darstellung der Apostelgeschichte ist die Verheißung des Getauftwerdens der Jünger mit dem Heiligen Geist (Apg 1,5) verbunden mit dem Auftrag des Zeugendienstes (1,8, vgl. Lk 24,47–49).

1.3.1 Bei dem Dienst der Zeugen wird die Heilsbotschaft weiterverkündigt und die Taufe im Namen Jesu vollzogen. Insofern gehört zur nachösterlichen Verkündigung der Aufruf an die Hörer, sich taufen zu lassen: „Kehret um, und ein jeder lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, und ihr werdet die Gabe des Heiligen Geistes empfangen“ (μετανοήσατε, και βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν και λήψεσθε τὴν δωρεάν τοῦ ἁγίου πνεύματος, Apg 2,38). Wo der Ruf zur Umkehr befolgt wird, wird die Taufe im Namen Jesu Christi vollzogen und die Vergebung der Sünden gewährt, womit die Verheißung der Geistesgabe verbunden ist.

1.3.2 In diesem Sinn ist die Taufe im Urchristentum praktiziert worden, wie die Berichte in Apg 8,12f. 14–16 über die Mission in Samaria, in Apg 8,36.38 über den äthiopischen Kämmerer, in 9,17–19 (22,14–16) über Paulus, in 10,44–48 (11,15–17) über den Hauptmann Kornelius, in 16,14f über die Purpurchandlerin Lydia, in 16,32f über den Kerkermeister von Philippi, in 18,8 über den Synagogenvorsteher Krispus und in 19,1–7 über die Johannesjünger von Ephesus (vgl. 18,25) zeigen. Dasselbe gilt für Paulus, wenn er in 1 Kor 1,13 darauf verweist, daß er nicht in seinem eigenen Namen getauft habe, und in 1,16 die von ihm vollzogene Taufe des Stephanas erwähnt. Zugleich stellen sich bei diesen Texten einige Probleme, die aufschlußreich für das Taufverständnis sind.

1.3.2.1 In Apg 8,36 und in 10,47; 11,17 taucht die Frage nach einem Hinderungsgrund für die Taufe auf (τί κωλύει;), was auf eine alte Tradition verweist (vgl. auch Mk 10,14 parr). Es mußte die Echtheit der Umkehrbereitschaft festgestellt werden. Das war gerade deshalb notwendig, weil ja in der Regel sehr rasch getauft wurde, wie aus den verschiedenen Berichten der Apostelgeschichte hervorgeht.

1.3.2.2 Eine schwer zu beantwortende Frage ist die nach dem Verhältnis von Johannestaufe und christlicher Taufe in der urchristlichen Praxis.

Von einer im Namen Jesu vollzogenen Wassertaufe der Jünger, die bereits in vorösterlicher Zeit zu Jesus gehörten, ist nirgendwo die Rede, nur von ihrer Geisttaufe in Apg 2,1–4. Ob sie wie ihr Meister die Taufe des Johannes empfangen hatten und einer erneuten Wassertaufe nicht beduften? Von Apollos wird jedenfalls in Apg 18,25f berichtet, daß er „brennend im Geist“ (ζέων τῷ πνεύματι) war, aber nur die Taufe des Johannes kannte; von Priszilla und Aquila ist er zwar genauer unterwiesen, aber nicht getauft worden. Umgekehrt heißt es bei den Johannesjüngern von Ephesus in 19,1–7, daß sie vom Heiligen Geist nichts wußten, wohl aber mit der Johannestaufe getauft waren; daraufhin hat Paulus sie im Namen Jesu getauft und ihnen durch Handauflegung den Geist vermittelt. Liegt der Unterschied darin, daß durch den Geistbesitz des Apollos die Johannestaufe bereits christianisiert war, während ohne Geistempfang die christliche Taufe samt Handauflegung erst noch vollzogen werden mußte? So ließe sich der Sachverhalt am ehesten erklären.

1.3.2.3 Ein vielerörtertes Problem ist die mehrfache Notiz, daß umkehrwillige Menschen mit ihrem ganzen „Haus“ (οἶκος) getauft wurden, wie es bei Lydia in 16,15, bei dem Kerkermeister in 16,31–33 und bei Krispus in 18,8 heißt; auch Paulus spricht in 1 Kor 1,16 davon, daß er das „Haus des Stephanas“ getauft hat. Hier stellt sich die Frage, wer alles zu einem solchen Haus gehört. Daß der Hausherr oder wie bei Lydia die maßgebende Frau des Hauses für die Hausangehörigen mitentscheiden, zu denen nicht nur die Familienmitglieder gehören, ist bei der antiken Gesellschaftsstruktur nicht überraschend. Die offene Frage ist aber, wie weit davon Kleinkinder oder Säuglinge mitbetroffen waren. So wenig man für die Urchristenheit bereits eine reflektierte und einheitliche Praxis voraussetzen darf, ist von dieser sogenannten „Oikos-Formel“ her kein eindeutiger Schluß auf die Praxis der Kindertaufe zu ziehen.

2. Die Taufauffassung des Paulus

Neben den genannten Grundmotiven sind zwei Aspekte für die paulinische Taufauffassung besonders kennzeichnend: die Partizipation am Sterben und Auferstehen Jesu Christi und die ekklesiologische Relevanz.

2.1 Die Taufe „im Namen Jesu“ oder „auf Jesus Christus“ wird bei Paulus vorausgesetzt, wie aus 1 Kor 1,13b hervorgeht, wo er die Gemeinde fragt, ob sie denn „auf den Namen des Paulus“ getauft worden seien. Darauf nimmt er auch Bezug, wenn er in 2 Kor 1,21f vom „Festmachen auf Christus“ spricht (βεβαιοῦν εἰς Χριστόν), was verbunden ist mit den Motiven, daß Gott uns „gesalbt“ (χρίσας ἡμᾶς), „versiegelt“

(σφραγισάμενος ἡμᾶς) und „das Angeld des Geistes in unser Herz gegeben hat“ (δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν). In diesem prägnanten Zweieiler sind unverkennbar das erste und dritte sowie das zweite und vierte Glied parallelisiert, so daß einerseits das Festgemachtsein und die Versiegelung und andererseits die Salbung und Geistesgabe zusammengehören. Der Taufakt im Namen Jesu im Sinn der Unterstellung und Zugehörigkeit und die Geistverleihung als Gabe für die Getauften werden somit unterschieden. Mit dem Begriff des „Angelds“ wird darüber hinaus der eschatologische Vorbehalt berücksichtigt (vgl. 2 Kor 5,5; Röm 8,23). Nimmt man den auch für Paulus wichtigen Gedanken der Umkehr hinzu (vgl. Röm 2,4), so sind in dieser prägnanten Aussage die Grundmotive des urchristlichen Taufverständnisses zusammengefaßt. Zum „Getauftwerden auf Mose“ in 1 Kor 10,1f vgl. § 18.

2.2 Das „Getauftwerden auf Christus“ ist auch Ansatzpunkt für die Erörterungen in Röm 6. Die Einleitungsformel in V.3a verweist auf die Übernahme einer älteren Tradition. Unabhängig von der Frage, ob Paulus diese in Röm 6,3–5 oder eher in 6,8 aufgegriffen hat, handelt es sich bei diesem Text um eine zentrale Ausführung des Apostels, bei dem er das christologische Bekenntnis, wie es in 1 Kor 15,3b–5 zitiert wird, mit der Tauftradition verbindet.

2.2.1 Das Motiv der Todestaufe ist seinem Ursprung nach vorpaulinisch, wie Lk 12,49f und Mk 10,38f zeigen (s.o.). Entscheidend ist in Röm 6,3 und 6,8a die Aussage über die sich bei der Taufe vollziehende Partizipation an Jesu Tod: „Getauftwerden auf Christus“ ist ein „Getauftwerden auf seinen Tod“ (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ βαπτισθῆναι, V.3b), ist ein „Sterben mit Christus“ (ἀποθνήσκειν σὺν Χριστῷ, V.8). Dieses „Mitsterben mit Christus“ bedeutet, an dem heilstiftenden Tod Jesu Anteil zu erhalten; es bedeutet aber zugleich, daß die irdische Existenz der Glaubenden davon gekennzeichnet ist (vgl. 2 Kor 4,10.17f; Phil 3,10f). Für den Getauften ist, solange er lebt, die *participatio* am Leiden Jesu kennzeichnend (vgl. § 24). Alle Niedrigkeit, alles Leiden und das Sterben stehen unter dem Vorzeichen des Leidens und Sterbens Jesu und speziell unter dem Vorzeichen des Mitgestorbenseins mit Christus bei der Taufe. Das wird in Entsprechung zum christologischen Bekenntnis noch dadurch unterstrichen, daß das Gestorbensein mit Christus nach Röm 6,4a zugleich Teilhabe an seinem Begrabensein beinhaltet; an der ganzen Wirklichkeit seines Todes nimmt der Täufling teil.

2.2.2 Das Mitsterben und Mitbegrabenwerden erfolgt nach Röm 6,4b, „damit gleichwie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit(smacht) des Vaters, so auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln“ (ὡς ὡς περ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ

πατρός, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν). Obwohl wir als Getaufte noch nicht mitauferstanden sind, können wir gleichwohl in der „Neuheit des Lebens“ wandeln, und zwar aufgrund der Kraft, die vom Auferstandenen in unser irdisches Leben ausstrahlt. Uns ist das Tor zu einem verantwortlichen neuen Leben in dieser Welt eröffnet; hierin gründet dann die Paränese (vgl. Röm 8,3–8; 12,1f).

2.2.3 Das Mitgestorbensein mit Christus steht in Relation zu dem künftigen „Mitaufstehen“. In Röm 6,8b heißt es: „... so glauben wir, daß wir mit ihm leben werden“ (πιστεύομεν ὅτι συζήσομεν αὐτῷ). Paulus kann auch von dem künftigen „Mit-Christus-Sein“ sprechen (vgl. 1 Thess 4,14; 5,10). Dazu gehört die Verwandlung des irdischen Leibes in den Leib der Herrlichkeit (vgl. 1 Kor 15,35–49, dazu § 25). Das findet einen prägnanten Ausdruck in Röm 6,5: „Denn wenn wir mit dem Gleichbild seines Todes zusammengewachsen sind, wie viel mehr werden wir es auch mit dem seiner Auferweckung sein“ (εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα).

2.2.3.1 Der Satz enthält zunächst philologische Probleme. Der Dativ τῷ ὁμοιώματι ist kein instrumentaler, der sich auf den Taufakt als „Abbild“ des Todes Jesu bezieht, sondern ein soziativer Dativ, der von dem σύν- in σύμφυτοι abhängig ist, daher im Sinn von „Gleichbild“ zu verstehen ist: Der Getaufte wird seinem Tod gleichgemacht. Außerdem ist der Nachsatz in V.6b abgekürzt formuliert; gemeint ist dort analog zu V.6a: „umso mehr werden wir auch zusammengewachsen sein mit dem Gleichbild seiner Auferweckung“ (ἀλλὰ καὶ σύμφυτοι γενησόμεθα τῷ ὁμοιώματι τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ). Verbindender Gedanke ist das σύμφυτοι γενέσθαι, das Ereignis des Zusammenwachsens.

2.2.3.2 Das bedeutet für das Verständnis, daß das Motiv des Zusammengewachsenseins sowohl auf die Partizipation an Jesu Tod als auch an seiner Auferstehung angewandt wird. Der naturhafte Terminus σύμφυτοι, „zusammengewachsen“, darf nicht im Sinn eines geradezu physisch wirkenden Geschehens verstanden werden. Es soll vielmehr die bleibende Zusammengehörigkeit zum Ausdruck bringen. Durch die Taufe wird eine dauernde Gemeinschaft mit dem Gestorbenen begründet, aber gerade noch nicht die volle Gemeinschaft mit dem Auferstandenen. Die eschatologische Ausrichtung des Taufgeschehens und der damit gegebene Vorbehalt sind unverkennbar. Entsprechend ist in Phil 3,10f von der „Teilhabe an seinen Leiden“ (κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ), dem „Gleichgestaltetsein mit seinem Tod“ (συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ) die Rede, womit die Erwartung der Auferstehung von den Toten korrespondiert; dazu heißt es dann in 3,21: „Er wird unseren niedrigen Leib verwandeln in die Gleichgestalt seines Leibes der Herrlichkeit“ (ὅς μετασχηματίσει τὸ

σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ). Die Taufe ist ein noch un abgeschlossenes Geschehen, das erst mit dem Gleichwerden bei der Auferstehung zum Abschluß und zur Vollendung kommt.

2.2.4 Die grundlegenden Aussagen von Röm 6,3–5 werden in 6,6–7,6 näher entfaltet. Dabei ist zunächst beachtenswert, daß in 6,6 der Begriff *συσταυρωθῆναι*, „mitgekreuzigtwerden“, auftaucht, was auf die paulinische Kreuzestheologie verweist. In Zusammenhang damit stehen Aussagen über das durch Jesu Tod und Auferweckung bewirkte Freigemachtsein von der Macht der Sünde in 6,6f.9–11, womit Paulus das traditionelle Motiv der Vergebung der (bisherigen) Sünden aufnimmt. Das mündet ein in die Feststellung, daß die Getauften sich ansehen sollen als „Tote in Bezug auf die Sünde, als Lebende aber für Gott in Christus Jesus“ (*λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, 6,11). Daraus ergeben sich nach 6,12–23 Folgen für die Lebensgestaltung. In 7,1–4 wird zusätzlich das Motiv des Gesetzes aufgenommen, das mit der Sünde aufs engste verwoben ist (vgl. 7,7–25). In 7,5f wird dann die alte in den Tod führende Existenz mit der neuen konfrontiert und abschließend gesagt, daß wir leben „in der Neuheit des Geistes“ (*ἐν καινότητι πνεύματος*). Handelt es sich in 6,12–7,6 insgesamt um eine Explikation von 6,4b, so bei dieser Formulierung um eine Interpretation der dort verwendeten Wendung vom Wandeln „in der Neuheit des Lebens“ (*ἐν καινότητι ζωῆς*). So wird deutlich, daß für Paulus sowohl der Zusammenhang von Taufe und Sündenvergebung als auch der von Taufe und Geistwirksamkeit von entscheidender Bedeutung ist.

2.3 Die Taufe betrifft zunächst den einzelnen Menschen. Sie ist aber zugleich Aufnahme und Eingliederung in die Gemeinschaft der Glaubenden. Paulus expliziert das mit dem ekklesiologischen Gedanken des *σῶμα Χριστοῦ*.

2.3.1 In 1 Kor 12,13a wird formuliert: „Kraft des einen Geistes wurden wir alle in den einen Leib getauft“ (*ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*). Der bei der Taufe wirksame „eine Geist“ bewirkt nicht nur die Gemeinschaft mit Christus, sondern zugleich die Eingliederung in den „einen Leib“, den „Leib Christi“ (im Sinn einer „corporate personality“). Die Taufe auf den Namen Jesu ist über die Zugehörigkeit jedes einzelnen zu Christus hinaus zugleich ein „Hineingetauftwerden“ in den Heils- und Wirkungsbereich seines Leibes, zu dem alle Getauften gehören. Mit ihr vollzieht sich demnach im strengen Sinn des Wortes eine *incorporatio*. Der Leib Christi ist die Wirklichkeit der „neuen Schöpfung“. Das ist in 2 Kor 5,17 klar zum Ausdruck gebracht: „Ist jemand in Christus, so ist er neue Schöpfung“ (*εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις*),

wobei das ἐν Χριστῷ neben der persönlichen Zugehörigkeit auch die gemeinsame Zugehörigkeit bezeichnet, also die Bedeutung von ἐν τῷ σώματι Χριστοῦ, „im Leibe Christi“, hat.

2.3.2 Für alle, die in den Leib Christi eingegliedert sind, gilt nach 1 Kor 12,13b eine neue Ordnung. Sie sind in dieser Gemeinschaft alle gleichgestellt, „seien es Juden oder Griechen, seien es Sklaven oder Freie“ (εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι). Das hat Paulus in Gal 3,27f ebenfalls zum Ausdruck gebracht. Er beginnt dort mit der Aussage: „Alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen“ (ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε), wobei das Motiv des Anziehens die Einbeziehung in die Christuswirklichkeit seines Leibes umschreibt. Dann fährt er fort: „Darin gibt es nicht Jude oder Grieche, nicht Sklave oder Freier, nicht Mann oder Frau“ (οὐκ ἔστι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγ, οὐκ ἔστι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔστι ἄρσεν καὶ θῆλυ), ein Satz, der seine Besonderheit durch das ἐνι erhält, was eine Abkürzung von ἐνεστι ist und für ἐν τῷ σώματι (Χριστοῦ) steht. Abgeschlossen wird diese Aussage mit dem Satz: „Denn alle seid ihr einer in Christus Jesus“ (πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), wir sind mit ihm und untereinander durch die Taufe zur Einheit zusammengeschlossen.

2.4 In Gal 3,26–4,7 ist diese Taufaussage mit dem Motiv der Sohnschaft verbunden. Wie Jesus bei seiner Taufe als „Sohn Gottes“ durch die Himmelsstimme gekennzeichnet worden ist, so sind auch die Glaubenden durch die Taufe in die υἰοθεσία, die „Sohnschaft“, aufgenommen. Alle sind υἱοὶ θεοῦ/τέκνα θεοῦ, „Söhne“ bzw. „Kinder Gottes“ (3,26; 4,5; vgl. Röm 8,16f). Ihre Zeit der Unmündigkeit und Knechtschaft ist aufgrund des Erlösungswerkes des „Sohnes Gottes“ vorüber (4,1–5); sie haben den Geist empfangen und dürfen „Abba Vater“ schreien (vgl. Röm 8,14–17). Zu der christologisch-ekklesiologischen Dimension der Taufe kommt die *restitutio* des ursprünglichen geschöpflichen Seins des Menschen hinzu. Mit der Sohnschaft ist die Unmittelbarkeit gegenüber dem Vater zum Ausdruck gebracht, was sich in dem Gebetsruf ἄββᾶ artikuliert, den Jesus selbst gebraucht und seinen Jüngern gewährt hat (vgl. Gal 4,7; Röm 8,17, aber auch Mk 14,36 sowie die Anrede πάτερ, „Vater“, in der lukanischen Vater-Unser-Fassung Lk 11,2).

2.5 Für Paulus sind die Aspekte der *participatio* an Christi Tod und Auferstehung als heilstiftende Ereignisse, der *incorporatio* als Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft und der *restitutio* im Blick auf die Erneuerung des geschöpflichen Seins ausschlaggebend. Die grundlegenden Aspekte der urchristlichen Taufauffassung fehlen dabei nicht. So übernimmt er in 1 Kor 6,11 eine traditionelle Formulierung: „Ihr seid abgewaschen wor-

den, seid geheiligt worden, seid gerechtmacht worden im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geist unseres Gottes“ (ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθήτε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν). Geht es bei dem Motiv des Abgewaschenseins um die grundlegende Sündenvergebung, so ist das Geheiligtsein als „Geheiligtsein in Christus Jesus“ (1 Kor 1,2) Voraussetzung für die bei Paulus häufige Bezeichnung der Glaubenden und Getauften als „Heilige“ (ἅγιοι). Die Rechtfertigung des Menschen ist hier beachtenswerterweise mit der Taufe in Verbindung gebracht, während sie sonst von Paulus mit dem verkündigten und im Glauben angenommen Wort in Beziehung gesetzt wird.

3. Die Taufauffassung in den deuteropaulinischen Briefen

Im Kolosser- und Epheserbrief ist eine Weiterführung und zugleich eine spürbare Verschiebung der paulinischen Aussagen zu erkennen, sofern hier der für den Apostel so wichtige eschatologische Vorbehalt anders artikuliert wird oder zurücktritt. Auch die Taufaussagen des Titusbriefes unterscheiden sich von Paulus. Während Kolosser- und Epheserbrief unmittelbar an Röm 6,3–5.8 anschließen, hat der Verfasser des Titusbriefes eine Tauftradition rezipiert, die 1 Kor 6,11 nahesteht.

3.1 Der Kolosserbrief

Der Taufabschnitt in Kol 2,11–15 ist dadurch gekennzeichnet, daß der Verfasser dieses Briefes die Taufaussagen des Paulus in einen polemischen Zusammenhang einordnet und sie in diesem Kontext interpretiert.

3.1.1 Die Einleitung in Kol 2,8–10 verweist in Abgrenzung gegenüber einer falschen Lehre, bei der es um eine Verehrung der „Elementarmächte der Welt“ (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) geht, auf Christus als das Haupt aller kosmischen Mächte (vgl. 2,20). Wie in ihm „die Fülle der Gottheit leibhaft wohnt“ (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, 2,9), so sind durch ihn auch die Glaubenden „erfüllt“ (πεπληρωμένοι, V.10), sie haben Teil an seiner „Fülle“. Dies ist nach V.11 bewirkt durch eine „nicht mit Händen vollzogene Beschneidung“ (περιτομὴ ἀχειροποίητος), wodurch der „fleischliche Leib“ abgetan worden ist. Zu dieser „Beschneidung Christi“ gehört nach V.12 das „Mitbegrabensein mit ihm durch die Taufe“ (συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ), bei der gleichzeitig das „Mitauferwecktwerden“ (συνεγερθῆναι) erfolgt, und zwar „durch

den Glauben an die Macht Gottes, der ihn (Christus) von den Toten auferweckt hat“ (διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν). Das bedeutet nach V.13, daß Gott diejenigen, die Tote waren aufgrund ihrer Übertretungen und der Unbeschnittenheit ihres Fleisches, „mit ihm lebendiggemacht hat“ (συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ), wobei ihnen aus Gnaden alle Übertretungen vergeben sind. Das hat seinen Grund darin, wie abschließend in V.14f gesagt wird, daß Christus, nachdem er den Schuldschein, der gegen uns sprach, durchgestrichen und ans Kreuz geheftet hat, die Getauften von der Abhängigkeit von Mächten und Gewalten befreit hat. Das steht in Beziehung zu der den Christushymnus einleitenden Aussage in 1,13f, daß Gott uns herausgerissen hat aus der Macht der Finsternis und uns in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt hat, „in dem wir die Erlösung haben, die Vergebung der Sünden“ (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, Kol 1,14, vgl. Eph 1,7).

3.1.2 Daß der Verfasser des Kolosserbriefs als Paulusschüler den eschatologischen Vorbehalt dabei nicht vergessen hat, zeigt der Abschnitt in 3,1–4: Das Mitauferstandensein mit Christus ist Anlaß, „nach dem zu streben, was im Himmel ist“, und auf die endzeitliche Erscheinung Christi zu warten. Noch ist unser Leben „verborgen mit Christus in Gott“ (κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ, V.3), und erst wenn Christus, „unser Leben“, selbst offenbar wird, „dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit“ (τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ, V.4). Der eschatologische Vorbehalt ist in 2,11–13 und 3,1 allerdings weniger im temporalen Sinne expliziert, vielmehr durch die Spannung von himmlischer und irdischer Wirklichkeit, so daß das Mitauferstehen ganz wesentlich vom Glauben sowie vom Streben nach dem, was im Himmel ist, abhängt.

3.1.3 Der Verfasser des Kolosserbriefs ist der Grundintention des Paulus treu geblieben, auch wenn er neben der Einführung des Beschneidungsmotivs sich in der Tendenz und in der Vorstellungsweise unterscheidet. Die wesentliche Differenz zu Paulus besteht darin, daß durch die Taufe die Menschen schon „mitaufgeweckt worden sind“, wenngleich das eine im Glauben erfahrene himmlische Wirklichkeit ist.

3.2 Der Epheserbrief

Der Epheserbrief hebt sich mit seinem Taufverständnis noch deutlicher von der paulinischen Konzeption ab und unterscheidet sich insofern auch von den Taufaussagen des Kolosserbriefs.

3.2.1 Alles, was mit Sterben und Totsein in Zusammenhang steht, bezieht sich nach Eph 2,1–3 auf die vorchristliche Existenz (vgl. Kol 2,13a). Von einem Mitsterben und Mitbegrabensein mit Christus wird nicht mehr gesprochen. Für die Getauften gilt nach 2,4f, daß Gott aufgrund seines Erbarmens und seiner Liebe „uns, die wir Tote waren aufgrund unserer Übertretungen, zusammen mit Christus lebendig gemacht hat“ (ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ). Das wird in V.6 erläutert, indem gesagt wird, daß er uns „mitaufweckt“, ja „miteingesetzt hat in den Himmeln in Christus Jesus“ (συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), und das ist nach V.7 geschehen, um den kommenden Äonen den Reichtum seiner Gnade zu zeigen. Geht es bei Paulus um ein gegenwärtiges Mitsterben und ein künftiges Mitaufwecktwerden (Röm 6,3–5) und demgegenüber im Kolosserbrief um ein gegenwärtiges Mitsterben, Mitaufweckt- und Mitlebendiggemachtwerden (Kol 2,12b.13), so ist im Epheserbrief nur vom Mitaufwecktsein die Rede, verbunden mit dem Motiv des bereits erfolgten Miteingesetztseins „in Jesus Christus“. Wie bei Paulus wird der Gnadencharakter nachdrücklich betont, so in Eph 2,5b: „aus Gnaden seid ihr gerettet“ (χάριτί ἐστε σεσωσμένοι), was in V.8f unter Hinweis auf den Glauben und die von allen Werken unabhängige Gnade Gottes wiederholt wird. Darüber hinaus wird in V.10 der Gedanke der Neuschöpfung aufgegriffen, der bei Paulus ebenfalls eine Rolle spielt (vgl. 2 Kor 5,17; ferner Jak 1,17f): „Denn wir sind sein Geschöpf, (neu)geschaffen in Christus Jesus“ (αὐτοῦ γὰρ ἐσμὲν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Unter dieser Voraussetzung gilt der Ruf Eph 5,14: „Wach auf, der du schläfst, und steh auf von den Toten“, was mit der Zusage verbunden ist: „und Christus wird dich erleuchten“ (ἐγείρει, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστός).

3.2.2 Daß die Taufe im Epheserbrief nicht nur auf die einzelnen Gläubigen bezogen ist, sondern auch als Wesensmerkmal der Ekklesia gesehen wird, zeigt der Abschnitt Eph 5,25–27, wo im Blick auf die Heilsgemeinschaft von einer „Reinigung durch das Wasserbad im Wort“ gesprochen ist (καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι). Es geht darum, daß die Kirche geheiligt und als reine und makellose Gemeinschaft vor Gott stehen und so ihre Aufgabe in der Welt erfüllen kann. Neben dem ekklesiologischen Aspekt ist die Formulierung λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι von Bedeutung. Die Wendung „Wasserbad“ entspricht der schon für Johannes den Täufer maßgebenden Auffassung, daß es nicht um eine partielle Reinigung mit Wasser, sondern um ein vollständiges Untertauchen geht. Der Zusatz „im Wort“ bzw. „kraft des Wortes“

bezieht sich auf „Wasserbad“ zurück und bezeichnet die Taufformel, also das „taufen im Namen Jesu“, wodurch das Wasserbad erst zur Taufe wird. Die hohe Bedeutung der Taufe für den Verfasser des Epheserbriefs geht nicht zuletzt daraus hervor, daß in Eph 4,4–6 die „eine Taufe“ (ἓν βάπτισμα) neben dem einen Leib, dem einen Geist, der einen Hoffnung, dem einen Herrn, dem einen Glauben und dem einen Gott Bestandteil einer Bekenntnisformulierung ist.

3.2.3 Fragt man, wie es im Epheserbrief inhaltlich zu einer so starken Verschiebung gegenüber Paulus kommen konnte, so ist zu bedenken, daß für den Verfasser die gegenwärtige Heilswirklichkeit durchweg eine entscheidende Rolle spielt. Im Kreis der Glaubenden und Getauften ist das Heil bereits verwirklicht, und die Gemeinde hat die Aufgabe, die ganze Welt damit zu durchdringen und zu ihrem Ziel zu führen. Daß dabei die Zukunftsperspektive nicht völlig fehlt, zeigen die beiden aus der Tauftradition stammenden Aussagen über die „Versiegelung“ durch den Heiligen Geist in Eph 1,13b.14 und Eph 4,30, wo es heißt: „Ihr seid versiegelt worden auf den Tag der Erlösung hin“ (ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως 4,30b). Man kann natürlich fragen, ob die nicht unerhebliche Veränderung der Taufauffassung allein durch die Theologie des Autors bedingt ist, oder ob er dabei nicht eine Tendenz berücksichtigt, die andernorts als gefährliche Schwärmerei galt (vgl. 2 Tim 2,18).

3.3 Der Titusbrief

Der Titusbrief hat im Rahmen der hymnischen Aussagen 3,4–7, in der es um die Offenbarung der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes und um die Rechtfertigung des Menschen geht, in V.5b eine Tauftradition integriert.

3.3.1 Es ist unübersehbar, daß wesentliche Gedanken dieses Textabschnittes auf genuin paulinische Anschauungen zurückgehen, so vor allem der Gedanke, daß Gerechtigkeit „ohne Werke“ des Menschen, allein aufgrund des „Erbarmens“ und der „Gnade“ Gottes empfangen wird (V.4.5a.7). Die Rettung selbst ist erfolgt durch die Taufe und die Geistverleihung (V.5b.6). Dabei wird nun formuliert: „Er hat uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung des Heiligen Geistes“ (ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου). Während das Motiv der Erneuerung durch den Geist paulinischen Aussagen entspricht (Röm 6,4; 7,6; 12,2), entstammt die Bezeichnung der Taufe als „Bad der Wiedergeburt“ einer anderen Tradition.

3.3.2 Von der Taufe als „Bad“ (λουτρόν) ist auch in Eph 5,26 die Rede, das Motiv der „Wiedergeburt“ (παλιγγενεσία) begegnet in Joh 3,3–8 (ἀνωθεν γεννηθῆναι) und 1 Petr 1,23; 2,2 (ἀναγεννηθῆναι, ἀρτιγέννητα βρέφη). Der mit der Taufe verbundene Erneuerungsgedanke ist somit an diesen Stellen mit dem Bildmotiv einer neuen Geburt expliziert. Dabei handelt es sich um ein geistgewirktes Geschehen, weswegen in Tit 3,6 noch hinzugefügt wird, daß Gott seinen Geist „reichlich über uns ausgegossen hat durch Jesus Christus unseren Retter“ (οὗ ἐξέχεεν ἐφ’ ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν).

3.3.3 Nach Tit 3,7a sind es Taufe und Geistverleihung, die unsere Rechtfertigung bewirken, was mit der alten Tradition übereinstimmt, die Paulus in 1 Kor 6,11 zitiert hat. Im abschließenden Versteil 3,7b wird der auch für Paulus so wesentliche eschatologische Vorbehalt berücksichtigt: „damit...wir gemäß der Hoffnung Erben des ewigen Lebens werden“ (ἵνα...κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ’ ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου). So nachdrücklich auch in diesem Textabschnitt die Heilsgegenwart betont wird, die eschatologische Dimension ist jedenfalls stärker als etwa im Epheserbrief berücksichtigt (vgl. dazu auch Tit 2,13). Insgesamt ist festzustellen, daß in Tit 3,4–7 ein relativ später urchristlicher Text vorliegt, in dem vorpaulinische, paulinische und nebenpaulinische Traditionen zusammengefaßt sind.

4. Die Taufaussagen im Hebräerbrief und 1. Petrusbrief

4.1 Der Hebräerbrief

Der Hebräerbrief geht auf die Taufe im Zusammenhang mit den Aussagen über das Erlahmen im Glauben und den drohenden Abfall 5,11–6,8 ein und kommt in 10,22 noch einmal kurz darauf zurück.

4.1.1 In 5,11–14 ermahnt der Verfasser die Gemeinde, bereits Erreichtes nicht zu vergessen und zu verspielen. In 6,1–3 ist Bezug genommen auf eine präbaptismale Unterweisung, die nur hier im Neuen Testament Berücksichtigung gefunden hat, sich aber noch in den allerersten Anfängen befindet. In 6,4–8 geht es dann um das Problem des Abfalls und der Unmöglichkeit einer zweiten Umkehr (μετάνοια). Dabei wird auf die Taufe Bezug genommen, und zwar im Sinne der „einmaligen Erleuchtung“ (ἅπαξ φωτισθέντες), was zugleich bedeutet, daß „die himmlische Gabe geschmeckt“ werden konnte (γευσάμενοι τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου) und die Getauften „Teilhaber wurden am Heiligen Geist“ (μέτοχοι γενηθέντες πνεύματος ἁγίου), so daß sie jetzt schon kraft des Wortes

Gottes die „Kräfte des kommenden Äons“ (δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος) verspüren konnten. Die erfahrene Erneuerung des menschlichen Lebens durch die Taufe als einmaliges Geschehen ist hier also nachdrücklich hervorgehoben. Umso schlimmer ist der Abfall von dem erfahrenen Heil, was einem erneuten Kreuzigen des Herrn gleichkommt (6,6b).

4.1.2 Wenn in 10,22 am Anfang der Paränese die Aufforderung steht, „mit aufrichtigem Herzen und in voller Gewißheit des Glaubens“ vor den Herrn zu treten, dann ist dies verbunden mit der Aussage, daß die Gemeindeglieder doch „Gereinigte in Bezug auf die Herzen vom schlechten Gewissen und Gebadete in Bezug auf den Leib durch reines Wasser“ sind (ἔβραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ, wobei τὰς καρδίας und τὸ σῶμα Akkusative der Beziehung sind). Es handelt sich um eine Parallelformulierung, bei der die Reinigung des Leibes durch das Wasserbad der Reinigung der Herzen vom schlechten Gewissen durch Besprengung entspricht. Was die Taufe als Bad im besonderen kennzeichnet, ist die Reinigung vom „bösen“ bzw. „schlechten Gewissen“. Das „Gewissen“ ist im Neuen Testament nach einer trefflichen Formulierung *Hans von Sodens* die „Offenheit, mit der wir vor Gott stehen“, und das besagt hier, daß die Herzen der Getauften gereinigt sind von einem durch die Abwendung von Gott belasteten Gewissen, somit in „voller Gewißheit des Glaubens“ (πληροφορία πίστεως) vor Gott stehen können, weil ihnen die Last des Bösen abgenommen ist.

4.2 Der 1. Petrusbrief

4.2.1 Auch im 1. Petrusbrief begegnet in 3,21b das Gewissensmotiv. Hier ist nun aber nicht vom bösen bzw. schlechten Gewissen die Rede, sondern von der „Bitte um ein gutes Gewissen“ (συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα) aufgrund der Auferweckung Jesu. Die Taufe selbst als Akt der Umkehr ist ihrem Wesen nach eine solche an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewissen, nicht eine bloße Reinigung von dem „Schmutz des Fleisches“.

4.2.2 Die Aussage von 3,21b ist verbunden mit einer Sintflut-Typologie in 3,20.21a. Die Taufe ist der Antityp (ἀντίτυπος) zu dem Typus der Errettung Noachs und der wenigen Menschen, die mit ihm in die Arche gestiegen sind. Die übrigen, die trotz der zuwartenden Geduld Gottes ungehorsam waren, sind ihrerseits ebenfalls Typus, nämlich für das Verlorensein, wenngleich Jesus nach 3,19 in das Totenreich „hinabgestiegen ist, um den Geistern im Gefängnis Heil zu verkündigen“ (τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεῖς ἐκήρυξεν). Die in der Gegenwart gewähr-

te Errettung durch die Taufe erfolgt aufgrund der Auferweckung Jesu Christi, der nach 3,22 „in den Himmel gegangen ist, zur Rechten Gottes sitzt und dem Engel, Gewalten und Mächte unterworfen sind“. Wir stoßen hier also auf eine an der Auferstehung orientierte Taufauffassung.

4.2.3 Dem korrespondiert, daß in 1 Petr 1,23–2,3 das Motiv der Taufe als Wiedergeburt aufgegriffen ist. Wir sind nach 1,23 als Getaufte „Wiedergeborene“ (ἀναγεγεννημένοι), und zwar „nicht aus vergänglichem Samen, sondern aus unvergänglichem durch das Wort des lebendigen Gottes“ (οὐκ ἐκ σποραῖς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος Θεοῦ). Und deshalb gilt es, „wie neugeborene Kinder“ (ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη) nach der unverfälschten geistigen Nahrung zu trachten und heranzuwachsen, um das Heil zu erlangen (vgl. Hebr 5,13f). Bei dieser „unverfälschten, dem Heilswort entsprechenden Milchnahrung“ (τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα) ist an das Wirken des Heiligen Geistes gedacht, der nach 1,2 „Heiligung“ (ἁγιασμός) bewirkt und die Getauften nach 2,5 als einzelne Bausteine in das „geistgewirkte Haus“ (οἶκος πνευματικός) eingliedert.

4.2.4 Geht der 1. Petrusbrief in seiner Taufanschauung von der Auferstehung und der Erneuerung des Lebens aus (vgl. auch 1,3), so kennt er doch in jedem Falle den eschatologischen Vorbehalt (vgl. 4,1–6). Interessant ist, daß im 1. Petrusbrief die Leidensthematik eine besondere Stellung einnimmt; aber sie ist anders als bei Paulus nicht unmittelbar mit der Tauftradition verknüpft.

5. Das johanneische Taufverständnis

In den johanneischen Schriften wird die Taufe konsequent pneumatologisch begründet; das Erfasstwerden vom Geist ist ausschlaggebend für das Taufverständnis. Das wird im Rahmen des Nikodemusgesprächs 3,1–12 entfaltet und im 1. Johannesbrief weiter ausgeführt.

5.1 Joh 3,1–12 enthält nach seiner Exposition V.1f über die Begegnung Jesu mit Nikodemus in V.3–10 das eigentliche Gespräch, das in V.11f mit einer grundsätzlichen Aussage über die irdische und himmlische Wirklichkeit des Offenbarungsgeschehens abgerundet wird.

5.1.1 Entscheidend für den Verfasser ist im Rahmen dieses Gesprächs das γεννηθῆναι ἄνωθεν (Joh 3,3), das im Sinne der bewußt doppeldeutig gebrauchten Ausdrücke des Johannesevangeliums zweifach übersetzt werden kann, nämlich „von oben her geboren werden“ und „von neuem geboren werden“. Daß beide Aspekte eine wesentliche Rolle spielen, geht aus dem Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus deutlich hervor. „Von

oben her“ wirkt der Geist Gottes, der „weht, wo er will“ (V.8), und der seinerseits den Menschen von Grund auf erneuert und zu einem „Neugeborenen“ führt. Das kann der jüdische Schriftgelehrte bei aller sonstigen Anerkennung Jesu nicht begreifen (V.4.9), weswegen eine Aussage über das nicht angenommene Zeugnis folgt (V.11f)

5.1.2 Der Text von Joh 3,5 mit der Wendung „wenn jemand nicht geboren wird aus Wasser und Geist“ (ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος) ist in seiner Ursprünglichkeit nicht zu bestreiten (gegen *Bultmann* und andere). Der Evangelist nimmt an dieser Stelle eine ältere Tradition auf, wie auch der Nachsatz in V.5c zeigt: „so kann er nicht eingehen in die Gottesherrschaft“ (οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). Dieser Aussage ist in V.3b eine eigenständige Interpretation des Evangelisten vorangestellt, wenn es dort heißt: „Wenn jemand nicht von oben/von neuem geboren wird, so kann er die Gotter Herrschaft nicht schauen“ (ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). Das Schauen der Gottesherrschaft anstelle des traditionellen Eingehens in die Gottesherrschaft besagt im johanneischen Sinn, daß die gegenwärtige Heilswirklichkeit nicht nur geglaubt, sondern auch glaubend geschaut werden kann. Ist in Joh 3,8b von einem „Geborenen aus dem Geist“ die Rede (γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος), so ist in 1,13 parallel dazu von einem „Geborenwerden aus Gott“ gesprochen (ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι).

5.2 Im 1. Johannesbrief ist von der Taufe an mehreren Stellen gesprochen. Dazu gehört der Hinweis auf das „Wasser“ in 5,7f (vgl. 5,6 und Joh 19,34b) und das mehrfach verwendete Motiv vom „Geborenwerden aus Gott“ (ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι, vgl. 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18). Im jeweiligen Kontext wird diese Aussage allerdings mehr vorausgesetzt als expliziert.

5.2.1 Etwas mehr ist den Aussagen in 1 Joh 2,20.27 und 3,9b zu entnehmen. In 2,20.27 ist davon die Rede, daß die Angesprochenen, die zur Gemeinde gehören und somit getauft sind, die „Salbung“ besitzen (χρῖσμα ἔχετε) bzw. von ihm empfangen haben (τὸ χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ’ αὐτοῦ), eine Salbung bzw. Salbe, die „in euch bleibt“ (μένει ἐν ὑμῖν) und über alles belehrt (τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων). Diese Wendung erinnert unverkennbar an die Parakletaussagen in Joh 14,17.26. Das nur hier vorkommende Motiv des χρῖσμα hängt traditions- geschichtlich mit dem Motiv des „Salbens“ zusammen, das im Sinne der Geistverleihung verwendet werden kann, wie Lk 4,18 (mit Zitat aus Jes 61,1), Apg 10,38 und 2 Kor 1,21 zeigen. Dasselbe ist gemeint, wenn in 1 Joh 3,9 in Verbindung mit der Aussage über den „aus Gott Geborenen“ gesagt wird: „Denn sein (sc. Gottes) Same bleibt in ihm“ (ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει). Im Zusammenhang mit der Auffassung vom

Geborenwerden aus Gott ist es natürlich nicht zufällig, daß nun ausdrücklich vom „Samen“ im Sinne des Geistesgabe gesprochen wird (vgl. 1 Petr 1,23). In diesem Geborenein aus Gott beruht, daß wir nicht nur „Kinder Gottes genannt werden, sondern sind“ (1 Joh 3,1, vgl. 3,9f).

5.2.2 Wie sonst in der urchristlichen Tauftradition wird auch in den johanneischen Briefen die Sündenvergebung vorausgesetzt. Mit dem Motiv des Geistempfangs ist die Auffassung verbunden, daß der „aus Gott Geborene keine Sünde tut“, ja „nicht mehr sündigen kann“ (3,9), vielmehr „die Gerechtigkeit tut“ (2,29). Er verwirklicht die Liebe und überwindet auf diese Weise den Kosmos (5,1.4); indem er an Gott festhält, tastet ihn „der Böse“ nicht an (5,18). Diese These der Sündlosigkeit ist allerdings nicht als unverlierbarer Besitz angesehen; im Gegenteil, in 1 Joh 1,6–2,2 wird ja ausdrücklich das Problem des Sündigens der Glaubenden thematisiert.

6. Einzelne Taufaussagen in den übrigen Schriften

6.1 Der Schluß des Matthäusevangeliums

6.1.1 Eine Sonderstellung nimmt Mt 28,18–20 ein. Hier ist die Taufe mit der Auferstehung Jesu Christi in Beziehung gesetzt. In Verbindung mit dem Missionsbefehl erhalten die Jünger den Auftrag zum Taufen und zur Unterweisung in der Lehre Jesu. Der eigentliche Missionsbefehl in der Fassung „geht nun hin und macht zu Jüngern alle Völker“ (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη) ist mit einem doppelten, die Durchführung betreffenden Partizip verbunden, welches sich zunächst auf die Taufe (βαπτίζοντες αὐτούς), dann auf die Unterweisung bezieht, und zwar die Unterweisung alles dessen, was Jesus befohlen hat (διδάσκοντες αὐτούς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν). Das berücksichtigt noch die alte Praxis, daß nach der die Umkehr bewirkenden Predigt relativ rasch getauft worden ist, woran sich dann aber eine postbaptismale Einweisung in die Glaubenswahrheit durch die Lehre anschloß.

6.1.2 Daß in Mt 28,19 nicht nur von einem „Taufen auf den Namen Jesu“ oder „des Sohnes“ gesprochen ist, sondern „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“, ist beachtenswert, darf aber nicht überinterpretiert werden. Mit dieser Aussage ist noch keine trinitarische Reflexion verbunden (vgl. § 10). Vielmehr ist auf den Vater als Urheber des Heiles, auf den Sohn als dessen Vermittler und auf den Heiligen Geist als die wirksame Kraft bei der Heilsmittlung hingewiesen (vgl. 2 Kor 13,13). Insofern ist mit diesem Text eine Zusammenfas-

sung unter der Perspektive der Heilsverwirklichung gegeben, ohne daß daraus bereits weiterreichende Konsequenzen gezogen sind.

6.1.3 Im Anhang zum Markusevangelium findet sich in Mk 16,15f eine alte Paralleltradition zu Mt 28,18–20. Mit dem Auftrag des Auferstehens an die Jünger, das Evangelium in der ganzen Welt aller Kreatur zu verkündigen (πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει), ist auch hier eine Tauffaussage verbunden, ohne daß eine Taufformel berücksichtigt wird: „Wer zum Glauben gekommen und getauft worden ist, wird gerettet werden; wer aber den Glauben nicht angenommen hat, wird verurteilt werden“ (ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται).

6.2 Der Jakobusbrief

6.2.1 Im Jakobusbrief ist in 2,7 von dem „guten Namen“ (καλὸν ὄνομα) die Rede, welcher „über euch ausgerufen ist“ (τὸ ἐπικληθὲν ἐφ’ ὑμᾶς). Das ist unverkennbar eine Aussage über die Taufe, nämlich die Taufe im Namen Jesu, und ist ein deutlicher Beleg dafür, daß bei dem „Taufen im Namen Jesu“ der Jesusname ausdrücklich genannt worden ist.

6.2.2 An einer weiteren Stelle geht der Verfasser des Jakobusbriefes ebenfalls auf die Taufe ein, ohne den Begriff zu verwenden, wenn er in 1,17f von der guten, von oben vom Vater herabkommenden Gabe spricht und formuliert, daß Gott „uns aufgrund seines Willens durch das Wort der Wahrheit geboren hat, damit wir gleichsam Erstlinge seiner (neuen) Geschöpfe seien“ (βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων). Es geht um den Heilswillen Gottes, der bei der Taufe wirksam wird. Mit dem „Wort der Wahrheit“ ist das schöpferische Wort Gottes gemeint, das uns in die Gemeinschaft der Geretteten hineinstellt. Entscheidend ist das Motiv der neuen Geburt, das mit dem Motiv der (neuen) Schöpfung verbunden ist. Die ἀπαρχή, die „Erstlingsgabe“, bezieht sich auf die beginnende Neuschöpfung.

6.3 Die Johannesoffenbarung

Der *terminus technicus* „Taufe/taufen“ kommt in der Johannesoffenbarung nicht vor, dennoch gibt es einige erkennbare Bezüge auf die Taufe.

6.3.1 An erster Stelle sind die Aussagen über die Versiegelung in 7,2–4; 9,4 und 14,1 zu nennen. Die „Knechte Gottes“ werden nach 7,2f von

einem Engel, der mit dem „Siegel des lebendigen Gottes“ (σφραγίς θεοῦ ζῶντος) vom Himmel herabkommt, „auf ihrer Stirn“ (ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν) versiegelt. Bis das geschehen ist, darf auf Erden kein Schaden angerichtet werden. Im Anschluß daran wird in 7,4(5–8) die symbolische „Zahl der Versiegelten“ (ἀριθμὸς τῶν ἐσφραγισμένων) genannt: es sind 144.000. Entsprechend wird in 9,4 gesagt, daß von den Ereignissen, die mit dem Erschallen der sechsten Posaune verbunden sind, nur diejenigen betroffen werden, die das Siegel Gottes nicht auf ihrer Stirn tragen. Bei der Vorausschau auf die Vollendung in 14,1–5 ist dann wieder von den 144000 die Rede, wobei an dieser Stelle gesagt wird, daß sie „seinen (des Lammes) Namen und den Namen seines Vaters auf ihrer Stirn geschrieben haben“. Das aus Ez 9,4 übernommene Motiv wird damit eindeutig auf die Versiegelung durch die Taufe bezogen.

6.3.2 Mit der Versiegelung der Glaubenden hängt das Motiv des Lebensbuches eng zusammen. In 3,5 ist erstmals vom „Buch des Lebens“ (βίβλος τῆς ζωῆς) gesprochen im Blick auf den, der „überwindet“, sowie von dem Bekenntnis des Erhöhten zu dessen „Namen“. Das begegnet dann wieder in der Gerichtsszene 20,11–15, wo diejenigen, die im „Buch des Lebens“ verzeichnet sind, Rettung erfahren (vgl. V.12.15). Das Motiv wird auch negativ angewandt; dann wird von denen gesprochen, deren Namen nicht in diesem Buch verzeichnet sind, die daher verloren sind (13,8; 17,8; 21,27).

7. Die Zusammengehörigkeit der Taufaussagen

Versucht man, die verschiedenen Linien des Neuen Testaments in den Aussagen über die Taufe zusammenzufassen, so wird man zunächst einmal feststellen können, daß es sich um Motive handelt, die miteinander in enger Beziehung stehen, sich gegenseitig weitgehend ergänzen und sich auch bei unterschiedlicher Schwerpunktsetzung nicht prinzipiell widersprechen. Insofern ist eine Koordination der Einzelelemente möglich und notwendig, wobei aber die Gewichtung der Einzelmotive innerhalb eines Gesamtkonzeptes Beachtung verdienen.

7.1 Grundlegende Aspekte

Zu den grundlegenden Aspekten gehört der Charakter der Zueignung, die Befreiung aus allen Bindungen, die Eingliederung in die Glaubensgemeinschaft und die eschatologische Ausrichtung.

7.1.1 Für eine im neutestamentlichen Sinn verstandene Tauflehre ist ausschlaggebend, daß es um einen Akt der Zueignung geht. Diese Zueignung steht in unlösbarer Verbindung mit dem durch Person und Geschichte Jesu verwirklichten Heilshandeln Gottes. Das kommt darin zum Ausdruck, daß die Taufe „im Namen Jesu“ bzw. „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ vollzogen wird. Die in dieser Weise vollzogene Taufe hat den Charakter des Einmaligen und Verbindlichen.

7.1.2 Die Taufe schließt als *applicatio* des Heilsgeschehens für den einzelnen Getauften die Befreiung von der Macht der Gottlosigkeit und Sünde ein. Sie setzt eine Zäsur im Leben des Menschen und schafft eine fundamentale Erneuerung. Dies kommt in der paulinischen wie der johanneischen Theologie klar zum Ausdruck, ist aber auch in Jak 1,17f oder 1 Petr 1,22–2,3 sowie in Tit 3,4–7 und Hebr 6,4–6; 10,22 ausgesprochen und an anderen Stellen zumindest vorausgesetzt.

7.1.3 Taufe als Aufnahme des Einzelnen in die Zugehörigkeit zu Jesus stellt in die Gemeinschaft der Getauften hinein. Nach 1 Kor 12,13 ist es der Geist, der die Eingliederung in den „Leib Christi“ bewirkt. Für die Gemeinschaft der Getauften ist wesentlich, daß sich die eschatologische Wirklichkeit der Neuschöpfung bereits realisiert, was nach Gal 3,28 (vgl. Kol 3,11) in der Gleichstellung und Einheit aller Getauften seinen Ausdruck findet. Dies bedeutet aber zugleich, daß die Taufe für das konkrete Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft Folgen haben muß, weswegen ja auch die neutestamentlichen Taufaussagen in der Paränese ihre notwendige Fortsetzung finden. In einer treffenden Formulierung von *Günther Bornkamm* heißt es: „Die Taufe ist die Zueignung des neuen Lebens, und das neue Leben ist die Aneignung der Taufe“ (Studien S. 177).

7.1.4 Zur Taufe gehört die eschatologische Ausrichtung. Der eschatologische Vorbehalt ist ein Wesenselement für das Verständnis des Getauftenseins. Besonders deutlich kommt dies in dem Versiegelungsmotiv von Offb 7,1–4; 9,4 und 14,1 zum Ausdruck: Die das Siegel mit dem Namen Jesu Christi auf ihrer Stirn tragen, sind dazu bestimmt, an der Vollendung des Heils teilzunehmen. Entsprechendes gilt für Röm 6,5 und Kol 3,1–4. Auch dort, wo in erster Linie die Gegenwart des durch die Taufe vermittelten Heils betont ist, steht die Zukunftsausrichtung im Hintergrund des neutestamentlichen Taufverständnisses. Trotz unterschiedlicher Gewichtung ist diese Dimension insofern als ein konstitutives Element anzusehen. Taufe ist kein abgeschlossenes Geschehen. Sie ist Versetztwerden in eine neue, vom Heilshandeln Jesu Christi bestimmte Wirklichkeit, aber ein Unterwegssein in der Zeit, ausgerichtet auf die künftige volle Teilhabe an Gottes Heil.

7.2 Die christologische und pneumatologische Dimension der Taufe

Die Heilsvermittlung bei der Taufe wird unterschiedlich verstanden. Es geht einerseits um eine unmittelbar christologische, andererseits um eine pneumatologische Beschreibung der Heilszueignung.

7.2.1 Bei der christologischen Beschreibung spielen Tod und Auferstehung Jesu eine entscheidende Rolle. Hier ist eine Teilhabe an der Person Jesu und seinem Geschick zentrales Motiv. Während bei Paulus die Partizipation an Jesu Tod die gegenwärtige Existenz des Täuflings prägt und die Partizipation an Jesu Auferweckung noch aussteht (Röm 6,3–5; Phil 3,20f), ist für den Kolosserbrief die Partizipation sowohl an Jesu Tod wie an seiner Auferweckung vorausgesetzt (2,11–15); demgegenüber spricht der Epheserbrief einseitig von der Partizipation an Jesu Auferweckung und Erhöhung (2,5–10). Diese Unterschiede sind nicht ohne Gewicht, aber die einzelnen Konzeptionen setzen jeweils das Bekenntnis zu Jesu heilstiftendem Tod und seiner Auferweckung voraus und haben darin ihren einheitlichen Bezugspunkt. Wenn dabei die soteriologische Funktion stärker mit Jesu Tod oder stärker mit seiner Auferweckung bzw. Erhöhung verbunden wird, so ist die Einbeziehung in sein Geschick im Sinn des Anteilerhaltens an seinem heilstiftenden Handeln in jedem Fall ausschlaggebend. Insofern bedeutet die unterschiedliche Gewichtung eine verschiedenartige Perspektive und erschließt mehrere Dimensionen, sie ergänzen sich aber in der Weise, daß je nach Kontext und Situation die Partizipation an Jesu heilstiftendem Handeln hervorgehoben wird.

7.2.2 Eine etwas andere Sicht des Taufgeschehens liegt dort vor, wo die Taufe pneumatologisch begründet wird. Das steht natürlich unter christologischem Vorzeichen. Es ist ja der Auferstandene und Erhöhte, der durch den Heiligen Geist wirkt. Das kommt schon im Missions- und Taufbefehl Mt 28,18–20 zum Ausdruck. Er will bei uns sein bis an der Welt Ende, und wir erfahren seine Nähe durch den Geist. Vor allem in den johanneischen Schriften ist die pneumatologische Sicht nachdrücklich hervorgehoben: Hier geht es um die von oben gewirkte Erneuerung, um das Schauen der gegenwärtigen Wirklichkeit der Gottesherrschaft und um den bleibenden Beistand des Geistes. Der bei der Taufe uns zuteilwerdende Geist ist der „Same“, der in den Getauften bleibt und sie bewahrt (1 Joh 3,9). Indem der Geist uns aus der alten Existenz und der Gottlosigkeit befreit, vermittelt er neues Leben (ζωή αλώμενος). Entsprechend ist es nach Tit 3,5 der Geist, der uns die Erneuerung unseres Lebens, die „Wiedergeburt“, schafft (παλιγγενεσία).

7.2.3 Die pneumatologischen Aussagen über die Taufe sind noch in anderer Weise mit den christologischen verbunden. Der Empfang des

Geistes bei der Taufe steht in Entsprechung zum Geistempfang Jesu bei der Taufe. Seine Taufe ist das Urbild der christlichen Taufe. Er wurde mit seinem Getauftwerden durch Johannes zu seinem Wirken befähigt, was entsprechend für die in seinem Namen vollzogene Taufe gilt. Jesus wurde zugleich auf einen Weg gestellt, der ihn zum Sterben und zur Auferstehung geführt hat; diesen Weg haben die Getauften mit ihm zu gehen, wobei sie an seinem Leben und Geschick partizipieren. Wie er bei der Taufe als der „Sohn Gottes“ offenbar geworden ist, so werden die Getauften in die Sohnschaft aufgenommen und dürfen ihrerseits in der Kraft des Geistes „Söhne“ bzw. „Kinder Gottes“ sein (Gal 3,6f; Röm 8,14). So ist es der Geist, der Erneuerung schafft, der an Jesu Person und seinem Heilswerk partizipieren läßt und der die Getauften auf ihrem Weg durch die Zeit begleitet und leitet.

7.3 Zum Problem der Kindertaufe

Ein spezielles Problem, das in den neutestamentlichen Texten allenfalls anklingt, ist die Kindertaufe. Zwar läßt sich nirgendwo eine Aussage über die Taufe eines Kleinkindes oder Säuglings eindeutig nachweisen, doch ist unverkennbar, daß sich das Problem bereits gestellt hat.

7.3.1 Aus der mehrfach gebrauchten Wendung über das Gläubig- und Getauftwerden eines „Hauses“ (οἶκος) lassen sich keine sicheren Folgerungen ziehen. Es gibt jedoch zwei Texte, die in diesem Zusammenhang von Bedeutung sind.

7.3.1.1 In Mk 10,13–16 parr liegt ein Bericht vor, wonach Kinder, die von den Jüngern zurückgewiesen worden sind, von Jesus angenommen und durch Handauflegung gesegnet wurden (κατευλόγει τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ’ αὐτά, V.16). Jesus tat das mit dem Argument, daß gerade auch ihnen die Gottesherrschaft gilt (τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, V.14b). Die Partizipation von Kindern an der Gottesherrschaft setzt *mutatis mutandis* in nachösterlicher Zeit die Zugehörigkeit zur Gemeinde voraus. Das hat dann, wie spärliche Belege zeigen, offensichtlich zu der Praktizierung einer Kindersegnung in der Frühzeit der Alten Kirche geführt (vgl. Aristides, Apol.15,11).

7.3.1.2 Daneben ist auf 1 Kor 7,14 zu verweisen, wo von einer Heiligung des heidnischen Ehepartners und der Kinder durch einen christlichen Elternteil die Rede ist: „Sonst wären eure Kinder unrein, jetzt aber sind sie heilig“ (ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγια ἐστὶν, V.14c). Das hat zwar nicht die Auffassung einer Notwendigkeit der Taufe nach sich gezogen, andererseits ist die Zugehörigkeit der Kinder

zur christlichen Gemeinde nicht in Frage gestellt worden. Wie diese Zugehörigkeit in der Praxis zum Ausdruck gebracht wurde, ist für die Urchristenheit nicht mehr zu klären, wird wohl auch unterschiedlich gehandhabt worden sein.

7.3.2 In der Alten Kirche hat es unterschiedliche Tendenzen gegeben. Einerseits hat die Betonung der durch die Taufe vermittelten Sündlosigkeit verstärkt zum Taufaufschub geführt, um die erfahrene Reinheit nicht zu gefährden; so kam es zu Taufen, die erst auf dem Totenbett vollzogen wurden. Andererseits ist die Notwendigkeit der Kindertaufe, vor allem seit dem 4. Jahrhundert, mit der Erbsündenlehre begründet worden. Diese Orientierung an dem Sündenproblem wird dem urchristlichen Taufverständnis in keiner Weise gerecht, so sehr mit der Taufe von Anfang an die Befreiung von der Macht der Sünde verbunden ist. Geht man von der Taufe als Aufnahme in die Gemeinschaft Jesu und Partizipation an seinem Heilswerk aus, schließt das die Berechtigung einer Kindertaufe nicht grundsätzlich aus, sofern Eltern und Gemeinde für den Täufling verantwortlich sind. Dabei ist neben der Integration in die christliche Gemeinschaft das mit Recht häufig herangezogene Motiv der *gratia praeveniens* zu berücksichtigen. Auch wenn dieses in der Frühzeit nicht ausdrücklich im Zusammenhang mit der Taufe begegnet, ist es doch ein implizites Element der neutestamentlichen Aussagen über die Gnade und den Heilswillen Gottes. Immerhin zeigt die Erzählung von dem Hauptmann Kornelius in Apg 10, daß das vorausgehende erwählende Handeln Gottes Grundlage der Taufe war. Entsprechendes wird im Blick auf die Bekehrung des Paulus in Apg 26,16b gesagt: Christus ist ihm erschienen, „um ihn zum Diener und Zeugen zu erwählen“, was in V.17f mit einer Aussage über die Bedeutung der Taufe verbunden ist. Insofern darf dieses Motiv durchaus auch auf die Kindertaufe angewandt werden. Deren grundsätzliche Berechtigung kann nicht bestritten werden.

8. Abschließende Überlegungen

Schon in der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg hat *Paul Schempp* von der „Verkirchlichung des Abendmahls“ bei gleichzeitiger „Verweltlichung der Taufe“ gesprochen. Das Problem besteht im Blick auf die Taufe bis heute fort.

8.1 Taufverständnis und Taufpraxis standen im Urchristentum in Einklang miteinander. Das galt in späteren Jahrhunderten oft ebenso in Missionsgebieten. Wo die Taufe ein Akt der Bereitschaft zur Annahme des Evangeliums und zur Aufnahme in die christliche Gemeinde ist, besteht

eine innere Übereinstimmung zwischen Bedeutung und Vollzug. Das bleibt dort erhalten, wo die Zugehörigkeit der Getauften zur Gemeinde selbstverständlich ist und wahrgenommen wird, geht aber verloren, wo Taufe und Eingebundensein in eine Gemeinde auseinanderfallen. Das betrifft in unserer Zeit nicht nur den Abfall, den es schon im Urchristentums gegeben hat, sondern das weitgehend säkulare Verständnis der Taufe als eines *rite de passage* und die vielfach zu beobachtende völlige Distanziertheit der Getauften gegenüber dem Leben der christlichen Gemeinde. Das kann durch Taufbelehrung, so wichtig diese ist, nicht aufgehoben werden, es bedarf einer tiefgreifenden, allerdings nur schwer herbeizuführenden Bewußtseinsänderung der Menschen, die am Rande oder außerhalb der Kirche stehen.

8.2 Unabhängig von der konkreten Situation darf das Specificum der christlichen Taufe nicht verlorengehen. Ihr Charakter als Zusage, als Aufnahme in die Gemeinschaft mit Christus, als Zugehörigkeit zur Gemeinde, als Vermittlung des Heiligen Geistes und als unabgeschlossenes, auf die Zukunft hinführendes Geschehen muß in Lehre und Vollzug erkennbar werden. Das ist unabhängig davon, ob die Taufe als Erwachsenen- oder als Kindertaufe vollzogen wird. Die grundsätzliche Berechtigung einer Kindertaufe bedeutet zweifellos nicht, daß die bisherige kirchliche Praxis unreflektiert weitergeführt werden kann; angesichts der weitgehenden Entchristlichung ist im Blick auf die gegenwärtige Situation mit der Kindertaufe sehr zurückhaltend zu verfahren und nach den familiären und gemeindebezogenen Voraussetzungen zu fragen. Hier wäre in neuer Weise die Praxis eines Taufaufschubs zu bedenken.

§ 18 Das Mahl des Herrn

1. Die dreifache Wurzel des Herrenmahls

Die Mahlfeier ist sowohl hinsichtlich ihres Ursprungs als auch ihrer Ausgestaltung eine genuin christliche Feier. Das wird mit dem Terminus *κυριακὸν δεῖπνον*, „Herrenmahl“, hervorgehoben (vgl. 1 Kor 11,20). Während die christliche Taufe eine Umgestaltung der Johannestaufe ist und der Wortgottesdienst sich im wesentlichen an die Tradition der Synagogengottesdienste anschließt, handelt es sich beim Herrenmahl trotz der Übernahme einzelner ritueller Handlungen aus dem Judentum um die Konstituierung einer neuen gottesdienstlichen Feier, die demzufolge auch das Zentrum des urchristlichen Gottesdienstes gewesen ist. Um das Herrenmahl in seiner Eigenart zu verstehen, muß man die dreifache Wurzel beachten, die für die urchristliche Mahlfeier bestimmend geworden ist.

1.1 Die Mahlgemeinschaften Jesu

Jesus hat nicht nur mit seinen Jüngern, sondern ebenso mit Ausgestoßenen und mit einer großen Volksmenge Tischgemeinschaft gehalten, und er tat es ebenso mit Gegnern, wenn diese dazu bereit waren. Das war ein konkretes Zeichen für seine Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft und sichtbarer Ausdruck seiner Zuwendung zu allen Menschen. Seine Mahlgemeinschaften standen insofern im Lichte des Mahles der Heilszeit (vgl. Jes 25,6–8) und erhielten von daher ihre besondere Prägung. Das geht im besonderen aus dem in seiner Grundform zweifellos authentischen Gleichnis vom großen Mahl in Lk 14,15–24 par hervor.

1.1.1 Daß Jesus mit seinen Jüngern Mahlgemeinschaft gehalten hat, ist bei der gemeinschaftlichen Lebensweise selbstverständlich gewesen. Sehr viel auffälliger und anstoßerregender war seine Mahlgemeinschaft mit Ausgestoßenen (vgl. Mk 2,15–17 par; Lk 15,1f; 19,1–10). Eine Mahlgemeinschaft war ja Ausdruck der Zusammengehörigkeit und unterlag bestimmten Voraussetzungen wie etwa dem rituellen Händewaschen als

Zeichen für ein der Tora entsprechendes Leben (Mk 7,1–5 par). Aber auch eine kritische oder ablehnende Haltung gesetzestreuer Vertreter des Judentums hinderte ihn nicht, mit ihnen Tischgemeinschaft zu pflegen (Lk 7,36–50; 14,1.7–14).

1.1.2 Mahlgemeinschaften mit einer großen Menge bedeutete in jedem Fall, daß Menschen verschiedenster Lebens- und Frömmigkeitshaltungen daran teilnehmen konnten. Die Berichte über solche Versammlungen und damit verbundene Feiern sind im Urchristentum in besonderer Weise festgehalten und im Sinn einer Wunderhandlung ausgestaltet worden, wie die Erzählungen von der Speisung der 5000 oder der 4000 zeigen (vgl. Mk 6,30–44 par; Joh 6,1–14; Mk 8,1–10 par). Was immer sich dabei abgespielt haben mag, entscheidend war die Erfahrung vieler, mit Jesus zusammen eine Mahlgemeinschaft erlebt zu haben, die im Lichte der anbrechenden Gottesherrschaft stand. Zwar sind diese Berichte christologisch und teilweise auch von der späteren Herrenmahlspraxis überlagert, sie haben aber ihre ursprüngliche Eigenheit durchaus noch gewahrt.

1.1.3 Jesus hat sich bei seinen Mahlgemeinschaften dem jüdischen Brauch angeschlossen und zu Beginn in Verbindung mit einem Segenswort das Brot gebrochen. Ebenso hat er bei Weingenuß einen Segen oder ein Dankgebet gesprochen. Daß Jesus auch festliche Mahlzeiten mit Wein veranstaltet hat, geht aus dem Vorwurf Mt 11,19 par hervor, er sei ein „Fresser und Weinsäufer“ (φάγος καὶ οἴνοπότης).

1.2 Das Abschiedsmahl Jesu

Daß Jesus am Vorabend seines Todes ein Mahl mit denen gefeiert hat, die zu ihm gehörten, ist aufgrund des Überlieferungsbestands in allen vier Evangelien und der Aussage in 1 Kor 11,23b nicht zu bezweifeln.

1.2.1 Umstritten ist die Frage, ob es sich um ein Passamahl gehandelt hat oder nicht. Der Passacharakter ist mit Akribie von *Joachim Jeremias* verteidigt worden, es sind in der Forschung aber auch erhebliche Bedenken dagegen laut geworden.

1.2.1.1 Die Entscheidung hängt zunächst von der unterschiedlichen Chronologie der Evangelien und deren Beurteilung ab. Nach den Angaben der synoptischen Evangelien fiel das Abschiedsmahl auf den Vorabend des Pesachfestes, also auf die Zeit des Seders am 14. Nisan. Nach dem Johannesevangelium ist aber Jesus an diesem Tag gekreuzigt worden, so daß das Abschiedsmahl bereits am Abend des 13. Nisan stattgefunden haben mußte. Die Annahme zweier unterschiedlicher Datierungen nach dem Mond- oder dem Sonnenkalender, wie sie im Jerusalemer

Tempel oder bei der Qumrangemeinschaft Gültigkeit hatten, wie dies erstmals eingehend von *Annie Jaubert* vertreten wurde, hilft nicht weiter, da essenische Besonderheiten bei Jesus sonst nicht nachweisbar sind. Daß die chronologischen Angaben sowohl in den synoptischen Evangelien wie im Johannesevangelium theologische Intention haben, erschwert eine Entscheidung. Lediglich aufgrund historischer Wahrscheinlichkeit ist die johanneische Chronologie vorzuziehen, weil eine Kreuzigung am ersten Festtag als Provokation der jüdischen Festpilger empfunden worden wäre. Das würde allerdings bedeuten, daß Jesu Abschiedsmahl kein Passamahl war.

1.2.1.2 Hinzu kommt die Feststellung, daß in den Synoptikern lediglich die Rahmentexte, nicht der Einsetzungsbericht selbst auf ein Passamahl hinweist; ebenso wenig ist in 1 Kor 11,23–26 ein für die Passafeier charakteristisches Element zu finden. Brot- und Kelchhandlung gehören zu jedem Festmahl. Gleichwohl gibt es zwei strukturelle Entsprechungen. Einmal besteht in der Funktion des Brotworts als Deutewort eine gewisse Analogie zur Passafeier, sodann ist das Motiv des „Gedenkens“ zwar in alttestamentlich-jüdischer Tradition weit verbreitet, hat aber speziell auch seinen Platz beim Passafest (Ex 12,14; 13,3.9; Dtn 16,3). Aus all diesen Beobachtungen läßt sich keine definitive Entscheidung ableiten, weil die Passaelemente ebenso hinzugefügt als auch abgestreift sein können, das eine im Blick auf den Zeitpunkt des Todes Jesu und wegen der Kontinuität zur jüdischen Passafeier, das andere mit Rücksicht auf das in nachösterlicher Zeit regelmäßig gefeierte Herrenmahl. So muß die Frage nach der Datierung und einem historisch nachweisbaren Zusammenhang mit der Passamahlzeit letztlich offen bleiben.

1.2.2 Daß Jesus bei einem Mahl Abschied von seinen Jüngern genommen hat, ist unbestreitbar. Daß dieses Mahl im Lichte seines bevorstehenden Todes stand, ist von der Situation her vorgegeben. Jesus hat, wie die Nachfolgeworte Mk 8,34–37 parr deutlich machen, das „Verlieren“ des Lebens als Weg zum „Gewinnen“ des wahren Lebens angesehen, und er hat das Wort vom Getauftwerden in Lk 12,50 wohl seinerseits bereits im Sinn einer Todestaufe verstanden. Trotz der Getsemaneerzählung und der markinischen Darstellung seines Sterbens stand der Tod nicht in Gegensatz zu seiner Botschaft. Unter dieser Voraussetzung feierte er mit seinen Jüngern das Abschiedsmahl.

1.2.3 Damit stellt sich die Frage nach der historischen Rekonstruktion des Abschiedsmahls. Ist diese auch nicht mit letzter Sicherheit möglich, so sind doch die explizite Beziehung auf seinen Tod und der Verweis auf das zukünftige Mahl der Vollendung höchstwahrscheinlich authentisch. Das würde bedeuten, daß das im Judentum übliche Brechen des Brotes von

ihm selbst als Zeichen der Selbsthingabe gedeutet worden ist, so daß die Kurzform des Wortes über dem Brot: „Dies ist mein Leib“ (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, Mk 14,22b par) auf Jesus selbst zurückgehen muß. Dazu kam als ursprüngliches Kelchwort das Logion aus Mk 14,25 par mit der Verheißung der erneuerten Mahlgemeinschaft in der vollendeten Gottes-herrschaft. Mit dem Brotbrechen war somit ein Deutewort verbunden, mit dem weitergereichten Kelch eine Verheißung.

1.3 Die Erscheinungsmahle

Auf die Relevanz der „Erscheinungsmahle“ hat erstmals *Oscar Cullmann* mit Nachdruck hingewiesen. Sie sind für das Verständnis des urchristlichen Herrenmahls ebenfalls von besonderem Gewicht.

1.3.1 Die Erzählung von den Emmausjüngern Lk 24,13–35 läßt die Bedeutung der Gegenwart des Auferstandenen beim Mahl deutlich erkennen. Es ist der Bericht über eine Feier, bei der der Auferstandene sich als gegenwärtig erwies und seine Mahlgemeinschaft mit den Jüngern fortsetzte. Es ist speziell die Mahlfeier gewesen, in der seine Nähe und Anwesenheit immer wieder erfahren wurde. Die Gewißheit der Gegenwart des Auferstandenen ist damit ein entscheidender Grund für die nachösterliche Weiterführung der Mahlfeier gewesen. Auch in Lk 24,36–43 und Joh 21,9–13 ist die Erinnerung an eine Begegnung mit dem Auferstandenen anlässlich einer Mahlfeier erhalten geblieben.

1.3.2 Nach Apg 2,46 wurde das nachösterliche Gemeinschaftsmahl in eschatologischem „Jubel“ (ἐν ἀγαλλιάσει) gefeiert. Es war die Gewißheit der bleibenden Nähe und Gegenwart des Auferstandenen, die die Feier auszeichnete. Obwohl in der Herrenmahlsparadosis und anderen Herrenmahlstexten dieser Aspekt nicht ausdrücklich erwähnt wird, ist er aufgrund der Erhöhungsvorstellung durchaus vorauszusetzen.

2. Die Herrenmahlsparadosis

In der urchristlichen Gemeinde wurde sehr früh eine Tradition ausgebildet, die im Sinn einer Ätiologie die Mahlfeier in ihrer Eigenart und Gestalt bestimmte. Dabei ist das Abschiedsmahl Jesu zum Kristallisationskern geworden.

2.1 Textvergleich

Der Einsetzungsbericht ist in den drei synoptischen Evangelien und bei Paulus überliefert, wobei zwei Grundformen bei Markus und Matthäus einerseits und bei Lukas und Paulus andererseits vorliegen, die zwar in ihrer äußeren Gestalt übereinstimmen, in ihren inhaltlichen Motiven aber voneinander abweichen. Bei Lk 22,18–20 ist vom ursprünglichen Langtext auszugehen; auf den Kurztext ist zurückzukommen.

2.1.1 Paulus bezeichnet in 1 Kor 11,23a den Einsetzungsbericht ausdrücklich als geprägte Überlieferung: „Denn ich habe von dem Herrn empfangen, was ich euch auch weitergegeben habe“ (ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν). Das Wortpaar παραλαμβάνειν und παραδίδοναι weist auf die Abhängigkeit von Tradition hin. Bei der Wendung „von dem Herrn“ (ἀπὸ τοῦ κυρίου) geht es nicht darum, daß Paulus diese Paradosis bei seiner Bekehrung persönlich vom Auferstandenen empfangen hat, vielmehr ist es ein Hinweis darauf, daß die in der Gemeinde weitergegebene Tradition auf den Herrn selbst zurückgeht. Dabei ist für Paulus die Identität des irdischen κύριος mit dem himmlischen und wiederkommenden κύριος wesentlich. Die Wendung „empfangen vom Herrn“ ist demnach nicht alternativ entweder auf den Irdischen oder auf auf den Erhöhten zu beziehen. Wieweit diese Paradosis Jesu eigenes Wort bewahrt oder Interpretamente einbezogen hat, die in der Vollmacht des erhöhten Herrn von der Gemeinde formuliert worden sind, ist dabei für Paulus ohne Belang. Der Vergleich dieser Paradosis mit den Einsetzungsberichten der Evangelien macht klar, daß auch die dort zitierten Textabschnitte keine historischen Berichte sind, sondern daß Jesu Abschiedsmahl so dargestellt wird, wie es in der Urgemeinde gefeiert worden ist. Es handelt sich um liturgisch geprägte Formulare.

2.1.2 Gemeinsam ist allen vier Fassungen die Einordnung in das Passionsgeschehen. Was in den synoptischen Evangelien durch die Stellung in der Passionsgeschichte zum Ausdruck gebracht ist, wird in 1 Kor 11,23b durch die Einleitungsformulierung hervorgehoben, in der von der Nacht gesprochen wird, „in der Jesus ausgeliefert wurde“ (hier ist παραδίδοναι anders als in V.23a juristischer Terminus für die Auslieferung an die Gerichtsinstanz).

2.1.3 Die Fassungen des Einsetzungsberichts Mk 14,22–25//Mt 26,26–29 und Lk 22,19f//1 Kor 11,24–26 unterscheiden sich im einzelnen an mehreren Punkten:

2.1.3.1 Bei Markus und Matthäus wird am Anfang von dem gemeinsamen Essen gesprochen (καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν). Bei Lukas und Paulus ist zwischen Brot und Kelchhandlung die Wendung „nach dem Mahl“ (μετὰ

τὸ δειπνῆσαι) eingeschoben. Das läßt darauf schließen, daß für Markus/Matthäus die Einsetzungsworte und die Austeilung von Brot und Wein ihren Platz am Ende der Mahlfeier hatten, während bei der Mahlfeier nach Lukas/Paulus die Brothandlung am Anfang einer Sättigungsmahlzeit stand und die Kelchhandlung am Ende folgte.

2.1.3.2 Bei Paulus und Lukas findet sich beim Brotwort die zusätzliche Aussage: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν). Paulus hat diese Anamnesis-Formel noch ein zweites Mal in erweiterter Form beim Kelchwort: „Tut dies, sooft ihr davon trinket, zu meinem Gedächtnis“ (τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν). Im Sinne des alttestamentlichen יִזְכֹּר bedeutet ἀνάμνησις die Erinnerung als Vergewärtigung. Damit ist ausdrücklich auf die ätiologische Bedeutung und auf den Charakter einer regelmäßigen Feier hingewiesen. Das gilt unausgesprochen aber auch für die Fassungen bei Markus und Matthäus. Bei ihnen begegnen Aufforderungen anderer Art. In Mk 14,22b heißt es im Anschluß an das Brotbrechen: „Nehmt!“ (λάβετε), was in Mt 26,26b erweitert ist zu „Nehmt, eßt!“ (λάβετε φάγετε). Matthäus hat bei der Kelchhandlung in 26,27b statt der markinischen Wendung „sie tranken alle daraus“ (ἔπιον ἕξ αὐτοῦ πάντες) die weitere Aufforderung: „Trinkt alle aus ihm“ (πίετε ἕξ αὐτοῦ πάντες).

2.1.3.3 Bei der Beschreibung der Einsetzungshandlung fällt auf, daß bei Markus und Matthäus zwischen „segnen“ (εὐλογεῖν) bei dem gebrochenen Brot und „danksagen“ (εὐχαριστεῖν) beim Kelch unterschieden ist. Lukas und Paulus haben bereits beim Brotwort „danksagen“ (εὐχαριστεῖν), was mit der Wendung „und (er tat es) beim Kelch ebenso“ (ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον) auch für die Kelchhandlung vorausgesetzt wird. Hier zeigt sich ein erster Ansatz zu der in der Alten Kirche üblich werdenden Bezeichnung „Danksagung“ („Eucharistia“) für die ganze Feier.

2.1.3.4 Während das Brotwort bei Markus und Matthäus nur lautet: „Dies ist mein Leib“ (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου), heißt es bei Paulus und Lukas: „Dies ist mein Leib für euch“ (τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν) bzw. „Dies ist mein Leib, der für euch (hin)gegeben ist“ (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον). Markus und Matthäus kennen also nur die Selbstidentifizierung Jesu mit dem gebrochenen Brot, während Paulus und Lukas damit eine soteriologische Wendung im Sinn der stellvertretenden Sühne verbinden.

2.1.3.5 Der Anfang des Kelchworts lautet bei Markus und Matthäus parallel zum Brotwort: „Dies ist mein Blut ...“ (τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου ...). Lukas und Paulus haben dagegen: „Dieser Kelch ist ...“ (τοῦτο τὸ ποτήριον ... ἐστίν). Damit in Zusammenhang steht, daß Markus und Matthäus im Kelchwort das Sühne- und das Bundesmotiv miteinander

verbinden; dagegen enthält das Kelchwort bei Paulus und Lukas nur das Bundesmotiv, da das Sühnmotiv bereits mit dem Brotwort verbunden ist. Außerdem sprechen Markus und Matthäus nur vom „Bund“ (διαθήκη), Paulus und Lukas dagegen vom „neuen Bund“ (καινή διαθήκη).

2.2 Die soteriologischen Motive

Ein wesentliches Kennzeichen besitzt die Mahlfeier durch die soteriologischen Motive. Drei Elemente dienen dieser Interpretation: Die Selbstidentifikation Jesu mit dem gebrochenen Brot, das Sühnmotiv und der Bundesgedanke.

2.2.1 Das Brechen des Brotes und die damit verbundene, höchstwahrscheinlich authentische Kurzform des Brotworts „Dies ist mein Leib“ (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου) stellt eine von Jesus gedeutete Gleichnishandlung dar. Er identifiziert sich mit dem gebrochenen Brot, um auf diese Weise einen Hinweis auf seinen eigenen Leib zu geben, der zerbrochen wird. Es ist ein Zeichen für die Selbsthingabe, die unter dem Vorzeichen der anbrechenden Gottesherrschaft steht, daher Gewinnen des Lebens bedeutet. Der Tod kann die Teilhabe am Heil nicht aufheben. Insofern hat Jesu Tod Verheißungscharakter für seine Jünger; er geht ihnen im Sterben voran.

2.2.2 Mit der Kurzform des Brotworts ist in der paulinisch-lukanischen Fassung die Wendung „für euch“, „für euch gegeben“ (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον) verbunden. Die mit Genitiv verbundene Präposition ὑπὲρ hat die Grundbedeutung „zugunsten von“ (daneben auch περί τινος). Das ist frühzeitig mit dem Sühnegedanken verbunden und als Abkürzung der Wendung „für eure Sünden“ (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, vgl. 1 Kor 15,3) gebraucht worden. Im Rahmen der Herrenmahlsparadosis geht es, wie die Parallele in Mk 14,24 und vor allem in Mt 26,28 (τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) zeigt, um das Motiv der stellvertretenden Sühne zur Vergebung der Sünden. Die sühnende Kraft des Leidens war ein im Frühjudentum weitverbreiteter Gedanke; das betraf zunächst die eigenen Sünden (so auch im Neuen Testament in 1 Petr 4,1b), bei besonders Erwählten oder vorbildlich Frommen handelte es sich darüber hinaus um eine stellvertretende Sühne für andere. Der Tod Jesu kommt anderen zugute, indem er sie von der Last der Sünde befreit. In der markinisch-matthäischen Fassung begegnet das Sühnmotiv in der Fassung „für viele“ (ὑπὲρ/περὶ πολλῶν). Die Uneingeschränktheit der stellvertretenden Sühnetat wird betont, womit die universale Sühnevor-

stellung aus dem vierten Gottesknechtslied Jes 53,10–12 aufgenommen ist (vgl. § 13).

2.2.3 Neben der Sühnewirkung der Selbsthingabe Jesu ist in den Einsetzungsworten die bundesstiftende Funktion des Todes Jesu hervorgehoben.

2.2.3.1 Bei Paulus und Lukas geschieht das beim Kelchwort mit der Aussage: „Dieser Kelch ist der neue Bund kraft meines Blutes“ (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἔμῳ αἵματι, bei Lukas sekundär ergänzt durch τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον). Damit wird unüberhörbar auf die prophetische Verheißung eines neuen Bundes von Jer 31,31 (38,31 LXX) hingewiesen, die sich beim Tod Jesu erfüllt. „Blut“ ist hier nicht die Blutsubstanz, sondern das „Blutvergießen“ im Sinn des Sterbens, so wie das Wort auch die „Blutschuld“ im Sinn einer Tötung bezeichnen kann. Das gemeinsame Trinken des Kelches ist nach diesem Text Teilhabe an dem durch Jesu Tod konstituierten neuen Bund.

2.2.3.2 Die Fassung bei Markus und Matthäus enthält den Bundesgedanken in anderer Weise. Hier wird Bezug genommen auf Ex 24,8, den Bundesschluß am Sinai. Wie jener Bund durch Blutvergießen gestiftet wurde, so geschieht das hier mit dem sühnegewährenden Blutvergießen Jesu. Aufgrund der Typologie geht es ebenfalls um einen neuen Bund. Sühne und Bundesstiftung sind im Kelchwort unmittelbar miteinander in Beziehung gesetzt. So kommt es zu der überaus gedrängten Formulierung: „Dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen ist“ (τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν).

2.2.3.3 Das Sühnemotiv knüpft an Jesu Aussage über die Selbsthingabe an. Aber auch das Bundesmotiv ist in Jesu Verkündigung verwurzelt, wie aus dem im Grundbestand authentischen Wort in Lk 22,29.30a hervorgeht (verbunden mit einer wohl lukanischen Formulierung in V.28 über die Jünger und mit dem Logion von deren Sitzen auf den zwölf Thronen in V.30b, das auch in Mt 19,28 überliefert ist). Es handelt von der Übereignung der βασιλεία durch Jesus an die Jünger in Entsprechung zur Übereignung durch den Vater an ihn und schließt mit einer eschatologischen Verheißung ab: „Ich übereigne euch die Herrschaft (Gottes), so wie der Vater sie mir übereignet hat, damit ihr essen und trinken werdet an meinem Tisch in meinem Reich“ (κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, Lk 22,29.30a). Die Übereignung der βασιλεία beinhaltet die Konstituierung eines „Bundes“, wie das Verbum διατίθεσθαι zeigt, das mit διαθήκη dem Wortstamm nach unmittelbar zusammenhängt. Die sprachliche Entsprechung der Begriffe „über-eignen“ (διατίθεσθαι) und „Bund“ (διαθήκη) ist im Deutschen nicht in

analoger Weise wiederzugeben. Gottesherrschaft und Bund korrespondieren miteinander (vgl. § 16). Mit der „Übereignung der Basileia“ an Jesus ist der Auftrag Gottes zur Stiftung eines Bundes bezeichnet, und mit der „Übereignung“ an die Jünger wird dieser „Bund“ als Heilsgemeinschaft konstituiert.

2.2.3.4 Das Motiv der Bundesstiftung Lk 22,29 ist in V.30a mit einem Ausblick auf die eschatologische Vollendung verbunden. Sie entspricht dem Logion Mk 14,25 par, das den markinisch-matthäischen Einsetzungsbericht abschließt: „Amen, ich sage euch, daß ich nicht mehr trinke von dem Gewächs des Weinstocks bis zu jenem Tag, wo ich es (mit euch) erneut trinke in dem Reich Gottes“ (ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω [μεθ' ὑμῶν] καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, vgl. Mt 26,29). Diese Verheißung zukünftiger Vollendung ist in Lk 22,18 der Einsetzung des Herrenmahls vorangestellt (mit geringfügigen Abweichungen); bei Paulus ist sie durch die Wendung „bis er kommt“ (ἄχρι οὗ ἔλθῃ) ersetzt.

2.3 Zur Bedeutung der Einsetzungsworte

Die Frage nach der ältesten Fassung betrifft weniger die kaum noch mögliche Rekonstruktion einer hinter den vier Fassungen stehenden gemeinsamen Urfassung, sondern die Denkvorsetzungen und das Verständnis der Texte.

2.3.1 Zu klären ist, ob und in welcher Weise die Einsetzungsworte, vor allem das Brotwort, auf die von Jesus gebrauchte aramäische Sprache zurückzuführen sind. Das ἐστίν ist in jedem Fall eine Ergänzung, da eine semitische Sprache keine Kopula kennt. Schwieriger ist die Frage nach dem Äquivalent von σῶμα. Es gibt zwar den hebräischen Begriff גוף , aramäisch ܫܦܝܢܐ , der aber vornehmlich den leblosen Körper bezeichnet. Deshalb ist es überwiegend wahrscheinlich, daß dem Begriff „Leib“ das Wort ܪܫܘܢܐ , aramäisch ܫܪܦܢܐ , zugrundeliegt, das sonst in der Regel mit σάρξ, „Fleisch“, übersetzt wird. Dieser Begriff, der häufig für alles Vergängliche gebraucht wird, kann den Menschen in seiner irdischen Existenz und Vorfindlichkeit bezeichnen. Daß dies bei dem Brotwort vorauszusetzen ist, wird durch Joh 6,51c bestätigt, wo anders als in den Einsetzungsberichten gesagt ist: „Das Brot ist mein Fleisch, das ich (hin)gebe für das Leben der Welt“ (ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω ἢ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς). Mit σῶμα ist in der griechischen Fassung zutreffend das personale Verständnis hervorgehoben worden. Die Terminologie des Kelchwortes bereitet hinsichtlich des Bedeutungsgehaltes keine Schwierigkeiten.

rigkeit, da sowohl „Kelch“ (כִּי) als auch „Blut“ (דָּם) und „Bund“ (בְּרִית) eindeutige semitische Entsprechungen haben.

2.3.2 Mit τοῦτό (ἐστίν) wird eine Beziehung zwischen Leib und Kelch bzw. Leib und Blut und den Gaben des Herrenmahls im Sinn einer Gleichsetzung hergestellt.

2.3.2.1 Beim Brotwort in der markinisch-matthäischen Kurzfassung „Dies ist mein Leib“ bedeutet das aufgrund der Zusammengehörigkeit mit der Brothandlung, daß es um die Selbsthingabe für andere geht. In der paulinisch-lukanischen Fassung „Das ist mein Leib für euch (gegeben)“ wird ausdrücklich unterstrichen, daß diese Hingabe anderen zugute kommt, womit zugleich die Sühnefunktion zum Ausdruck gebracht ist.

2.3.2.2 Das Kelchwort in der paulinisch-lukanische Fassung „Dieser Kelch ist der neue Bund kraft meines Blutes (das für euch vergossen ist)“ besagt, daß die Teilhabe am Kelch Teilhabe an dem durch Jesu Blutvergießen gestifteten neuen Bund ist. In der markinisch-matthäischen Fassung sind „Leib“ und „Blut“ parallelisiert, auch im Vollzug der Feier direkt nebeneinandergestellt worden. Der Kelch wird hier nun durch τοῦτό ἐστίν unmittelbar in Beziehung gesetzt mit dem sühne- und bundesstiftenden „Blut“ Jesu. Dabei muß allerdings beachtet werden, daß es sich nach den alttestamentlich-jüdischen Denkvoraussetzungen nicht um eine substantielle Präsenz von Leib und Blut Christi im Sinn von „Elementen“ handelt; diese Auffassung ist den neutestamentlichen Einsetzungsberichten fremd. Im Hintergrund steht offensichtlich die Wendung von „Fleisch und Blut“ im Blick auf Jesu irdische Person. Entscheidend ist die personale Präsenz im Zusammenhang mit seinem heilstiftenden Handeln.

2.3.2.3 Wie bereits erwähnt, ist die Wendung „Dies tut zu meinem Gedächtnis“ in der markinisch-matthäischen Fassung nicht berücksichtigt. Es geht aber in allen Fällen um eine zu wiederholende Feier, wodurch Jesu einmalige Hingabe aktualisiert und in ihrer fortdauernden Heilsfunktion wirksam wird. Auch wenn die soteriologischen Motive der Sühne und des Bundes in beiden Fassungen gleich sind, liegt hier und dort eine sehr unterschiedliche Ausformung und Akzentuierung vor.

2.3.3 Welche Fassung des Einsetzungsberichts als die ältere oder ursprünglichere angesehen werden kann, ist nur bedingt zu beantworten, und die Rekonstruktion einer gemeinsamen Urfassung des nachösterlichen Einsetzungsberichts ist unmöglich. Es finden sich in beiden Fassungen ältere und jüngere Bestandteile. Einerseits spricht die Kurzform des Brotworts in der markinisch-matthäischen Fassung für hohes Alter. Umgekehrt ist die Inkonzinnität zwischen „Leib“ und „Kelch“ bei Paulus und Lukas ein deutlicher Hinweis auf das höhere Alter. Auch die Wendung „nach dem Essen“ (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι) ist wohl älter als die enge

Zusammenordnung und Parallelisierung von „Leib“ und „Blut“. Offensichtlich sind das Sühnemotiv wie der Bundesgedanke ursprünglich zuzusätzliche erläuternde Interpretamente gewesen, die dann in beiden Fällen in den Text des Brot- und Kelchwortes einbezogen worden sind.

2.4 Die Passatradition

In der Herrenmahlsparadosis selbst begegnen, wie bereits festgestellt, keine Passamotive. Sie fehlen bei Paulus in diesem Zusammenhang völlig, begegnen aber in den synoptischen Evangelien in den Rahmentexten. So erhebt sich die Frage, welche Bedeutung diese Motive haben.

2.4.1 Paulus spielt bei den Aussagen über das Herrenmahl nirgendwo auf die Passasituation an. Dagegen verwendet er das Motiv der Passaschlachtung christologisch in 1 Kor 5,7b: „Christus wurde geschlachtet als unser Passalamm“ (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός). Eine Verbindung zwischen den beiden im 1. Korintherbrief verwendeten Traditionen ist nicht hergestellt.

2.4.2 Bei Markus und Matthäus wird das Abschiedsmahl durch die Rahmung ausdrücklich als Passamahl gekennzeichnet. Das geschieht sowohl durch die einleitenden Abschnitte über die Vorbereitung des Passamahls in Mk 14,12–17 par als auch durch den Hinweis auf den die Feier abschließenden Hymnus in Mk 14,26 par. In dem Abschnitt über die Bezeichnung des Verräters in 14,18–21 par erinnert das Eintauchen in die Schüssel ebenfalls an das Passamahl. Die Einsetzung des Mahles Jesu steht demnach in Kontinuität zum Passamahl, löst dieses aber gleichzeitig ab. Das Verheißungswort in Mk 14,25 par verweist auf die erneute Feier des Mahles Jesu in der Vollendung.

2.4.3 Stärker am Passacharakter des Abschiedsmahles Jesu ist Lukas interessiert. Das zeigt neben dem mit Mk 14,12–17 parallelen Abschnitt über die Vorbereitung in Lk 22,7–14 (die Parallele zu Mk 14,18–21 folgt erst in Lk 22,21–23) die nur hier sich findende auf das Passafest bezogene Einleitung der Mahlfeier in Lk 22,15–18.

2.4.3.1 Mit der Aussage, daß Jesus großes Verlangen hatte, dieses Passamahl mit seinen Jüngern zu feiern (V.15), ist das Logion verbunden: „Denn ich sage euch: Ich esse es nicht mehr, bis es vollendet sein wird im Reich Gottes“ (λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῆ ἔν τῃ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, V.16). Daraufhin nimmt Jesus einen Kelch, spricht ein Dankgebet, fordert die Jünger auf, den Kelch(inhalt) unter sich zu teilen (V.17) und sagt dann (V.18, in Entsprechung zu Mk 14,25): „Denn ich sage euch: Von jetzt an werde ich von dem Gewächs des

Weinstocks nicht (mehr) trinken, bis das Reich Gottes kommt“ (λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ). Auffällig ist die dadurch entstehende Doppelung des Kelches in V.17 und V.20. Beabsichtigt ist in Lk 22,15–20, mit dem genuin jesuanischen Mahl eine Passamahlfeier zu verbinden, wobei der Kelch von V.17 wohl dem zweiten Becher (Haggadabecher), der Kelch von V.20 dem dritten (Segensbecher) der Passamahlzeit entsprechen soll. Entscheidend ist dabei, daß Jesus erst in der Vollendung wieder mit seinen Jüngern Passa feiern wird.

2.4.3.2 Es stellt sich die Frage nach der Intention dieses Abschnitts. Da V.15–18 und V.19f unmittelbar verbunden sind, ist der Textabschnitt als Einheit zu verstehen, die als ganze eine liturgische Funktion hat. Das würde bedeuten, daß nach dieser von Lukas übernommenen Tradition die beiden Worte Jesu V.16 und V.18 und die Austeilung eines ersten Bechers zur Feier des Mahles Jesu hinzugehören. Es ist überwiegend wahrscheinlich, daß der Evangelist hier an eine christianisierte Passafeier denkt, wie das aus dem 2. Jahrhundert für die sogenannten „Quartadezimaner“ nachweisbar ist. Dort ist das Essen des Passalamms durch ein Passagedenken ersetzt worden mit abschließender Feier des Herrenmahls.

3. Das Herrenmahl bei Paulus

Im 1. Korintherbrief und nur dort äußert sich Paulus über das Herrenmahl. Er tut es an drei verschiedenen Stellen in einem jeweils speziellen thematischen Zusammenhang. Unabhängig von der für die jetzige Fragestellung unerheblichen Erörterung über die mögliche Zugehörigkeit der Aussagen zu unterschiedlichen literarischen Schichten ist zu klären, wie die Texte aufeinander zu beziehen sind. Es empfiehlt sich, dabei von 1 Kor 11,17–34 auszugehen, weil hier ein eindeutiger Bezug auf eine vorpaulinische Tradition des Einsetzungsberichts vorliegt, und danach die beiden Stellen in 1 Kor 10,(1f)3f und 10,16f zu besprechen.

3.1 Stellungnahme zu Mißständen in 1 Kor 11,17–34

In 1 Kor 11,17–34 heben sich drei Unterabschnitte deutlich voneinander ab: Paulus geht in V.17–22 auf Mißstände bei der korinthischen Herrenmahlspraxis ein, verweist dann in V.23–26 auf die maßgebende urchristliche Paradosis und läßt in V.27–32 eine Warnung folgen; in V.33f schließt er mit einem Rückgriff auf V.17–22 seine Ausführungen ab.

3.1.1 Die Berufung auf die Herrenmahlsparadosis in V.23–26 hat eine regulative Funktion. Dabei geht es dem Apostel vor allem um die Einheit der Mahlfeier, die nicht auseinandergerissen werden darf. Er steht hier in einer Tradition, nach der die christliche Mahlfeier mit einem Gemeinschaftsmahl fest verbunden war, wie die Wendung „nach dem Essen“ (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι) zeigt. Die Sättigungsmahlzeit ist demnach ein integraler Bestandteil der Feier und kann nicht beliebig herausgelöst werden. Gemäß der Paradosis werden die Mahlhandlungen und -worte verstanden: „Der Leib für euch“ ist der am Kreuz hingeebene Leib des Herrn, der sühnewirkende Kraft hat für jeden, der an der Mahlfeier partizipiert. Entsprechend erhält jeder mit dem Empfang des Kelches Anteil an dem durch Jesu Blut gestifteten neuen Bund.

3.1.1.1 Was in dem von Paulus überlieferten Einsetzungsbericht auffällt, ist zunächst die zweite Anamnese-Formel in V.25b. Die Aufforderung V.25b, die Kelchhandlung zum „Gedenken“ an Jesus zu begehen, ist hier verbunden mit der Wendung „wann immer ihr davon trinkt“ (ὡσάκις ἕαν πίνητε). Das bedeutet gegenüber der ersten Formel in V.24b offensichtlich eine Einschränkung: Die Kelchhandlung war nicht bei allen Feiern üblich, was vermutlich damit zusammenhängt, daß in den weitgehend armen Gemeinden häufig kein Wein vorhanden war. Sehr viel allgemeiner ist demgegenüber die zusammenfassende Aussage in V.26a gehalten: „wann immer ihr dieses Brot eßt und von diesem Kelch trinkt“.

3.1.1.2 Hinzu kommt zu V.26b die Ergänzung: „... verkündigt ihr den Tod des Herrn“ (... τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε). Dabei kann καταγγέλλετε ebenso als Indikativ wie als Imperativ verstanden werden; das Verständnis als Indikativ ist vorzuziehen, weil der Apostel offensichtlich die Herrenmahlsfeier selbst als einen Akt der Verkündigung kennzeichnen will und nicht an eine zusätzliche Predigt denkt. Diese genuin paulinische Beifügung zeigt, wie eng die paulinische *theologia crucis* mit dieser Tradition verbunden und darin verwurzelt ist.

3.1.1.3 Das bei Paulus fehlende Verheißungswort Mk 14,25 parr ist in 1 Kor 11,26c ersetzt durch die Wendung: „... bis er kommt“ (... ἄχρι οὗ ἔλθῃ). Der eschatologische Ausblick ist auch für ihn wichtig. Zusammen mit der Einleitungswendung V.23b über die Nacht der Auslieferung wird das Herrenmahl auf diese Weise als gottesdienstliche Feier für die Zeit zwischen Jesu Tod und seiner Wiederkunft gekennzeichnet.

3.1.2 Der einleitende Abschnitt in V.17–22 handelt von der angemessenen Feier des Herrenmahls. Paulus hat von Mißständen bei der Mahlfeier der korinthischen Gemeinde erfahren. Er weiß auch, daß es deshalb bereits zu σχίσματα, zu „Parteiungen“, gekommen ist. Zwar sieht er in

solchen *σχίσματα* oder *αἰρέσεις* – die beiden Begriffe werden hier unterschiedslos gebraucht und besitzen noch keine abwertende Konnotation – einen positiven Aspekt, sofern sich dabei Klärungen vollziehen können und diejenigen, die sich bewähren, erkennbar werden. Haben die hier als vorübergehend angesehenen Spaltungen noch einen gewissen Sinn, so ist der Anlaß selbst höchst bedenklich: Das Herrenmahl ist in seinem wahren Charakter nach V.20 in Frage gestellt, so daß das Zusammenkommen nicht mehr dem Aufbau der Gemeinde dient, sondern ihrer Destruktion, wie aus der Wendung in V.17b „ihr kommt nicht zu eurem Nutzen, sondern zu eurem Schaden zusammen“ (οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἥσσον συνέρχεσθε) deutlich hervorgeht. Eine Praxis, wie sie sich in Korinth durchgesetzt hat, führt nach V.22b zum „Verachten“ (*καταφρονεῖν*) der Gemeinde als „Kirche Gottes“ (*ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*) und zur Beschämung derer, die nichts haben. Es war, wie V.21 erkennen läßt, üblich geworden, mitgebrachte Speisen und Getränke im voraus zu verzehren, wenn noch garnicht alle anwesend waren, und nur den rituellen Akt mit Brot und Kelch bis zum Schluß aufzuschieben; davon waren insbesondere die armen Gemeindeglieder, die als Abhängige lange arbeiten mußten, betroffen. Es darf aber nicht dazu kommen, daß einige schwelgen und andere darben müssen. Im Blick darauf kann Paulus die Gemeinde nach V.17a nicht loben, sondern muß sie tadeln. Vielmehr gilt es, wie es in V.33 heißt, aufeinander zu warten. Aus diesem Grund vertritt Paulus mit dem von ihm überlieferten Einsetzungsbericht auch die Stellung der Sättigungsmahlzeit zwischen Brot- und Kelchhandlung.

3.1.3 Der schwierigste Teil von 1 Kor 11,17–34 ist der dritte Unterabschnitt in V.27–32. Nach dem abschließenden V.34b geht es dem Apostel darum, daß die Gemeinde „nicht zum Gericht zusammenkomme“ (*ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε*). Er muß sie deshalb im Blick auf ihre falsche Praxis nicht nur tadeln, sondern auch warnen; denn „an Leib und Blut des Herrn kann man schuldig werden“ (*ἔνοχος εἶναι τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου*, V.27b). Dies ist der Leitgedanke des Textabschnitts. Paulus erörtert daher sowohl den Grund als auch die Folge solchen Schuldigwerdens.

3.1.3.1 Der Grund für das Schuldigwerden wird in V.27a mit *ἀναξίως* gekennzeichnet: Es geht um das „unangemessene“ Essen des Brotes und Trinken des Kelches. Nicht die Würdigkeit im Sinn einer persönlichen Voraussetzung steht zur Diskussion, sondern die Angemessenheit im Sinn der Respektierung der Gaben. Unter dieser Voraussetzung wird in V.28 zur Selbstprüfung aufgerufen, was für Paulus nur heißen kann, sich des Angewiesenseins auf die Gabe des Heils bewußt zu sein. Die Entscheidung fällt nach V.29b an dem *διακρίνειν τὸ σῶμα*, an dem rechten

„Beurteilen des Leibes“. Dabei hat Paulus offensichtlich mit Absicht unbestimmt formuliert, da der hier gemeinte „Leib“ sowohl der für uns in den Tod gegebene und in den Gaben des Mahl uns dargereichte Leib Jesu Christi ist als auch der durch ihn konstituierte Leib der Gemeinde.

3.1.3.2 Im Blick auf die Folgen, von denen Paulus in V.30–32 spricht, ist der Gedanke ausschlaggebend, daß ebenso wie das Heil auch das Gericht bereits gegenwärtig wirksam ist. Wie Heilungen Hinweise auf Heil sind, so sind umgekehrt nach V.30 Krankheit, Leiden und Tod Hinweise auf Unheil, ohne daß das im Sinn eines Zusammenhangs mit individueller Schuld und einer dafür erlittenen Strafe verstanden werden darf. Das bedeutet nach V.31f zugleich, sich selbst bereitwillig dem Gericht zu stellen, um dieses Gericht vom Herrn als eine Zurechtweisung (*παιδευσθηῖναι*) zu erfahren und dem Urteil über die Welt zu entgehen.

3.2 Aussagen über das Herrenmahl in 1 Kor 10,16f und 10,16f

Die beiden Aussagen in 1 Kor 10,(1f)3f und 10,16f stehen zwar auch im Zusammenhang mit Warnungen vor Abfall und Götzendienst, haben aber einen grundsätzlicheren Charakter als der unmittelbar situationsbezogene Textabschnitt 1 Kor 11,17–34.

3.2.1 Die Aussagen in 1 Kor 10,(1f)3f und 10,5–13 sind Teil des komplexen Zusammenhangs von 8,1–11,1. Es ist allerdings nicht erforderlich, diesen Abschnitt des Briefes literarkritisch aufzuteilen. Es handelt sich um einen durchaus sinnvollen Gedankengang.

3.2.1.1 Wenn Paulus am Anfang von 10,1–13 von Taufe und Herrenmahl spricht, dann tut er das im Rahmen einer Typologie, worauf er in V.11 hinweist: Was einst in der Geschichte Israels geschehen ist, hat eine „typische“ (*τυπικῶς*) Bedeutung für diejenigen, auf die die „Ereignisse der Zeiten“ (*τέλη τῶν αἰώνων*) gekommen sind. Die Frühzeit des Handelns Gottes in der Geschichte des Volkes Israel hat ihr Korrelat in der Endzeit, und das heißt: in dem gegenwärtigen, von dem anbrechenden Heil geprägten Geschehen. So wird von Paulus der Durchzug durch das Rote Meer unter Mose auf die Taufe (V.1f), die Mannaspeisung und die Felsentränkung auf das Herrenmahl (V.3f) und das Murren und der Abfall vieler Israeliten während der Wüstenzeit auf die Gefahr eines Abfalls von Glaubenden bezogen (V.5–10). Die Heilsgabe ist kein unverlierbarer Besitz. Wo die Bereitschaft fehlt, das erfahrene Heil im Glauben festzuhalten, geht der Mensch des Heiles verlustig. Paulus will im Zusammenhang mit dieser Warnung jedoch auch Zuspruch geben. Wenn er abschließend nochmals ermahnt: „Deshalb, wer meint zu stehen, der sehe

zu, daß er nicht falle“ (ὥστε ὁ δοκῶν ἐστάναι βλέπέτω μὴ πέσῃ, V.12), so verbindet er das mit der Verheißung, daß die Anfechtung (πειρασμός) nicht über menschliches Vermögen hinausgeht, daß vielmehr Gott den Angefochtenen beisteht und für sie einen Ausweg schafft, „damit ihr sie bestehen könnt“ (τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν, V.13).

3.2.1.2 In den Ausführungen über Taufe und Herrenmahl in 10,1–4 fällt zunächst die Betonung des πάντες auf. „Alle“, die durch das Meer gezogen und „auf Mose getauft worden sind“ (εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν), und „alle“, die während der Wüstenwanderung Speise und Trank (βρῶμα, πόμα) empfangen, haben die Zuwendung Gottes erfahren. Entsprechend gilt, daß keiner, der sich Christus zugewandt und mit der christlichen Gemeinde den Weg durch die Zeit angetreten hat, von der Güte und Gnade Gottes ausgeschlossen ist. Alle haben das Siegel der Taufe erhalten und haben beim Mahl immer wieder Stärkung empfangen.

3.2.1.3 Bei der Felsentränkung wird eine nähere Begründung dafür gegeben, daß und warum dieses Geschehen eine Vorausdarstellung von Taufe und Herrenmahl ist: Der Fels ist der „nachfolgende geistliche Fels, der Fels aber war der Christus“ (V.4b). Ist mit der Auffassung vom „nachfolgenden Felsen“ (ἀκολουθοῦσα πέτρα) eine jüdische Auslegungstradition aufgenommen, so ist mit der Kennzeichnung des Felsens als einem „geistlichen Felsen“ (πνευματικὴ πέτρα) und dessen Identifikation mit Christus ein genuin christliches Interpretament hinzugefügt. Beachtenswert ist, daß dieses Interpretament eine christologische und eine pneumatologische Komponente enthält. Die christologische setzt das Wirken des Präexistenten in der Geschichte des alten Bundes in Entsprechung zum Wirken des Postexistenten in der christlichen Gemeinde voraus, die pneumatologische Komponente verweist auf den Geist als konkrete Wirkungsmacht sowohl des präexistenten als auch des erhöhten Christus. Von da aus ergibt sich, daß Speise und Trank als „geistgewirkte Speise“ (πνευματικὸν βρῶμα) und als „geistgewirkter Trank“ (πνευματικὸν πόμα) gekennzeichnet werden. Diese pneumatologische Deutung der Gaben des Herrenmahls überrascht, weil sonst in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung die unmittelbar christologische Dimension eine entscheidende Rolle spielt. Jedenfalls wird zum Ausdruck gebracht, daß die Gaben des Mahles durch das von dem erhöhten Herrn ausgehende πνεῦμα als sein für uns hingebener Leib und als der Kelch des neuen Bundes qualifiziert werden.

3.2.2 Der Textabschnitt 1 Kor 10,16f steht in einem Kontext, der direkt an 10,1–13 anschließt: In V.14f wird vor Götzendienst gewarnt, nach den Ausführungen über das Herrenmahl in V.16f wird in V.18 und V.19f die Mahnung von V.14f erläutert, und in V.21f wird dann die

Konsequenz gezogen, daß Herrenmahl und Götzenopfer sich gegenseitig ausschließen.

3.2.2.1 Unter Rückgriff auf 1 Kor 8,10f wird in 10,14b vor jeder Teilnahme am Götzendienst gewarnt: „Flieht den Götzendienst“ (φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδολολατρίας). Das war zwar mit dem Motiv des „Ehebrechens“ (πορνεῦειν) in 10,8 auch angedeutet, aber in 10,5–10 ging es generell um Anfechtung und möglichen Abfall, hier geht es speziell um das Problem einer von etlichen Gemeindegliedern als problemlos angesehenen Teilnahme an Götzenopfermahlen. Wo Opfer dargebracht werden, entsteht eine Form von Anerkennung und Zugehörigkeit. Das gilt ebenso für die Opfer, die „Israel nach dem Fleisch“ darbringt (V.18), als auch für die Opfer, die heidnischen Göttern dargebracht werden (V.19f). Auch wenn es nach 8,4–6 für den christlichen Glauben keine anderen Götter und damit keine Götzen gibt, sind gleichwohl dämonische Mächte im Spiel. Der jeweilige Altdienst erfordert Unterordnung; die Teilhabe am „Tisch der Dämonen“ (τράπεζα δαιμονίων) und am „Tisch des Herrn“ (τράπεζα κυρίου) schließen sich daher gegenseitig aus (V.21f).

3.2.2.2 Wenn Paulus in diesem Zusammenhang vom Herrenmahl spricht, dann geht es um das für den ganzen Abschnitt maßgebende Stichwort κοινωνία, „Teilhabe“. Das wird daran besonders deutlich, daß κοινωνία/κοινωνοί mit μετέχειν aufgenommen wird. Der Begriff der κοινωνία bezeichnet sehr viel mehr als nur „Gemeinschaft“; es geht um Partizipation, und zwar im Sinn des Anteilempfangens und Anteilhabens. Dazu kommt in anderen Kontexten auch noch das Anteilgeben. Von Gemeinschaft kann schließlich dort gesprochen werden, wo es um die durch gemeinsames Anteilempfangen und Anteilhaben konstituierte Zugehörigkeit geht, die zugleich ein wechselseitiges Anteilgeben impliziert.

3.2.2.3 Das gilt nach V.16 gerade auch für das Herrenmahl. Einige Besonderheiten gegenüber den bisher besprochenen Texten sind an dieser Stelle zu beachten. Die Umstellung der Reihenfolge von Kelch und Brot in V.16 hängt mit der beabsichtigten Weiterführung des Brotmotivs in V.17 zusammen, läßt daher nicht auf eine andere Praxis schließen. Wohl aber gibt es in V.16 zwei Hinweise auf eine von 1 Kor 11,23–25 abweichende Tradition: Einmal taucht hier das Verbum „segnen“ (εὐλογεῖν) anstelle von „danksagen“ (εὐχαριστεῖν) auf, sodann werden nicht „mein Leib“ und „Kelch des neuen Bundes“ parallelisiert, sondern „Leib“ und „Blut“. Nur so erklären sich die Wendungen über die „Teilhabe an Leib und Blut Christi“ (κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ und κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ), was auf eine Praxis verweist, die dem markinisch-matthäischen Einsetzungsbericht entspricht. Es geht Paulus bei diesen Aussagen um eine Teilhabe in dem Sinn, daß die

heilstiftende Kraft des Todes Jesu in der Gabe lebendig und der erhöhte Herr darin gegenwärtig wird.

3.2.2.4 V.17 führt diesen Gedanken in einer echt paulinischen Weise weiter: Wie nur „ein Brot“ (εἷς ἄρτος) bei der Mahlfeier gebrochen wird, so sind „wir, die vielen, ein einziger Leib“ (ἐν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν), weil wir gemeinsam an dem gebrochenen Brot Anteil haben. Neben dem Gedanken der Partizipation jedes einzelnen Gemeindeglieds an der heilstiftenden Kraft von Leib und Blut Christi geht es um die eine Heilsgemeinschaft als „Leib Christi“, die hier für Paulus wesentlich ist.

4. Die johanneischen Herrenmahlsaussagen

Im Johannesevangelium wird die Thematik des Herrenmahls im Zusammenhang mit dem Speisungswunder und der Brotrede Jesu in Joh 6 behandelt. Unterschiedlich fortgeführt ist das johanneische Verständnis in deuterojohanneischer Tradition.

4.1 Brotwunder und Brotrede in Joh 6

Ein umfangreicher Komplex ist in Joh 6,1–65 dem Thema des Herrenmahls gewidmet. Größere Teilabschnitte liegen in 6,1–13.14–25.26–51b.51c–58.59–65 vor. Die im Mittelpunkt stehende Brotrede 6,26–51b ist im überlieferten Text sekundär ergänzt; das betrifft die Wendungen über die Auferweckung „am letzten Tage“ in 6,39c.40c.44c (ebenso wie 5,28f) und den ganzen zusätzlichen Abschnitt in 6,51c–58.

4.1.1 Wie der vierte Evangelist die Anfänge der christlichen Taufe in das eigene Handeln Jesu zurückverlegt (3,22; 4,1), so ist das Herrenmahl im irdischen Wirken Jesu begründet und verankert, und zwar in seinem Wirken vor der Passion. Es fehlt daher ein Einsetzungsbericht, wie wir ihn aus den Synoptikern oder Paulus kennen. Joh 13 berichtet zwar über das Abschiedsmahl Jesu, aber anstelle der Einsetzung des Herrenmahls bringt der Evangelist in 13,2–5 die Erzählung von der Fußwaschung. Sie ist nach 13,12–17 ein konkretes Beispiel für das beim Abschied Jesu eingeschränkte Gebot gegenseitiger Liebe, und sie ist nach 13,6–11 Ausdruck der Zugehörigkeit zu Jesus bei gleichzeitiger Notwendigkeit einer immer neuen Teilreinigung. Da mit dem „Gebetsein“ (λελουμένος, V.10) im Sinn einer Ganzreinigung zweifellos auf die Taufe verwiesen wird, ist überlegt worden, ob hier mit dem „Waschen der Füße“ (τοὺς πόδας νίψασθαι) das Herrenmahl gemeint sei. Daß der Evangelist in dieser Weise die

Herrenmahlsthematik aufgreift, ist extrem unwahrscheinlich; es handelt sich vielmehr um eine Reflexion über die nach der Taufe begangenen Verfehlungen und Sünden (vgl. 1 Joh 1,6–2,1) und eine Art Bußsakrament. Vom Herrenmahl ist stattdessen in Joh 6 die Rede.

4.1.2 Joh 6 beginnt nach der Überleitung in V.1–4 mit der Erzählung der Speisung der 5000 in V.5–13, die sich „auf der anderen Seite des Sees“ abgespielt hat. Mit der Reaktion der Menge auf dieses Wunder in V.14f ist die Geschichte vom Seewandel Jesu in 6,16–21 und der Bericht über das Suchen des Volkes nach Jesus in 6,22–25 verbunden. Jesus und die Menge befinden sich inzwischen auf der Seite von Kafarnaum, und dort beginnt Jesus seine lange Brotrede 6,26–51b, die mehrfach von Zwischenfragen und Einwänden unterbrochen wird. Dadurch ergeben sich vier Teilabschnitte in 6,26–29.30–35.36–40.41–51b.

4.1.2.1 Die wunderbare Speisung der großen Volksmenge ist für den Evangelisten eine typologische Vorausdarstellung des Herrenmahls. Entscheidend sind die Brote, die von Jesus gesegnet werden (V.11). Das durch seine Jünger verteilte Brot reicht für alle, und es bleibt für viele andere Menschen noch genügend übrig (V.12f). Die daneben erwähnten Fische sind Hinweis darauf, daß es sich beim Herrenmahl um ein Sättigungsmahl handelt (so auch Joh 21,12f).

4.1.2.2 Die Bedeutung des gemeinsamen Mahles wird in 6,26f mit der Aussage unterstrichen, daß es um ein wahres Sattwerden geht, weswegen Jesus die Menschen auffordert, sich nicht um vergängliche Speise zu bemühen, sondern um die von ihm gegebene „wahre Speise, die bleibt für das ewige Leben“ (... τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον). Als Jesus in 6,30 aufgefordert wird, ein Legitimationszeichen wie die einstige Mannaspeisung zu vollbringen, antwortet er, daß nicht Mose das wahre Brot vom Himmel gegeben habe, daß vielmehr das „Brot Gottes“ derjenige ist, „der vom Himmel herabgekommen ist und der Welt das Leben gibt“ (ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζῶν διδοὺς τῷ κόσμῳ, V.33). Damit ist die Identifikation des Brotes mit Jesu Person vorgenommen, die zu dem Ich-bin-Wort V.35 überleitet.

4.1.2.3 Joh 6,35 ist das Kernlogion der ganzen Rede: „Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, wird niemals dürsten“ (ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε). Bei der Rede selbst fällt nun aber auf, daß das Motiv des Dürstens nicht berücksichtigt wird. Die Thematik der Durststillung wird in 4,7–15 und 7,37–39 behandelt, in beiden Fällen jedoch ohne erkennbaren Bezug auf die Mahlfeier. Nun ist das Logion 6,35 seinerseits insofern nicht ganz einheitlich, als im Obersatz nur vom Brot gesprochen

wird, bei der doppelten Explikation aber sowohl vom Hungern als auch vom Dürsten. Leitgedanke der Rede ist jedenfalls gemäß V.35a allein das „Brot des Lebens“, wie die Fortsetzung zeigt.

4.1.2.4 In 6,36–40 geht es zunächst darum, daß Jesus als der vom Himmel Herabgekommene den Heilswillen des Vaters erfüllt. Auf das Murren der Juden wegen dieses Selbstzeugnisses, vom Himmel herabgekommen zu sein, verweist Jesus in V.41–47 auf die Notwendigkeit der Glaubenserkenntnis. Nachdem in V.48 noch einmal wiederholt wird „Ich bin das Brot des Lebens“, folgt unter Rückgriff auf 6,31–33 die Aussage V.49–51b, daß die Väter in der Wüste Manna gegessen haben, aber gestorben sind, während der, der das vom Himmel herabgekommene Brot „ißt, leben wird in Ewigkeit“ (ἐάν τις φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα).

4.1.3 In der Brotrede geht es allein um die Gabe des Brotes. Das hat Konsequenzen für Praxis und Verständnis der johanneischen Mahlfeier.

4.1.3.1 Die so gut wie ausschließliche Orientierung an der Gabe des Brotes läßt darauf schließen, daß die Brothandlung für den Evangelisten zumindest als entscheidender Teil des Herrenmahls angesehen wird; daß er eine andere Tradition kennt, ist aus Joh 6,35c zu entnehmen. Dennoch ist zu überlegen, ob nicht überhaupt eine Feier vorausgesetzt ist, bei der es nur um die Brothandlung in Verbindung mit einer Sättigungsmahlzeit geht, wie das bei der Erzählung 6,1–13 der Fall ist.

4.1.3.2 Entscheidend ist die Identifizierung der Gabe des Brotes mit der Person Jesu. Was in anderen Texten durch den Hinweis auf seinen „Leib“ erfolgt, geschieht hier mit der Bezugnahme auf den, den der Vater „gesandt“ (ὁ πέμψας με, V.38f) und „versiegelt“ hat (τοῦτον γὰρ ὁ πατήρ ἐσφράγισεν ὁ θεός, V.27c). Beachtung verdient, daß es hier nicht um die Hingabe des gebrochenen Leibes geht, sondern um den vom Himmel gekommenen irdischen Jesus. Das steht im Zusammenhang mit der johanneischen Christologie, für die die Menschwerdung das entscheidende Offenbarungsgeschehen ist, die allerdings ihr Korrelat in der „Erhöhung“ hat, die Tod und Auferstehung umfaßt.

4.2 Deuterojohanneische Texte

Zur deuterojohanneischen Tradition gehören der Nachtrag zur Brotrede in Joh 6,51c–58 und die auf das Herrenmahl bezogenen Aussagen des 1. Johannesbriefs.

4.2.1 Mit 6,51a,b ist die ursprüngliche johanneische Brotrede abgeschlossen. Es folgt zunächst in 6,51c eine Aussage, die einen traditionellen

Charakter trägt, dann eine daran anschließende Diskussion, bei der zwischen V.52.57f und V.53–56 nochmals unterschieden werden muß.

4.2.1.1 Analog zum ersten Wort des Einsetzungsberichts erfolgt in 6,51c die Gleichsetzung: „Das Brot, das ich gebe, ist mein Fleisch für das Leben der Welt“ (ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς). Dabei ist σὰρξ, wie bereits erwähnt, ursprünglicher als σῶμα, während das universale „für das Leben der Welt“ das „für viele“ (Mk 14,24 par) in johanneischer Sprache aufnimmt (vgl. 6,33).

4.2.1.2 In 6,51c ist nur das Brotwort berücksichtigt. Das betrifft ebenso die Aussage über den Streit der Juden in 6,52 sowie die beiden abschließenden Aussagen in 6,57f. Dabei bezieht sich 6,52 bezeichnenderweise auf das für Juden höchst anstößige „Essen des Fleisches“; in 6,57f ist mit dem „Essen des Brotes“, das einem „mich essen“ entspricht, die Verheißung ewigen Lebens verbunden. Im Unterschied dazu ist in 6,53–56 sowohl von einem „Essen meines Fleisches“ (φαγεῖν/τρώγειν τὴν σάρκα μου) als auch von einem „Trinken meines Blutes“ (πίνειν τὸ αἶμά μου) gesprochen, womit auch das Kelchwort berücksichtigt ist. Jesus ist in V.53 wie in 6,27 mit dem „Menschensohn“ identifiziert. V.54c enthält darüber hinaus noch eine Aussage über die Auferstehung „am letzten Tage“, die hier ihren Platz gehabt haben dürfte, zumal auch in V.57f futurische Aussagen vorliegen, bevor sie in 6,39c.40c.44c nachgetragen wurde.

4.2.1.3 Von erheblichem Gewicht sind die inhaltlichen Verschiebungen. Mag 6,51c noch im Sinn einer Selbsthingabe verstanden sein, so ist diese Aussage sowohl in 6,52.57f als auch in 6,53–56 im Sinn einer Teilhabe am „Fleisch“ bzw. „Fleisch“ und „Blut“ Jesu verstanden. Hier ist also die Bedeutung der Gaben beim Herrenmahl auf die substantiell verstandenen Elemente verlagert, was fortan für das Verständnis der Mahlfeier eine erhebliche Bedeutung gewonnen hat. In allen anderen neutestamentlichen Texten ist nur vom „Essen des Brotes“ und vom „Trinken des Kelches“ die Rede; in diesem deuterojohanneischen Nachtrag wird nicht nur vom „Essen des Fleisches“ (φαγεῖν τὴν σάρκα), sondern geradezu vom „Zerkauen des Fleisches“ gesprochen (τρώγειν τὴν σάρκα, V.54.56, auch V.57f), und daneben ist die Rede vom „Trinken des Blutes“. Das findet dann seinen Höhepunkt in der Aussage 6,55: „Mein Fleisch ist die wahre Speise, und mein Blut ist der wahre Trank“ (ἡ γὰρ σὰρξ μου ἀληθὴς ἐστὶν βρῶσις, καὶ τὸ αἶμά μου ἀληθὴς ἐστὶν πόσις). Die Realität der Partizipation wird in einer ausgesprochen massiven Weise zum Ausdruck gebracht, was in den anderen Herrenmahls-texten des Neuen Testaments keine Parallele hat. Ob eventuell die Aussage in Hebr 6,5 vom „Schmecken ... der Kräfte des kommenden Äons“ (γεύσασθαι ... δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος) in die Nähe des Nachtrags

Joh 6,51c–58 gehört, kann gefragt werden, läßt sich aber nicht sicher entscheiden.

4.2.2 Der ebenfalls deuterojohanneische 1. Johannesbrief läßt derartige Konsequenzen nicht erkennen. Einerseits hält dieses Schreiben den johanneischen Grundgedanken einer gegenwärtigen Teilhabe am ewigen Leben fest (vgl. nur 3,14; 5,11), andererseits enthält der Text 1 Joh 5,6–8 keine mit Joh 6,52–58 vergleichbare Intention. In 5,6 ist mit dem Kommen Jesu Christi „durch Wasser und Blut“ (δι' ὕδατος καὶ αἵματος) seine Taufe sowie sein Sterben im Sinn des Blutvergießens bezeichnet, und in 5,8 ist mit „Wasser und Blut“ in Analogie dazu auf die christliche Taufe und das Herrenmahl als Feier seines heilstiftenden Todes verwiesen. Ähnlich ist schon in Joh 19,34 beim Tod Jesu von Blut und Wasser die Rede.

5. Unterschiedliche Gestalten der ältesten Herrenmahlsfeier?

Die Frage nach mehreren Gestalten der urchristlichen Feier des Herrenmahls läßt sich aufgrund des Textbefundes nicht umgehen. Sie wird seit langem gestellt.

5.1 Anhaltspunkte für mehrere Formen der Feier

5.1.1 In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war die von *Hans Lietzmann* vertretene These sehr verbreitet, daß es in Palästina eine Fortsetzung der Mahlgemeinschaften des irdischen Jesus gegeben habe, während im hellenistischen Bereich eine vor allem von Paulus geprägte Form der Mahlfeier im Anschluß an das Abschiedsmahl gefeiert worden sei. Von *Ernst Lohmeyer* wurde das in dem Sinn modifiziert, daß im einen Fall mit einem galiläischen, im anderen mit einem Jerusalemer Typus zu rechnen sei. In jüngerer Zeit ist von *Bernd Kollmann* die These einer unterschiedlich ausgebildeten frühchristlichen Mahlfeier vertreten worden.

5.1.2 Hauptargument für diese Auffassungen ist die in der Apostelgeschichte mehrfach vorkommende Formulierung „Brotbrechen“ (κλάσις τοῦ ἄρτου, κλάβν ἄρτον, Apg 2,42.46; 20,7.11), bei der keine soteriologische Aussage begegnet und kein Kelchritus erwähnt wird. Allein von der Formulierung „Brotbrechen“ her läßt sich jedoch eine solche Anschauung nicht stützen. Beachtenswert sind daneben Texte, in denen nur von einem Brotritus die Rede ist.

5.1.2.1 Das gilt für die Brotrede in Joh 6,25–51b, von dem relativ selbständigen und dem Evangelisten vorgegebenen Ich-bin-Wort in 6,35

abgesehen; wie in der Speisungsgeschichte ist hier der Menschgewordene Spender und Gabe. Auch die traditionelle Formulierung in Joh 6,51c, für die Jesu Hingabe in den Tod ausschlaggebend ist, enthält nur eine Deutung des Brotes (ebenso V.52.57f). Eine Beschränkung auf einen Brottritus ist ferner aus 1 Kor 11,26a zu erschließen, was dort aber vermutlich praktische Gründe hatte. Insofern stehen die Notizen der Apostelgeschichte in einem größeren Zusammenhang und lassen zumindest erkennen, daß die Brothandlung das eigentlich Kennzeichnende für die urchristliche Mahlfeier war.

5.1.2.2 Von hierher fällt Licht auf den lukanischen Kurztext in Lk 22,15–19a. Nach den Passamotiven in V.18–22 enthält er in V.19a lediglich den Hinweis auf die Brothandlung und die Aussage „Das ist mein Leib“ (ohne „der für euch gegeben wird“). Diese vielerörterte Kurzfassung ist weder mit Arkandisziplin zu erklären noch damit, daß eine Doppelung der Kelchhandlung vermieden werden sollte; es handelt sich vielmehr um die Berücksichtigung einer liturgischen Praxis, die sich auf das Brotwort beschränkte. Sie ist offensichtlich dort üblich gewesen, wo die entsprechenden Handschriften beheimatet waren (vor allem D, it). Interessanterweise hat auch der ursprünglichere Langtext die Anamneseformel im Unterschied zu Paulus nur nach dem Brotwort in Lk 22,19c, was ebenfalls auf eine Praxis hinweist, die die Kelchhandlung nicht notwendig enthielt.

5.1.3 Daneben gab es natürlich die Fassung der Herrenmahlsparadosis, bei der Brot- und Kelchhandlung miteinander verbunden waren. Daß sie weit verbreitet war, zeigt allein die Tatsache, daß diese Überlieferung ebenso bei Paulus wie in den drei synoptischen Evangelien begegnet, wenngleich mit Unterschieden in der Formulierung. Auch die deuterojohanneischen Aussagen in Joh 6,51c–58 verweisen in V.53–56 auf die Verwendung von Brot und Wein. Dem stehen nun aber unbestreitbar Texte gegenüber, die sich auf eine Brothandlung beschränken. Dabei geht es in der Mehrheit der Fälle um eine auf Jesu Tod bezogene Deutung des Brotes, nur in der mit der Speisungsgeschichte verbundenen Brotrede Joh 6,26–51b liegt eine andere Deutung vor, was in der johanneischen Inkarnationstheologie begründet sein dürfte. In jedem Fall kann nicht bestritten werden, daß es unterschiedliche Gestalten der urchristlichen Mahlfeier gab.

5.2 Traditionsgeschichtliche Erwägungen

5.2.1 Die ursprüngliche Gestalt des Abschiedsmahls Jesu ist nicht mit letzter Sicherheit zu rekonstruieren. Zweierlei ist aber unverkennbar: Das

Mahl steht in einem inneren Zusammenhang mit Jesu Tod; das gebrochene Brot wird daher von Jesus auf seine Selbsthingabe gedeutet. Dazu kommt in Verbindung mit einem Kelchritus der eschatologische Ausblick auf das himmlische Mahl der Vollendung. Beides steht in Relation zu den Jüngern, die Anteil an dem so gedeuteten Mahl erhalten, womit eine soteriologische Komponente zumindest implizit vorgegeben war.

5.2.2 Die zweifellos authentische Kurzfassung des Deuteworts zum gebrochenen Brot steht in Zusammenhang mit Jesu Verkündigung. Damit war ein grundlegendes soteriologisches Verständnis verbunden. Wie weit dafür bestimmte Motive bereits in die Einsetzungsworte integriert waren, kann offen bleiben. Jesu Hingabe und die Partizipation an seinem heilstiftenden Tod waren entscheidende Aspekte, unabhängig von ihrer Formulierung. Das über dem Brot gesprochene Segenswort bot die Möglichkeit, diesen Sachverhalt zum Ausdruck zu bringen. Dabei hat das Motiv der stellvertretenden Sühne wohl von Anfang eine besondere Rolle gespielt, noch bevor es in den Text integriert war. Jedenfalls ist das Brotwort im Sinn der Hingabe für andere richtungweisend gewesen. Es wurde daher verstärkt im Sinn der stellvertretenden Sühne und der universalen Heilsbedeutung interpretiert (1 Kor 11,24a; Joh 6,51c).

5.2.3 Neben das mit der Kelchhandlung ursprünglich verbundene Verheißungswort oder an dessen Stelle ist frühzeitig, wie die Einsetzungsberichte zeigen, ein auf Jesu Tod bezogenes Kelchwort getreten. Das geht höchstwahrscheinlich schon auf die palästinische Tradition der Urgemeinde zurück. Eine gemeinsame Tischgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen, wie sie in Gal 2,11–13 vorausgesetzt wird, wäre sonst in der antiochenischen Gemeinde, in der sicher das Mahl im Sinn der Tradition von 1 Kor 11,23–26 gefeiert wurde, gar nicht denkbar gewesen. Dabei spielten das Motiv der stellvertretenden Sühne und der Bundesgedanke eine entscheidende Rolle. Was in dem markinisch-matthäischen Text neben dem unverändert beibehaltenen Brotwort im Kelchwort zusammengefaßt ist, ist in der paulinisch-lukanischen Fassung auf Brot- und Kelchwort verteilt.

5.2.4 Es ist also davon auszugehen, daß es eine gemeinsame Grundform der urchristlichen Mahlfeier gegeben hat, auch wenn Kelchhandlung und Kelchwort nicht regelmäßig und nicht in allen Gemeinden üblich waren. Das Problem ist insofern nicht die Ausbildung verschiedener Grundformen, sondern eine gottesdienstlichen Praxis, die bei gemeinsamer Grundgestalt auf Brothandlung und Brotwort beschränkt wurde, was nicht nur für die Kurzfassung in Lk 22,19a gilt. Es geht demzufolge um einen durchaus verbreiteten liturgischen Brauch, bei dem in Verbindung mit einer Sättigungsmahlzeit lediglich der christianisierte Brotritus

stand. Unter dieser Voraussetzung erhielt die soteriologische Komponente des Brotworts ein besonderes Gewicht. Feiern, die den Brotritus allein enthielten, setzen jedenfalls ihrerseits, abgesehen von Joh 6,25–51b, die Tradition des Abschiedsmahls Jesu und das soteriologische Verständnis seines Todes voraus. Derartige Feiern haben sich offensichtlich relativ lange erhalten; insofern gab es im Urchristentum, in der Terminologie der späteren Zeit formuliert, eine *communio sub una*, bei der allerdings die mittelalterlichen Erörterungen über die Konkomitanz, wonach im Brot wie im Kelch das ganze Meßopfer enthalten sei, nicht vorausgesetzt werden dürfen.

5.2.5 Das Abschiedsmahl stellt die Brücke zwischen den Mahlgemeinschaften des irdischen Jesus und der Herrenmahlsfeier dar, die ihrerseits aufgrund der Erscheinungsmahle entscheidend von der Gewißheit der Gegenwart des Auferstandenen geprägt worden ist. Jesu Abschiedsmahl ist zum Kristallisationskern für die urchristliche Mahlfeier geworden. Das Herrenmahl wird daher zum „Gedenken“ an Jesu heilstiftendes Sterben gefeiert, in dem sein vorösterliches Wirken kulminiert und seine bleibende Gegenwart erfahren wird. Aufgrund der ausdrücklich formulierten Aufforderung zur „Anamnesis“ besitzt der Mahlbericht eindeutig eine ätiologische Funktion, was aber auch dort gilt, wo die Aufforderung zur Wiederholung der Feier nicht ausdrücklich erwähnt ist.

6. Zur Gemeinsamkeit im urchristlichen Herrenmahlsverständnis

Abgesehen von der unterschiedlichen liturgischen Praxis zeigt die neutestamentliche Überlieferung vom Herrenmahl weitgehende Übereinstimmungen, gleichwohl ist nach der Relevanz der zahlreichen Besonderheiten zu fragen.

6.1 Die Bedeutung der Brot- und Kelchhandlung

Es hat im Urchristentum nicht nur verschiedene Formen der Herrenmahlsfeier gegeben, sondern auch unterschiedliche Deutungen. Insofern ist zu fragen, ob und wieweit sie übereinstimmen.

6.1.1 Bei den Gestalten der Mahlfeier, die sich auf Jesu Tod beziehen, spielt das Sühnemotiv eine entscheidende Rolle (zum Verständnis der Sühne vgl. § 13). Die Auffassung stellvertretender Sühne hatte zweifellos von sehr früher Zeit an eine hohe Bedeutung beim urchristlichen Herren-

mahl. Das zeigen die Einsetzungsberichte und das wegen der Verwendung des Begriffs „Fleisch“ zweifellos alte Wort in Joh 6,51c: „Das Brot, das ich gebe, ist mein Fleisch für das Leben der Welt“ (ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω ἢ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς). Dabei konnte das Sühnemotiv in den Einsetzungsberichten mit dem Brot- oder mit dem Kelchwort verbunden werden, wie die paulinisch-lukanische und die markinisch-matthäische Fassung zeigen. Wichtiger ist, daß gerade beim Herrenmahl der Gedanke der stellvertretenden Sühne neben der gemeindebezogenen Form „für euch“ (Paulus und Lukas) auch in der universal ausgerichteten Form „für viele“ oder „für das Leben der Welt“ (Markus, Matthäus bzw. Joh 6,51c) berücksichtigt wurde. Jesu Selbsthingabe ist von Anfang an ein konstitutives Element gewesen und fand schon sehr früh auch in diesem universalen Gedanken einen charakteristischen Ausdruck.

6.1.2 Neben dem Sühnemotiv hat der Bundesgedanke in den Einsetzungsberichten einen festen Platz. Er ist durchweg Bestandteil des Kelchworts. Wie Jesu Hingabe seinem Auftrag entspricht, so der Bundesgedanke seiner Botschaft. Die heilstiftende Gabe des Sühnetods stiftet zugleich die Gemeinschaft derer, die an dem Mahl partizipieren. Insofern ergänzen sich diese beiden soteriologischen Aspekte.

6.1.3 Eine andere Deutung hat das Herrenmahl in der Brotrede in Joh 6,25–51b gefunden. Dort ist nicht die Lebenshingabe Jesu ausschlaggebend, sondern das „Brot des Lebens“ (V.35.48.51a) ist gleichgesetzt mit dem Menschgewordenen. Die Rückverlegung der Herrenmahlsfeier in das irdische Leben Jesu knüpft an die vorösterlichen Mahlgemeinschaften an, aber es geht gleichwohl entscheidend um die christologische und soteriologische Dimension der nachösterlichen Feier. In Parallele zu den Aussagen über das Taufen Jesu zu seinen Lebzeiten (Joh 3,22; 4,1) ist die Herrenmahlsfeier einbezogen in die vorösterliche Zeit. Vorösterliche und nachösterliche Situation werden dabei zusammengeschaut; im Leben Jesu spiegelt sich bereits die Wirklichkeit der späteren Zeit. Das entspricht der konsequent gedachten Identität des Irdischen und des Erhöhten; zur Menschwerdung gehören nach johanneischem Verständnis Tod und Auferstehung hinzu, und die Erhöhung ist Voraussetzung für das Wirken des Geistes. Der allein auf die Jünger bezogene Schlußabschnitt der Brotrede in Joh 6,60–65 enthält daher das Wort über das „Hinaufsteigen des Menschensohns“ dorthin, „wo er früher war“ (V.62), und zugleich den Hinweis auf das Wirken des Geistes: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts“ (τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, V.63a).

6.1.4 Berücksichtigt man diese unterschiedlichen Aspekte, dann ergibt sich bei aller Verschiedenheit gleichwohl an zentraler Stelle eine Gemein-

samkeit, die für die Bestimmung der Einheit der Aussagen über das Herrenmahl von Bedeutung ist. Jeweils ist vorausgesetzt, daß das Herrenmahl in Jesu eigener Mahlfeier seinen Ursprung hat, daß es Zeichen seiner rettenden Hingabe ist, die sein irdisches Leben wie sein Sterben kennzeichnet, und daß die soteriologische Dimension in der Gegenwart des Herrn und seinen Gaben wirksam wird. So wird unmittelbare Gemeinschaft mit ihm erfahren und der Glaube gestärkt. In Einzelfällen unterstreicht die Anamnesis-Formel, daß es um Aktualisierung des Heilswirkens Jesu in der jeweiligen Feier geht.

6.2 Zum Problem der Realpräsenz

Die in der Kirchen- und Theologiegeschichte so oft erörterte Frage der Realpräsenz hat ihren Grund im neutestamentlichen Textbefund.

6.2.1 Wenn in den Einsetzungsworten und in der Brotrede des Johannesevangeliums eine Identifizierung der Gaben mit der Person Jesu bzw. mit seinem Leib und seinem Blutvergießen vorgenommen wird, ist das unter den alttestamentlich-jüdischen Denkvoraussetzungen der Urchristenheit in Analogie zu den Aussagen über die Sendung und Bevollmächtigung Jesu zu verstehen, durch die sich eine *repraesentatio* vollzog. Würde in der Vollmacht des Menschen Jesus die Gegenwart Gottes erfahrbar, so vollzieht sich beim Herrenmahl eine Identifizierung des Brotes bzw. des Brotes und Kelches mit Jesu Erscheinen auf Erden, seiner Lebenshingabe und seinem Blutvergießen sowie der Gegenwart des Erhöhten und seines fortdauernden Heilswerks. Bei der Wendung „dies ist“ (τοῦτο ἐστίν) der Einsetzungsworte geht es um eine Gleichsetzung, die eine Partizipation an Jesu Person und seinem Heilswirken ermöglicht. Aus diesem Grund hat Paulus den Begriff „Teilhabe“ (κοινωνία) herangezogen. Es geht um eine „Personalpräsenz“ dessen, der sein Leben hingegeben und sein Blut vergossen hat. Das „Gedenken“ im Sinn der Vergegenwärtigung impliziert die Gegenwart dessen, der zum Heil der Menschen handelt.

6.2.2 Das Problem des Fleisch- und vor allem des Blutgenusses, das für Juden und Judenchristen höchst anstößig gewesen wäre, konnte in der ältesten Herrenmahlstradition gar nicht auftauchen. Umso überraschender ist, daß in dem deuterojohanneischen Nachtrag Joh 6,51c-58 statt vom Essen des Brotes und dem Trinken des Kelches vom „Essen des Fleisches“ (φαγεῖν bzw. τρώγειν τὴν σάρκα) und vom „Trinken des Blutes“ (πίνειν τὸ αἷμα) die Rede ist. Das verweist auf ein erheblich verändertes Verständnis der Mahlfeier, das so unter judenchristlichen Voraussetzungen gar nicht möglich war. Nicht zufällig wird in Joh 6,52

von jüdischen Gegnern empört die Frage nach dem Fleischgenuß gestellt. Hier hat sich eine Verlagerung von der personalen Präsenz auf die Präsenz von Jesu Fleisch und Blut ergeben. Dieser Text hat in nachträglicher Verbindung mit dem Einsetzungsbericht eine erhebliche Wirkungsgeschichte gehabt; es darf aber nicht übersehen werden, daß dies mit der ursprünglichen Auffassung des Herrenmahls nicht übereinstimmt. Auch innerhalb des überlieferten Textes des Johannesevangeliums selbst besteht eine erhebliche Spannung: Während in der Brotrede die personale Präsenz Jesu in der Gabe des Brotes ausschlaggebend ist, was der Tradition der Einsetzungsworte entspricht, geht es im Nachtrag um eine Orientierung an Fleisch und Blut als den heilwirkenden Gaben. Allerdings steht der Text unter anderen Voraussetzungen als die spätere Konzentration auf die Elemente. Ebenso wie die deuterojohanneische Tradition in der Christologie die Realität des Menschseins gegenüber aller Spiritualisierung betont, soll auch die Realität seiner Gegenwart in der Mahlfeier und in den Gaben hervorgehoben werden. Dennoch besteht ein Widerspruch, der nicht zu übersehen ist; er erfordert jedenfalls eine Deutung dieses sekundären Textabschnittes von den zentralen Aussagen her.

6.2.3 In der Alten Kirche vollzog sich eine Transformation des ursprünglichen Verständnisses in ein ontologisches, vor allem in ein substanzhaftes Denken, was eine einseitige Orientierung an den Elementen „Leib“ und „Blut“ zur Folge hatte. Der für das Neue Testament entscheidende personale Bezug und die von daher sich ergebenden soteriologischen Aspekte traten weitgehend in den Hintergrund. Diese Deutung wurde im Laufe des Mittelalters weiter ausgebaut. Dabei kam es zu dem Bemühen um eine möglichst genaue Erklärung des sakramentalen Geschehens. Entscheidende Bedeutung erhielt die Transsubstantiationslehre, die in der katholischen Kirche fortan maßgebend war. Dem hat Luther eine Konsubstantiationslehre entgegengestellt, bei der er die reale Präsenz Christi festzuhalten, aber den Verwandlungsgedanken preisgegeben hat. Calvin hat demgegenüber die Gegenwart des Geistes betont, weil Christus nach seiner Erhöhung nicht unmittelbar präsent sein könne (das sogenannte „*Extra calvinisticum*“). Inzwischen ist der grundlegende personale Bezug weitgehend wiedergewonnen und die Problematik einer einseitigen Orientierung an den Elementen erkannt worden. Von daher erweisen sich auch die einzelnen konfessionellen Lehren jeweils als Versuche, das Geheimnis der Präsenz Christi auszuloten, und haben in diesem Sinn auch ein relatives Recht, ohne einen letzten Gültigkeitsanspruch erheben zu können. Entscheidend ist die Bezeugung der Gegenwart des Herrn, die sich gerade auch im Geisteswirken vollzieht, und die durch die Gaben vermittelte Heilsteilhabe.

6.2.4 Im Zusammenhang mit der Realpräsenz erhielt auch der Sakramentsbegriff große Bedeutung, der im Neuen Testament keine Rolle spielt (*sacramentum* wurde später als Übersetzungswort für den Begriff *μυστήριον* verwendet, der aber in urchristlichen Texten eine ganze andere Bedeutung und Funktion hat). Es ging dabei um die Relation von *signum* und *res*, was eine durchaus legitime Fragestellung ist. Wenn auch neuere Theologie an dem Begriff des Sakraments festgehalten hat, ist das nicht unberechtigt, sofern eine zeichenhafte Handlung mit einem wirksamen Wort verbunden ist, durch das sich eine *commemoratio* und personale *repraesentatio* vollzieht. In dieser Weise kann die Eigenart der genuin christlichen Feier des Herrenmahls umschrieben werden, was analog auch für die Taufe gilt.

6.3 Zum Vollzug der Herrenmahlsfeier

6.3.1 Urchristliche Gottesdienste sind Feiern gewesen, in denen das Herrenmahl im Zentrum stand. Die gottesdienstlichen Versammlungen waren Mahlfeiern, bei denen es auch um Sättigung der Gemeindeglieder ging. Das ist unabhängig davon, ob die Brot- und Kelchhandlung den Rahmen darstellte, wie Paulus und der Lukastext voraussetzen, oder ob mit Brot- und Kelchhandlung das Gemeinschaftsmahl abgeschlossen wurde, wie das aus der markinisch-matthäischen Fassung des Einsetzungsberichts zu erschließen ist, und dasselbe gilt dort, wo es lediglich um einen Brotritus in Verbindung mit einer Sättigungsmahlzeit ging. Die seit dem 2. Jahrhundert übliche Trennung von gemeinschaftlichem Sättigungsmahl und einer eucharistischen Feier hat den ursprünglichen Mahlcharakter wesentlich verändert, war aber in den größer gewordenen Gemeinden unvermeidlich.

6.3.2 Was die Mahlfeiern Jesu und der Urgemeinde besonders kennzeichnet, ist die Tatsache, daß sie offene Mahlgemeinschaften gewesen sind. Hier gibt es keinerlei Voraussetzungen, jeder ist eingeladen, sei es die große Zahl des Volkes, seien es Zöllner und Sünder, seien es Pharisäer und Gegner Jesu oder seien es „Unkundige und Ungläubige“ (1 Kor 14,24). Wenn Jesus sein Abschiedsmahl feiert, sind zwar nur seine Jünger bei ihm, aber es sind die Zwölf, die von Jesus stellvertretend für das erneuerte Gottesvolk eingesetzt worden sind. Immerhin gehört dazu auch Judas, der aus der Gemeinschaft mit Jesus ausbricht. Es geht nicht nur um ein Mahl für die wahrhaft Glaubenden, sondern für alle Suchenden, die von der Botschaft Jesu und seiner Jünger berührt sind.

6.3.3 Die Mahlfeiern hatten zu Lebzeiten Jesu den Charakter vorweggenommener eschatologischer Mahlgemeinschaften, und diese Perspekti-

ve ist in den nachösterlichen Texten über das Herrenmahl erhalten geblieben, wie nicht zuletzt der Gebetsruf „Maranatha“ zeigt. Das betrifft auch den Charakter des Mahles als Feier des Unterwegsseins, bei dem wir gestärkt werden auf dem Weg von dem bereits erfahrenen Heil bis zu dessen Vollendung, konkret auf dem Weg von unserer Taufe bis zu unserem Tod. Nicht zufällig sind in 1 Kor 10,1–4 Taufe und Herrenmahl miteinander verbunden. Die Taufe begründet die Zugehörigkeit zu Christus und schafft grundlegend Anteil an dem von ihm verwirklichten Heil. Das Herrenmahl ist die stete Erneuerung und Verlebendigung dieser Teilhabe. Wie das Mahl die Feier der Gemeinde in der Zeit zwischen Jesu Tod und seiner Wiederkunft ist, so sind Brot und Wein als „geistliche Speise“ und „geistlicher Trank“ die Wegzehrung für die Getauften.

7. Abschließende Überlegungen

Im Zusammenhang mit Verständnis und Praxis des Herrenmahls gibt es trotz aller Annäherungen zwischen den Kirchen immer noch Probleme, die sich überwinden lassen, wenn die Grundintention der urchristlichen Mahlfeier als gemeinsame Basis angesehen wird. Es ist unerlässlich, daß man sich trotz aller Interpretationsprobleme immer wieder die fundamentalen Gegebenheiten des Herrenmahlsverständnisses bewußt macht. Unterschiedliche Explikationen brauchen sich dann keineswegs gegenseitig auszuschließen.

7.1 Zum Verständnis des Herrenmahls

Das urchristliche Verständnis des Herrenmahls ist entscheidend geprägt von der heilstiftenden Hingabe Jesu Christi, der sich gegenwärtig erweist und in den Gaben des Mahles Anteil gibt an seinem Wirken.

7.1.1 Der alte Streit um die „Realpräsenz“ ist, wenn nicht traditionelle Positionen unverändert festgehalten werden, von der urchristlichen Auffassung her überwindbar. Wird der Begriff aus seiner Verbindung mit der substanzhaften Denkweise gelöst, ist er im Sinn einer Personalpräsenz zu verstehen, die unter dem Vorzeichen der Auferweckung Jesu und der bleibenden Gegenwart des Herrn beim Mahl steht. In diesem Sinn ist die Realpräsenz ein entscheidendes Kennzeichen der Mahlfeier. Zwischen den konfessionellen Deutungen gibt es dann keinen entscheidenden Unterschied mehr, wenn es fundamental um die Bezeugung dieser Gegenwart des Herrn in seinen Gaben geht, die ein Geheimnis bleibt und sich als Glaubensgewißheit letztlich allen Interpretationsversuchen entzieht.

7.1.2 Die Hingabe Jesu, derer wir beim Herrenmahl gedenken, ist unlösbar verbunden mit seiner Heilsfunktion. Wir erfahren seine Proxistenz als stellvertretendes Handeln, wodurch Sünde aufgehoben und die Gemeinschaft mit Gott wiederhergestellt oder bekräftigt wird. Gleichzeitig werden wir durch die Mahlfeier in die lebendige Heilswirklichkeit des neuen Bundes und in die Gemeinschaft aller Glaubenden immer wieder hineingestellt. In Handlung und Wort der Mahlfeier geht es um die heilstiftende und glaubenstärkende Zuwendung des Herrn. Die Gaben des Herrenmahls sind als wirksame Zeichen zu verstehen, Zeichen und Sache fallen daher zusammen.

7.1.3 Bei aller Bedeutung der personalen Gegenwart des Herrn in der Mahlfeier ist die Orientierung an den Gaben wesentlich. Für die Urchristenheit geht es dabei aber nicht um die „Elemente“, sondern um die Konkretheit der Heilszuwendung. Wie Jesus Christus sich leibhaft für uns hingegeben hat, werden uns seine Heilsgaben leibhaft dargereicht. Die Leibhaftigkeit ist Ausdruck der personalen Ganzheit, in der der Herr uns begegnet und in der wir seine Nähe erfahren.

7.2 Zur Gestalt der Herrenmahlsfeier

Für das Neue Testament ist das Herrenmahl konstitutiver Teil des Gottesdienstes. Mag daneben missionarische Wortverkündigung außerhalb einer Gottesdienstfeier unerlässlich sein, der Gemeindegottesdienst sollte auf die Mahlfeier nicht verzichten.

7.2.1 Urchristliche Gottesdienste sind offene Feiern gewesen, zu der jeder eingeladen war, der die Botschaft hören und die christliche Gemeinschaft kennenlernen wollte. Entsprechend war jeder zum Mahl eingeladen, der ernsthaft an der Mahlgemeinschaft teilnehmen wollte. Das ist weithin vergessen worden. Die „Verkirchlichung“ der Herrenmahlsfeier zeigt sich nicht zuletzt darin, daß sie nur noch unter der Voraussetzung bestimmter Bedingungen erlaubt wird. Das gilt vor allem dort, wo es sich um Menschen handelt, die einer anderen Kirchengemeinschaft angehören. Die gegenseitige Ausgrenzung aufgrund konfessioneller Zugehörigkeit widerspricht jedoch der Intention des Herrenmahls. Die grundsätzlich offene Feier einer größeren Gemeinschaft schließt Mahlgemeinschaften im kleinen Kreis nicht aus, wie das Jesus ebenfalls getan hat, sollte aber nicht die Regel sein. Der Versuch, die Türen bei der Mahlfeier zu öffnen, ist notwendig und legitim. Es gilt ja auch, die Scheu von Menschen zu überwinden, die der Botschaft innerlich nahestehen, aber den Kontakt zu einer Gemeinde und zum Gottesdienst verloren haben.

7.2.2 Die Feier in beiderlei Gestalt ist lange Zeit hindurch ein Streitthema gewesen. Das ist insofern überholt, als es keinen prinzipiellen Kelchentzug mehr gibt. Hinzu kommt umgekehrt die Erkenntnis, daß die Beschränkung auf die Partizipation an der Gabe des Brotes schon im Urchristentum eine angemessene Form der Herrenmahlsfeier war. Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß ursprünglich eine Sättigungsmahlzeit fester Bestand der Mahlfeier war. Zumindest sollte als Hinweis darauf gebrochenes Brot und nicht nur die symbolische Gestalt einer Hostie verwendet werden. Im übrigen bleibt zu überlegen, wieweit nicht von Zeit zu Zeit auch eine Herrenmahlsfeier durchgeführt wird, die mit einer Sättigungsmahlzeit verbunden ist.

7.2.3 Wenn in der ökumenischen Diskussion immer wieder auf die enge Verbindung von Eucharistie und Amt und auf das Eingebundensein in eine bischöflich geleitete Kirchengemeinschaft hingewiesen wird, ist daran zu erinnern, daß die Herrenmahlsfeier im neutestamentlichen Sinn nicht notwendig an einen Amtsträger gebunden ist. Nirgendwo ist das in urchristlichen Texten vorausgesetzt. Daß die verantwortlichen Gemeindeführer in der Regel dem Gottesdienst und dem Herrenmahl vorstehen, ist angemessen, aber nicht unabdingbar. Wie immer man sich über die Amtsfrage wird verständigen können, sie sollte zumindest aus der Verklammerung mit der Feier des Herrenmahls gelöst werden, um eine kirchenamtlich anerkannte Gemeinschaft am Tisch des Herrn nicht länger aufzuschieben.

§ 19 Gebet, Bekenntnis und Gottesdienst

1. Das Gebet

1.1 Die Bedeutung des Gebets im Neuen Testament

1.1.1 Das Gebet hat im Leben des Volkes Israel eine zentrale Rolle gespielt, wie nicht zuletzt die alttestamentlichen Psalmen zeigen. Im Frühjudentum war die Synagoge als Versammlungsort neben Schriftverlesung und -auslegung ein Ort des gemeinsamen Gebets. Schon in vorchristlicher Zeit ist das „Achtzehngebet“ in seiner Grundgestalt ausgebildet und im Gottesdienst verwendet worden.

1.1.2 Von Jesu eigenem Gebet ist in den Evangelien häufig die Rede. Jesu Gebet ist Ausdruck seiner Bindung an Gott und Quelle für sein Verkündigen und Handeln.

1.1.2.1 Jesus hat sich nach der Darstellung der synoptischen Evangelien häufig zum Beten zurückgezogen an einen einsamen Ort oder auf einen Berg (Mk 1,35, 6,46 par; Lk 4,42; 5,16). Besonders Lukas hat die Bedeutung des Betens Jesu hervorgehoben: Jesus betet bei seiner Taufe (Lk 3,21), er betet vor der Einsetzung der Zwölf, vor dem Petrusbekenntnis und vor der Verklärung (6,12; 9,18.28f); sein Beten ist Anlaß für die Bitte um Gebetsunterweisung der Jünger (11,1). Jesus stand in einer lebendigen Beziehung zu Gott. Zugleich war sein Gebet Stärkung in der Anfechtung. Das Getsemanebet Mk 14,32–42 parr kulminiert in den Worten: „Abba, Vater, alles ist dir möglich: Laß diesen Kelch an mir vorübergehen, aber nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (ἄββᾶ, ὁ πατήρ, πάντα δυνατὰ σοι· παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ· ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ, Mk 14,36). Verbunden damit ist die Aufforderung an die Jünger: „Wachet und betet, damit ihr nicht in Anfechtung fallet!“ (γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθῃτε εἰς πειρασμόν, Mk 14,38). Der Lukastext fügt in Lk 22,43 ausdrücklich hinzu, daß Jesus durch einen Engel gestärkt worden sei. Das in Mk 15,34 und Mt 27,46 überlieferte Kreuzeswort „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ ist als Zitat aus Ps 22,2 ein Gebetsruf, der in der Stunde des Todes von Jesus gesprochen wird. Auch die beiden Kreuzesworte „Vater, vergib ihnen,

denn sie wissen nicht, was sie tun“ in Lk 23,34 und „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist“ in 23,46 sind als Gebete formuliert. Das Johannesevangelium berichtet ebenfalls über Jesu Beten. Beispiele dafür sind das Dankgebet in Joh 11,41: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast“ (πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου, vgl. V.42), die Bitte um Errettung „aus dieser Stunde“ und um Verherrlichung des Namens Gottes in 12,27f (πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης – πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα) und das sogenannte Hohepriesterliche Gebet in 17,1–26 mit der charakteristischen Einleitung: „Vater, die Stunde ist gekommen; verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche“ (πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ, 17,1b).

1.1.2.2 Ein besonderes Kennzeichen des Gebets Jesu ist die Anrede Gottes mit „Abba“. Sie ist zwar nur in Mk 14,36 innerhalb von Jesusworten erhalten geblieben (außerdem als urchristlicher Gebetsruf in Röm 8,15 und Gal 4,6), aber die zahlreichen Worte, in denen er von „meinem Vater“ (ὁ πατήρ μου) spricht oder „Vater“ (πάτερ) sagt, verweisen auf die besondere Form dieser sonst unüblichen Gebetsanrede; auch das absolute „der Vater“ (ὁ πατήρ) in der urchristlichen Tradition ist ein deutliches Indiz dafür. Daß die Urgemeinde die Gebetsanrede „Abba“ in aramäischer Sprache festgehalten hat, kann letztlich nur auf Jesus selbst zurückgehen (vgl. *Joachim Jeremias*). „Abba“ stammt aus der Familiensprache. Diese Anrede Gottes im Gebet Jesu ist ebenso Ausdruck für die enge Gemeinschaft mit Gott wie für die Unmittelbarkeit, mit der er zu Gott als Vater spricht.

1.1.3 Nicht nur von Jesu Beten ist häufig die Rede, die Jünger erbaten von ihm ein ihrer Stellung und Aufgabe entsprechendes Gebet. Jesus lehrt sie daraufhin, wie sie als seine Jünger beten sollen (Lk 11,1–4). Zur Lebensgemeinschaft mit Jesus in Gestalt der Nachfolge gehört die lebendige Beziehung zu Gott. Jesus fordert sie daher zum beharrlichen Beten auf, wie die Gleichnisse vom bittenden Freund (Lk 11,5–8), vom bittenden Kind (11,11–13 par) und von der hartnäckigen Witwe (18,1–8) zeigen. Damit verbindet er die Zusage, daß ihr Bitten auch erhört wird (Mk 11,24 parr; Mt 7,7f par; Joh 14,13 u.ö.); denn zum Gebet gehört das Vertrauen, daß Gott das Bitt- und Dankgebet des Menschen annimmt. Darüber hinaus sind in der Jesusüberlieferung Anweisungen zum rechten Beten enthalten wie das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9–14), die Aufforderung zur vorangehenden Versöhnungsbereitschaft (Mk 11,25, vgl. Mt 5,23f) und zu einem verinnerlichten Gebet (Mt 6,5–8) zeigen.

1.1.4 Unschwer ist aus den neutestamentlichen Texten zu erkennen, welche Bedeutung das Beten für die urchristliche Gemeinde gehabt hat. Das Vaterunser war das Gebet der Jünger Jesu in vorösterlicher Zeit, das

in der urchristlichen Gemeinde seine zentrale Bedeutung behielt. Beim Gebet und durch das Gebet fanden sich die Glaubenden zusammen, das ganze Leben war getragen von der darin zum Ausdruck kommenden Zuwendung zu Gott. Nicht zufällig ist in Apg 2,42 neben der „Lehre der Apostel“ (διδαχὴ τῶν ἀποστόλων), der „Gemeinschaft“ (κοινωνία) und dem „Brotbrechen“ (κλάσις τοῦ ἄρτου) das „Gebet“ (προσευχὴ) als viertes wesentliches Kennzeichen der christlichen Gemeinde genannt. Häufig wird auch zum Beten ermahnt (vgl. Röm 12,12; Phil 4,6; Kol 4,2; Eph 6,18). Die Aufforderung zum „unablässigen Beten“ (ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε) in 1 Thess 5,17 ist sicher nicht im Sinn eines pausenlosen Gebets gemeint, wohl aber im Blick auf ein stetiges, nicht nachlassendes Gebet (vgl. Phil 1,3f; 2 Tim 1,3, auch Röm 9,2f).

1.1.5 Im Zusammenhang mit dem Gebet wird eine vielfältige Terminologie gebraucht. In 1 Tim 2,1 werden vier Formen des Betens unterschieden: „Bitten“ (δεήσεις), „Gebete“ (προσευχαί), „Fürbitten“ (ἐντεύξεις) und „Danksagungen“ (εὐχαριστίαι); ebenso werden die entsprechenden Verben verwendet (δεῖσθαι, προσεύχεσθαι, ἐντυγχάνειν, εὐχαριστεῖν). Dazu kommen der „Lobpreis“ (εὐλογεῖν, εὐλογία), das „Anrufen“ (ἐπικαλεῖσθαι) und das „Anbeten“ (προσκυνεῖν, davon abgeleitet προσκύνησις, προσκυνητήσ).

1.2 Das Vaterunser als Gebet Jesu und der Christen

Das Vaterunser ist ebenso Gebet der Gemeinde wie Gebet jedes einzelnen Glaubenden. Es verbindet die Jüngergemeinschaft der vorösterlichen Zeit mit den Glaubenden aller Zeiten.

1.2.1 Die Bestimmung des Gebets

1.2.1.1 Das Vaterunser ist das Gebet für die Jünger und für alle, die zur Nachfolge Jesu bereit sind. Die Nachfolge setzt ihrerseits Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft voraus oder in nachösterlicher Zeit den Glauben an das Evangelium (Mk 1,15). So wie in den Synagogen das Achtzehngebet gesprochen wurde und Johannes der Täufer seinen Jüngern ein eigenes Gebet gegeben hatte, so hat Jesus seinen Jüngern mit dem Vaterunser ein ihrer Situation entsprechendes Gebet mit auf den Weg gegeben.

1.2.1.2 Jesus hat den Jüngern damit nicht nur ein formuliertes Gebet überlassen, sondern ihnen auch erlaubt, in gleicher Weise wie er selbst

Gott mit „Abba“ anzureden. Jesus hat sich nach dem Befund der synoptischen Evangelien zwar nie mit seinen Jüngern in der Anrede „unser Vater“ zusammengeschlossen, wie das jüdischer Tradition entsprach (im Vaterunser ist es sekundär, s.u.), aber er hat von „meinem Vater“ und in betonter Weise auch von „euerem Vater“ gesprochen (vgl. Mt 5,45; 5,48 par Lk 6,36 u.ö.).

1.2.2 Zur Überlieferung des Vaterunsers

Die beiden Fassungen in Lk 11,2–4 und Mt 6,9–13 stimmen im Wortlaut nicht voll überein. Ihre Grundgestalt läßt sich aber eruieren. Unterschiede gibt es in der Anrede, in der Zahl der Bitten und im Wortlaut einzelner Formulierungen.

1.2.2.1 Auffällig ist die unterschiedliche Formulierung der Anrede. Während bei Lukas nur „Vater“ (πάτερ) steht, lautet die Anrede bei Matthäus „Vater unser, der in den Himmeln (ist)“ (πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Da der matthäische Text der jüdischen Gebetstradition entspricht, ist davon auszugehen, daß die Anrede mit „Vater“, wie sie Lukas überliefert, ursprünglich ist. Da Lukas grundsätzlich Transkriptionen aus dem Hebräischen oder Aramäischen vermeidet, ist an dieser Stelle das für Jesu Gebetsrede kennzeichnende „Abba“ vorzusetzen, mit dem auch seine Jünger Gott anreden dürfen.

1.2.2.2 Die beiden ersten Bitten um die Heiligung des Namens Gottes und um das Kommen seines Reiches sind in beiden Fassungen identisch. Die nur bei Matthäus begegnende dritte Bitte um das Geschehen des Willens Gottes im Himmel und auf Erden ist eine weiterführende Erläuterung der zweiten Bitte, die offensichtlich nachgetragen worden ist. Die vierte Bitte um das tägliche Brot und die fünfte um Sündenvergebung stimmen dem Inhalt nach überein, sie weichen aber in der Formulierung voneinander ab. Die sechste Bitte um Bewahrung vor Versuchung ist wieder im Wortlaut gleich, während die siebte Bitte um Erlösung von dem Bösen ein weiterer Zusatz ist. Der ursprüngliche Text enthält also die erste, zweite sowie die vierte bis sechste Bitte (nach der geläufigen Zählung der Matthäusfassung).

1.2.2.3 Sprachliche Besonderheiten tauchen bei drei Bitten auf, wozu kurze Überlegungen notwendig sind.

1.2.2.3.1 In der Brotbitte ist das außerchristlich kaum belegte und im Neuen Testament nur hier begegnende, in der Regel mit „täglich“ wiedergegebene Wort ἐπιούσιος umstritten. Das hängt mit der philologischen Frage zusammen, ob das Präfix ἐπί mit einer Partizipialform von εἶναι,

„sein“, oder von *ἔναι*, „gehen, kommen“, verbunden ist. Dabei ergeben sich in beiden Fällen nochmals zwei Möglichkeiten des Verständnisses. Die Bitte kann im ersten Fall mit „Gib uns das heute notwendige Brot (das Brot, das wir brauchen)“ oder mit „Gib uns das für den heutigen Tag bestimmte Brot (das tägliche Brot)“ übersetzt werden; im zweiten Fall lautete die Bitte entweder „Gib uns heute das Brot für den morgigen Tag“ oder „Gib uns heute das Brot für die kommende Zeit (das Zukunftsbrot)“. Die Verbindung mit *εἶναι* ist vorzuziehen, wobei die Bedeutungen „das Brot, das wir brauchen“ und „das tägliche Brot“ nicht weit auseinanderliegen. Was die Formulierung dieser Gebetsbitte in den beiden Parallelfassungen betrifft, so heißt es hier wie dort zunächst „unser tägliches/notwendiges Brot“ (*τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον*), was in Mt 6, 11 fortgeführt wird mit „gib uns heute“ (*δὸς ἡμῖν σήμερον*), in Lk 11, 3 mit „gib uns täglich“ (*δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν*). Die lukanische Formulierung mit „täglich/Tag für Tag“ weist darauf hin, daß *ἐπιούσιος* wohl am ehesten das Brot bezeichnet, „das wir brauchen“.

1.2.2.3.2 Bei der Vergebungsbitte liegt in der Matthäusfassung das Bildwort „Schulden“ und „Schuldner“ vor: „Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ (*καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν*). In der Lukasfassung ist stattdessen von „Sünden“ gesprochen, daneben aber von einem „Schuldner“, was auf sekundäre Umformung von „Schulden“ in „Sünden“ hinweist: „Und vergib uns unsere Sünden; denn auch wir vergeben jedem, der an uns schuldig geworden ist“ (*καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν· καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν*). In dem an das Vaterunser angeschlossenen Logion Mt 6, 14f ist demgegenüber von „Verfehlungen, Übertretungen“ die Rede, womit ebenfalls das Bildmotiv preisgegeben ist: „Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, wird der himmlische Vater auch euch vergeben“ (*ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος*). Zweifellos ist im Vaterunsertext die bildhafte Formulierung ursprünglich und wurde später teilweise durch einen Sündenbegriff ersetzt.

1.2.2.3.3 Bei der Schlußbitte um Erlösung (*ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*) ist philologisch nicht eindeutig, ob hier maskulinisch „der Böse“ (*ὁ πονηρός*) oder neutrisch „das Böse“ (*τὸ πονηρόν*) gemeint ist. Die deutsche Wiedergabe mit „Erlöse uns von dem Bösen“ läßt ebenso wie die griechische Formulierung die Entscheidung offen.

1.2.2.3.4 Der Text des Gebets geht zweifellos auf eine aramäische Grundform zurück, die sich mit hoher Wahrscheinlichkeit rekonstruieren läßt. Zu den Problemen der Rückübersetzung vgl. *Karl Georg Kuhn* (S. 32f) und *Joseph A. Fitzmyer* (Komm. S. 900f).

1.2.3 Die Bitten des Vaterunsers

Die Bitten des Vaterunsers in Mt 6,9–13 betreffen im ersten Teil Gottes heilstiftendes Wirken in unserer irdischen Wirklichkeit, und sie betreffen im zweiten Teil unser von Gott getragenes und beschütztes Leben.

1.2.3.1 Bei der Heiligung des Namens Gottes in der ersten Bitte geht es um die rechte Gottesfurcht bei uns und in der Welt. Der Name Gottes steht nach biblischer Tradition für Gott selbst. Wie nach dem Dekalog der Name Gottes nicht mißbraucht werden soll (Ex 20,7; Dtn 5,11), so wird hier darum gebetet, daß ihm Heiligung widerfährt (ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου). Die zweite Bitte um das Kommen der Gottesherrschaft (ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου) ist im gegenwärtigen wie im zukünftigen Sinn zu verstehen. Sie ist ebenso auf das erfahrbare Wirken der mit Jesu Wirken schon angebrochenen Gottesherrschaft bezogen wie auf deren Vollendung. Bei der erläuternden dritten Bitte um das Geschehen des Willens Gottes (γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς) geht es um die Verwirklichung seines Heilswillens. Sie steht insofern in engem Zusammenhang mit der vorhergehenden Bitte.

1.2.3.2 Bei der vierten Bitte handelt es sich um das, was wir für unsere irdische Existenz benötigen und von Gott jeweils neu erbitten dürfen. Das Brot (ἄρτος) ist die Grundlage für das irdische Leben. Dabei geht es um das, was wir jetzt – „heute“ bzw. „täglich“ – brauchen. Insofern steht die Bitte in enger Verbindung mit dem Logion Mt 6,34, daß wir nicht für den morgigen Tag sorgen sollen, da jeder Tag seine eigene Plage hat. Die Deutung auf das „Zukunftsbrot“ im Sinn der Gabe des Herrenmahls ist von Jesus hier nicht beabsichtigt, es geht um unsere irdische Existenz. Das Brot ist dabei im umfassenden Sinn für alles zum Leben Notwendige verstanden. Die fünfte Bitte betrifft die Vergebung unserer Verfehlungen, was eine Entsprechung in unserer eigenen Vergebungsbereitschaft gegenüber anderen Menschen haben muß. Was in Mt 6,12 in Form eines Vergleichs ausgedrückt wird („wie auch wir“), ist in Lk 11,4a geradezu als Begründungssatz formuliert („denn auch wir“). Mit dem zweifellos ursprünglichen Bildwort von „Schulden“ und „Schuldnern“ wird der Sachverhalt anschaulich umschrieben. Die sechste Bitte, daß Gott uns nicht in Versuchung führen möge (μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, Mt 6,13a/Lk 11,4b), bezieht sich entweder auf Bewahrung in einer von Gott verhängten individuellen Glaubensprüfung (vgl. Abraham in Gen 22) oder auf Bewahrung in der allgemeinen Gefährdung durch äußere Drangsal (Offb 3,10 als Zusage des Erhöhten: „Ich werde dich bewahren vor der Stunde der Versuchung, die über die ganze Welt kommen wird“).

Die damit eng zusammenhängende Schlußbitte bei Matthäus bezieht sich auf die Erlösung von der Macht des uns bedrängenden Bösen.

1.2.3.3 Mit dem den Jüngern anvertrauten Gebet des Herrn ist von der Urgemeinde ein Gebetstext festgehalten worden, der der Verkündigung Jesu voll entspricht und von jeder christologischen Modifikation absieht. Eine Ausnahme macht nur eine Textvariante zu Lk 11,2, die in zwei späten Minuskeln (162.700) belegt ist und von zwei Kirchenvätern, Gregor von Nyssa (4. Jh.) und Maximus Confessor (7. Jh.), erwähnt wird. Hier lautet die zweite Bitte: „Es komme dein Heiliger Geist und reinige uns“ (ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον καὶ καθάρισον ἡμᾶς). Nach Tertullians Bericht taucht sie bereits bei Marcion (2. Jh.) auf, geht aber kaum auf ihn zurück. In jedem Fall ist sie relativ alt. Hier ist das Kommen der Gottesherrschaft durch das pfingstliche Kommen des Geistes ersetzt, und die Reinigungsbitte hängt vermutlich mit der Verwendung des Gebets bei der Taufe zusammen.

1.3 Lobpreis, Hymnus, Bitt- und Dankgebet

Der Lobpreis Gottes und der Hymnus gehören ebenso zum Gebet wie das Bitten und Danken. In vielfältiger Form wendet sich der Glaubende Gott zu. Das entspricht der alttestamentlich-jüdischen Tradition.

1.3.1 Lobpreis und Anbetung Gottes

Das Loben und Anbeten Gottes ist ein konstitutiver Bestandteil des Gebets. Erst im Zusammenhang damit bekommen Bitten, Fürbitten und Danksagungen ihre angemessene Stellung.

1.3.1.1 Als Terminus für den „Lobpreis“ begegnet vor allem das Wort εὐλογία/εὐλογεῖν und davon abgeleitet εὐλογητός und εὐλογημένος für „gelobt, gepriesen“. Anders als in der griechischen Alltagssprache, wo es um das „gut reden, rühmen“ geht, ist der neutestamentliche Begriff vom alttestamentlichen בָּרַךְ, „segnen, preisen“, inhaltlich geprägt. Dabei geht es um einen Ausdruck der wechselseitigen Beziehung, was sowohl von Gott in seiner Zuwendung zum Menschen wie vom Menschen in seiner Zuwendung zu Gott ausgesagt werden kann. Der Begriff wurde in dieser Bedeutung in die griechische Sprache des hellenistischen Judentums und des Urchristentums übernommen. Für die Doppelbedeutung gibt es im Deutschen keinen adäquaten Begriff, wir müssen entweder mit „segnen“ oder mit „loben, preisen“ übersetzen. Ebenso wird auch der Begriff

ἐξομολογεῖσθαι, der eigentlich das Bekenntnis bezeichnet (vgl. 2.1), für den anerkennenden Lobpreis gebraucht wie das in den Zitaten Röm 14,11 15,9 und in Lk 10,21 par der Fall ist. Hinzu kommt das Wort προσκυνεῖν/προσκυνητής, das neben der fußfälligen Verehrung die „Huldigung“ und „Anbetung“ bezeichnet. So in Joh 4,23f, wo es heißt, daß „die wahren Anbeter den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ). Umgekehrt fordert in Mt 4,9f par der Satan Jesus zur Anbetung auf; dem stellt Jesus Dtn 6,13 entgegen: „Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten und ihm allein dienen“ (κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις). Entsprechend findet sich in der Johannesoffenbarung das Gegenüber der Anbetung Gottes (Offb 4,10; 5,14; 7,11; 11,16; 19,4) und der Anbetung des Tieres (13,4.8.12.15; 19,20; 20,4). Nach 1 Kor 14,25 ist die Anbetung und Anerkennung Gottes ein Bestandteil des Gottesdienstes. In den synoptischen Evangelien ist die Proskynese ein Akt der Verehrung Jesu, der allerdings an einigen Stellen den Charakter der Anbetung übernimmt (so Mt 14,33; 28,9.17 und Lk 24,52).

1.3.1.2 Die Grundform des Lobpreises Gottes ist die Doxologie. Sie hat die charakteristische Grundform „Ihm ... sei Ehre (Herrlichkeit) in Ewigkeit. Amen“ (αὐτῷ ... ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν). Sie begegnet in kürzerer oder stark erweiterter Form an zahlreichen Stellen des Neuen Testaments, so in Röm 11,36b; 16,25–27; Gal 1,5; Phil 4,20; Eph 3,20f; 1 Tim 1,17 (vgl. auch 6,15f); 2 Tim 4,18 (hier auf Christus bezogen); Offb 1,6; 5,13; 7,10.12 (vgl. Offb 4,9; 11,13). Eng verwandt sind damit die „Würdig“-Rufe in der Johannesoffenbarung. In 4,11 wird dieser Ruf ausdrücklich mit einer Doxologie in Beziehung gesetzt, wenn es dort heißt: „Würdig bist du, unser Herr und Gott, zu empfangen Herrlichkeit, Ehre und Macht“ (ἄξιός εἶ, ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν, λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν). In 5,9f und 5,12 wird der Würdig-Ruf auch auf Christus übertragen. Eine Parallele zu diesen Würdig-Rufen ist der an Gott gerichtete Ruf „Gerecht bist du“ (δίκαιός εἶ) in Offb 16,5f(7).

1.3.1.3 Innerhalb der Jesusüberlieferung ist in Lk 10,21//Mt 11,25 davon die Rede, daß Jesus einen Lobpreis Gottes anstimmt. Bei Lukas steht dies in Zusammenhang mit der Aussendung und Rückkehr der siebenzig Jünger, bei Matthäus im Anschluß an die Weherufe über galiläische Städte, die seine Botschaft nicht annahmen. Jesus preist Gott, den „Vater“, als „Herrn des Himmels und der Erde“ (ἐξομολογοῦμαι σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς). Er tut es, weil Gott „dieses vor Weisen und Verständigen verborgen, es aber Unmündigen geoffenbart hat“ (ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις). Mit „dieses“ (ταῦτα) ist zweifellos seine Heilsbotschaft ge-

meint, die gerade von denen abgelehnt wird, die meinen, alles zu wissen und zu verstehen (vgl. 1 Kor 1,18–20). Der Lobpreis schließt ab mit der Aussage: „Ja, Vater, so ist es zu deinem Wohlgefallen geschehen vor dir“ (ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου, Mt 11,26 par), was auf den verborgenen Ratschluß Gottes verweist. Das anschließende Logion über die wechselseitige Erkenntnis des Vaters und des Sohnes Lk 10,22//Mt 11,27 bezieht sich auf Jesu Offenbarungsvollmacht aufgrund seiner unmittelbaren Bindung an Gott. In den synoptischen Evangelien wird mehrfach ein Lobpreis Gottes erwähnt, ohne daß er ausdrücklich zitiert wird (Lk 1,64; 2,38, ausgeführt in 2,28–32); das gilt auch für den Lobpreis beim Brotbrechen, was gleichzeitig in die Bedeutung des Segnens übergeht (Mk 6,41 par; 14,22 par). Dasselbe gilt dort, wo es um Menschen geht, wie Maria (Lk 1,42), die Eltern Jesu (Lk 2,34) oder den in Jerusalem einziehenden Jesus (Mk 11,9f par).

1.3.1.4 Ein vorchristlicher Lobpreis Gottes ist mit dem „Benedictus“ des Zacharias in Lk 1,68–75 übernommen worden. Er repräsentiert eindeutig die Gattung der „Eulogie“, wie schon die charakteristische Einleitungsformel V.68a zeigt: „Gelobt sei der Herr, der Gott Israels“ (εὐλογητὸς κύριος, ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ). Dieser Lobpreis wird in einem langen Begründungssatz V.68b–75 im Blick auf erfahrene Wohltaten Gottes erläutert (ὅτι κτλ.). In 1,76–79 hat der Text einen christlichen, auf den Täufer Johannes bezogenen Zusatz erhalten. Ebenfalls aus jüdischer Tradition stammt das inhaltlich ähnlich gestaltete, aber mit einer anderen Einleitungsformel versehene „Magnificat“ in Lk 1,46f.49–55, das in V.48 eine auf die Mutter Jesu bezogene Ergänzung erhalten hat.

1.3.1.5 In mehreren neutestamentlichen Briefen ist als Proömium ein Textabschnitt aufgenommen, der der Gattung der „Eulogie“ entspricht, inhaltlich aber christlich geprägt ist, wie allein schon die dabei konstante Einleitungsformel „Gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατήρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) erkennen läßt (2 Kor 1,3; Eph 1,3; 1 Petr 1,3).

1.3.1.5.1 Anstelle des sonst üblichen Dank- und Bittgebets beginnt Paulus den 2. Korintherbrief mit einer „Eulogie“. Er preist in 1,3–7 Gott als „Vater der Barmherzigkeit und Gott allen Trostes“ (πατήρ τῶν οἰκτιρῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως), der in Bedrängnis und Leiden seinen Trost spendet und Kraft zum Durchhalten gewährt. Christologisch motiviert ist dieser Lobpreis mit der Aussage V.5: „Wie uns nämlich die Leiden Christi (τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ) überreich zuteil geworden sind, so wird uns durch Christus auch überreich Trost zuteil“.

1.3.1.5.2 In Eph 1,3–14 ist die Eulogie christologisch und ekklesio-
logisch noch sehr viel intensiver ausgestaltet. Es geht um den Lobpreis

Gottes, der in Christus bereits vor Erschaffung der Welt unser Heil vorherbestimmte (V.3–6), der es in Christi Tod verwirklicht hat (V.7–10) und an dem wir als Erwählte und Getaufte teilhaben dürfen (V.11–14).

1.3.1.5.3 Die Eulogie in 1 Petr 1,3–12 gilt Gott als dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, „der uns nach seinem großen Erbarmen wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“ (ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι’ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν, V.3). Darin gründen Glaube, Zuversicht und Hoffnung; denn so ist verwirklicht, was die Propheten verheißen und erhofft haben (V.4–12).

1.3.1.6 Textabschnitte in der Gattung des Lobpreises finden sich auch in der Johannesoffenbarung, allerdings ohne das Leitwort εὐλογητός. Wie andere poetisch gestaltete Aussagen dieses Buches sind sie inhaltlich auf den Kontext bezogen. So wird in 11,15 und 12,10f der Anbruch des Heiles gepriesen und in 19,1–8, verbunden mit Halleluja-Rufen, der Fall Babylons.

1.3.1.7 Der Lobpreis Gottes spielt im Gottesdienst eine wichtige Rolle. Das wird in 1 Kor 14,26 ausdrücklich festgestellt (dazu § 20). Auch das in Mk 14,22//Mt 26,26 erwähnte εὐλογεῖν vor dem Brotbrechen ist ein segnender Lobpreis, wie das entsprechend für das Danken, εὐχαριστεῖν, vor dem Weiterreichen des Kelches gilt (in der Fassung der Einsetzungsworte 1 Kor 11,24//Lk 22,19 ist in beiden Fällen das εὐχαριστεῖν vorausgesetzt).

1.3.2 Psalmen, Hymnen und Oden

In Kol 3,16 und parallel dazu in Eph 5,19 werden die Gemeinden aufgefordert, miteinander „geistgewirkte Psalmen, Hymnen und Oden“ zu singen (ψαλμοί, ὕμνοι καὶ ᾠδαὶ πνευματικαί, wobei πνευματικαί sich offensichtlich auf alle drei Gattungen bezieht). In 1 Kor 14,26 ist im Blick auf den Gottesdienst neben Lehre, Offenbarung und Zungenrede auch von dem Singen eines Psalms die Rede.

1.3.2.1 Die Abgrenzung der drei in Kol 3,16 und Eph 5,19 erwähnten Gattungen voneinander ist schwierig. Bei den „Psalmen“ dürfte es sich wie in 1 Kor 14,26 um geistgewirkte christliche Texte in Anlehnung an die alttestamentliche Tradition handeln. „Oden“ werden in Offb 5,9f; 14,3–5 und 15,3f erwähnt, sind aber dort kontextbezogen entfaltet; erkennbar ist nur, daß eine Akklamation mit einer bekenntnisartigen Aussage verbunden ist. „Hymnen“ werden außer dem Hinweis in Apg 16,25, daß Paulus und Silas während ihrer Gefangenschaft in Philippi in der Nacht

„gebetet und Hymnen für Gott gesungen haben“ (προσευχόμενοι ὕμνου τὸν Θεόν), sonst nicht erwähnt (in Mk 14,26 par geht es um das Singen alttestamentlicher Hymnen im Anschluß an die Passamahlfeier). Es gibt im Neuen Testament eine Reihe von Texten, die sich aufgrund ihrer kunstvollen poetischen Gestalt als Hymnen erkennen und ausgrenzen lassen. Richtet sich die Eulogie wie in jüdischer Tradition an Gott, so sind die erhalten gebliebenen Hymnen durchweg christologisch konzipiert (zu den inhaltlichen Aussagen vgl. § 8).

1.3.2.1.1 Phil 2,6–11 ist ein zweiteiliger Hymnus, den Paulus aufgegriffen und am Ende von V.8 im Sinn seiner Kreuzestheologie mit der Wendung „bis zum Tode am Kreuz“ (θανάτου δὲ σταυροῦ) erweitert hat. Der Hymnus selbst setzt den Präexistenzgedanken voraus und stellt der Erniedrigung Jesu bis zum Tode seine Erhöhung und Einsetzung zum Kyrios gegenüber. Das Bekenntnis zu Jesus als dem „Herrn“ über alle Mächte zielt nach der Schlußwendung gleichzeitig auf die Verherrlichung Gottes (εἰς δόξαν Θεοῦ πατρὸς)

1.3.2.1.2 Der Hymnus in Kol 1,15–20 preist in der ersten Strophe V.15f den Präexistenten und Schöpfungsmittler als das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου). Dem ist in einer zweiten Strophe V.18b–20, in der er als „Ursprung“ und „Erstgeborener von den Toten“ (ὅς ἐστὶν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν) bezeichnet ist, sein versöhnendes und friedensstiftendes Handeln gegenübergestellt. In einer Zwischenstrophe V.17.18a wird Christus als der gepriesen, der vor allem war, in dem alles seinen Bestand hat und der das „Haupt des Leibes“ (κεφαλή τοῦ σώματος) ist, was sich ursprünglich auf die geschaffene und die versöhnte Wirklichkeit bezieht, aber ekklesiologisch ergänzt und modifiziert ist durch den Zusatz „der Kirche“ (τῆς ἐκκλησίας).

1.3.2.1.3 Der kurze Text in 1 Tim 3,16 darf wegen seiner kunstvollen Gestaltung ebenfalls als Hymnus bezeichnet werden. Irdisches und himmlisches Geschehen werden in den sechs Aussagen chiastisch gegenübergestellt, so daß nicht nur die Zeilen untereinander, sondern auch die Eingangs- und Schlußzeile miteinander korrespondieren (A–B–B–A–A–B).

1.3.2.1.4 Auch dem Eingangsabschnitt des Johannesevangeliums in 1,1–18 liegt ein hymnischer Text zugrunde. Den Aussagen in 1,1–5.9–13 über den präexistenten und den in die Welt gekommenen Logos, der einst wie jetzt Ablehnung erfahren hat außer bei denen, die ihn aufnahmen und an seinen Namen glaubten, wird in V.14.16 ein Responsorium in der 1. Person Plural gegenübergestellt, in dem die Glaubenden sich zur Menschwerdung des Logos und seiner Gnade und Wahrheit bekennen (V.6–8.15.17f sind Ergänzungen des Evangelisten). Gerade dieses Nebeneinander des darstellenden Hauptabschnitts und des bekenntnisartigen Ab-

schluss verweist zusammen mit der kunstvollen Textgestaltung auf die gottesdienstliche Herkunft.

1.3.2.2 Andere Textabschnitte, die gelegentlich als Hymnen angesehen worden sind, lassen sich nicht so eindeutig als strukturierte Einheiten ausgrenzen. Man muß auch mit einer gehobenen Sprache rechnen, die sich der hymnischen Diktion annähert. Das gilt für Röm 11,33–36, für Eph 1,3–14, für 2 Tim 2,11b–13 oder Hebr 1,3f. Wieweit aus 1 Petr 1,18–21 und 3,18–22 ein hymnenartiger Text rekonstruiert werden kann, ist strittig.

1.3.3 Das Dank- und Bittgebet

Es gibt im Neuen Testament eine Reihe ausformulierter Gebete. Bitte und Dank sind dabei eng verbunden. Diese Gebete schließen sich zweifellos der liturgischen Praxis der Gemeinde an. Sie finden sich in der Apostelgeschichte und in den urchristlichen Briefen.

1.3.3.1 Das Gebet zu Gott

Es ist eine aus dem Alten Testament und Judentum übernommene Tradition, daß sich das Gebet an Gott richtet.

1.3.3.1.1 An Gott gerichtete Gebete werden in der Apostelgeschichte oft erwähnt; vgl. nur 1,24f; 6,4; 12,5; 20,36 oder 21,5. Ein ausgeführtes Gebet findet sich nur in Apg 4,23–30, wo die Jerusalemer Gemeinde sich nach der Freilassung des Petrus und Johannes dankend an Gott wendet. Es handelt sich um eine literarische, kontextbezogene Gestaltung eines Gebets, die aber gleichwohl typische Kennzeichen der urchristlichen Gebetsprache erkennen läßt. Nach der Anrede Gottes mit „Herr“ bzw. „Herrscher“ (δέσποτα) wird er als Schöpfer gepriesen (V.24b). Dann folgt als Überleitung das Zitat aus Ps 2,1f im Blick auf diejenigen, die sich verschworen haben gegen „deinen heiligen Knecht Jesus, den du gesalbt hast“ (ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας), was aber nach Gottes Willen und Vorherbestimmung geschah (V.25–28). Daran schließt sich die Bitte an, daß Gott trotz ihrer Drohungen „seinen Knechten gebe, mit allem Freimut dein Wort zu verkünden“ (δὸς τοῖς δούλοις σου μετὰ παρρησίας πάσης λαλεῖν τὸν λόγον σου) und daß Heilungen, Zeichen und Wunder geschehen „durch den Namen deines heiligen Knechtes Jesu“ (διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ). Neben dem Aufbau des Gebets und der doppelten Bitte um Kraft zur Verkündigung

und zu Wundertaten sind vor allem die altertümlichen christologischen Wendungen zu beachten (vgl. auch den abschließenden V.31).

1.3.3.1.2 Paulus hat in seinen Briefen mit Ausnahme des Galaterbriefs nach dem Präskript in der Regel ein Dank- und Bittgebet als Proömium aufgenommen (2 Kor 1,3–7 enthält stattdessen eine Eulogie).

1.3.3.1.2.1 Die Struktur ist besonders deutlich in Phil 1,3–11 zu erkennen. Voran steht der nachdrücklich formulierte Dank: „Ich danke meinem Gott, sooft ich euer gedenke, allezeit in meinem Gebet für euch alle, und verrichte mein Gebet mit Freuden“ (εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου ἐπὶ πάσῃ τῇ μνεῖᾳ ὑμῶν πάντοτε ἐν πάσῃ δέησει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν, μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος, V.3f). Dem schließt sich ein Mittelabschnitt an, in dem Paulus einerseits den Dank begründet und andererseits auf seine eigene Situation Bezug nimmt (V.5f.7f). Dann folgt die Bitte, daß Liebe und Erkenntnis in der Gemeinde zunehme und daß sie bewahrt bleibe bis zum Tag Christi (V.9–11).

1.3.3.1.2.2 Ganz ähnlich ist das kurze Proömium in Phlm 4–7 aufgebaut. Das Proömium in 1 Kor 1,4–9 enthält nach Dank und Dankesbegründung (V.4.5–7) den implizit als Bitte zu verstehenden Zuspruch, daß Gott in seiner Treue die Gemeinde stärken und bis zum Ende bewahren werde (V.8f). Ein reines Dankgebet mit ausführlicher Begründung liegt in 1 Thess 1,2–10 vor.

1.3.3.1.2.3 Das Proömium in Röm 1,8–17 enthält nach Dank und dessen Begründung (V.8f) die spezielle Gebetsbitte des Apostels, daß sein Weg ihn nach Gottes Willen zur römischen Gemeinde führen möge (V.10–13). Das Gebet geht dann unmittelbar über in die Aussage, daß er ja Schuldner der Griechen wie der Barbaren sei (V.14f) und daß er sich des Evangeliums von Jesus Christus nicht schäme, woran Paulus das Leitthema des Briefes über die Gerechtigkeit Gottes unmittelbar anschließt (V.16f).

1.3.3.1.3 Entsprechende Proömien in Gestalt eines Dank- und Bittgebets finden sich auch in deuteropaulinischen Briefen.

1.3.3.1.3.1 Kol 1,3–11 beginnt mit dem Dank an Gott als dem „Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, V.3), dann folgen Begründung (V.4–8) und abschließende Bitte für die Gemeinde (V.9–11).

1.3.3.1.3.2 Im Epheserbrief fällt auf, daß neben der Eulogie (1,3–14) auch noch eine Eucharistie, ein Dank- und Bittgebet, Aufnahme gefunden hat (1,15–23). An den Dank (V.15f) schließt sich eine Bitte an (V.17–19), die in einen bekenntnisartigen, mit dem Thema des Briefes in Zusammenhang stehenden Abschnitt einmündet (V.20–23).

1.3.3.1.3.3 Das Proömium in 2 Thess 1,3–12 hat insofern einen eigenartigen Charakter, als nach Dank und Dankesbegründung (V.3a.3b+4) im

Sinn eines Trostwortes ein längerer Abschnitt über das Gericht Gottes folgt, das die Verfolger der Gemeinde treffen, die Verfolgten aber erretten wird (V.5–9.10), woran sich dann die Bitte für die Gemeinde anschließt (V.11f).

1.3.3.1.4 Die Gattung des Dankgebets begegnet ferner noch in Offb 11,17b.18. Der vom Verfasser kontextbezogen gestaltete Text beginnt mit der Wendung „Wir danken dir, Herr, Gott, Allherrscher, der du bist und der du warst“ (εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν); dann folgt, wie auch sonst häufig zu beobachten, ein mit „denn“ (ὅτι) eingeleiteter Satz, der den Dank begründet.

1.3.3.2 Das Gebet zu dem erhöhten Herrn

Die Mehrheit der im Neuen Testament überlieferten oder erwähnten Gebete richtet sich an Gott. Es gibt jedoch auch eine Anrufung des erhöhten Herrn.

1.3.3.2.1 Neben vielen Gebeten, die ausschließlich an Gott gerichtet sind, gibt es Danksagungen und Fürbitten, die Gott als „Vater unseres Herrn Jesus Christus“ ansprechen (πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), wie das in Kol 1,3 der Fall ist (vgl. die Eulogien 2 Kor 1,3; Eph 1,3; 1 Petr 1,3), oder das Gebet „durch Jesus Christus“ (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) an Gott richten wie in Röm 1,8. Von einer an den Vater gerichteten Bitte „im meinem Namen“ (ἐν τῷ ὀνόματί μου) ist in Joh 14,13; 15,16c und 16,23f die Rede. Allerdings geht das in Joh 14,13f über zu der Aussage, daß der Erhöhte selbst eine solche Bitte erfüllen wird.

1.3.3.2.2 Deutlicher sind Aussagen über das „Anrufen des Namens des Herrn“ (ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου). Die ursprünglich auf Gott bezogene Aussage aus Joel 3,5, daß derjenige gerettet wird, der den Namen des Herrn anruft, ist in Apg 2,21 und Röm 10,12f auf Christus bezogen. Entsprechendes gilt für 1 Kor 1,2b (σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντί τόπῳ), ebenso für Wendungen wie „seinen, deinen Namen anrufen“ in Apg 9,14.21; 22,16.

1.3.3.2.3 Ein inhaltlich gefülltes Gebet, das an Jesus gerichtet ist, liegt an drei Stellen des Neuen Testaments vor.

1.3.3.2.3.1 Der älteste Text ist zweifellos der in aramäischer Sprache überlieferte Gebetsruf „Maranatha“. Er ist in 1 Kor 16,22 und Did 10,6 festgehalten, in beiden Fällen im Rahmen der Herrenmahlsliturgie. Die philologisch offene Frage, ob die Wendung im Sinn von „unser Herr, komm“ (μαράνα θά) oder von „unser Herr ist gekommen“ (μαράν ἤθά) zu verstehen sei, ist aufgrund der in Offb 22,20 vorliegenden Übersetzung

mit ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ zugunsten der imperativischen Form zu entscheiden. Es ist ein Ruf um baldige Wiederkunft des Auferstandenen. Wieweit dieses Gebet bei der Herrenmahlsfeier im Sinn des bereits angebrochenen Heils auch als Bitte um das gegenwärtige Kommen verstanden wurde (so *Oscar Cullmann*), ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden.

1.3.3.2.3.2 In Apg 7,59f richtet Stephanus vor seinem Sterben die doppelte Bitte an Jesus, den er unmittelbar zuvor geschaut hat: „Herr, nimm meinen Geist auf“ (κύριε, δέξαι τὸ πνεῦμά μου), und: „Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an“ (κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν). Beides erfolgt in Analogie zu Jesu Kreuzesworten in Lk 23,34a.46, ist hier aber nicht an Gott, sondern an den erhöhten Menschensohn gerichtet (vgl. Apg 7,56).

1.3.3.2.3.3 Die dritte Stelle ist 2 Kor 12,7b-10. Paulus, der von einem „Stachel im Fleisch“ (σκόλοψ τῆ σαρκί, V.7b) geplagt ist, einer uns nicht bekannten Krankheit, die ihn in seinem Dienst behindert, hat „deshalb dreimal den Herrn angefleht“ (ὕπὲρ τούτου τρίς τὸν κύριον παρεκάλεσα, V.8), daß er davon befreit werde. „Er aber antwortete mir: Meine Gnade genügt dir; denn meine Kraft vollendet sich in der Schwachheit“ (καὶ εἶρηκέν μοι ἄρκει σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται, V.9a). Daß es sich um eine Anrufung des erhöhten Christus handelt, geht eindeutig aus dem anschließenden Kontext hervor (V.9b.10), wo von der „Kraft Christi“ (δύναμις τοῦ Χριστοῦ) die Rede ist.

2. Das Bekenntnis

Während der Glaubende sich beim Gebet Gott zuwendet, handelt es sich beim Bekenntnis um eine doppelte Ausrichtung. Es ist Zeugnis gegenüber Menschen, und es geht um die Anerkennung Gottes bzw. Jesu Christi, hat daher doxologischen Charakter.

2.1 Der Charakter des Bekenntnisses

Was ein Bekenntnis ist, wird im Neuen Testament genau umschrieben. Das betrifft nicht nur dessen Inhalt, sondern auch die Gestalt und Erscheinungsweise.

2.1.1 Der für das Bekenntnis charakteristische Begriff ist ὁμολογία/ὁμολογεῖν, ferner ἐξομολογεῖσθαι. Im profanen griechischen Wortgebrauch geht es neben anderen, weniger wichtigen Bedeutungen um das öffentliche „Einstehen für etwas“ oder das „Eingestehen von etwas“, was

in einer gewissen Entsprechung zu dem Hiphil von ׀׀׀ steht. So begegnet der griechische Begriff sowohl für das Bekenntnis im Sinn der Anerkennung, wie das in Joh 9,22; Röm 10,9 oder Phil 2,11 vorliegt, als auch für das Sündenbekenntnis, wie Mk 1,5 par; Apg 19,18 und Jak 5,16 zeigen. Korrelatbegriff zu der Verwendung als anerkennendes Bekenntnis ist ἀρνεῖσθαι, „verleugnen“; vgl. z.B. Lk 12,8f par oder Joh 1,20. Als Begriff für das Bekenntnis wird auch μαρτυρεῖν/μαρτυρία verwendet; es geht dabei zunächst um das „Zeugnisablegen“ bzw. „Zeugnis“ im allgemeinen Sinn, sowohl vor Gericht (z.B. Mk 14,55f) als auch in Form einer Bestätigung (so Apg 26,5), dann aber auch um das Zeugnis im spezifischen Sinn, wenn es sich um die Heilige Schrift (Röm 3,21; Apg 10,43 u.ö.) oder das Glaubensbekenntnis handelt. In Verbindung damit steht der Begriff μάρτυς, der im Sinn des „(Glaubens-)Zeugen“ häufig in der Apostelgeschichte vorkommt (Apg 1,8; 2,32; 3,15; 5,32 u.ö.). In Apg 22,20 und in Offb 2,13; 17,6 gewinnt er die spezielle Bedeutung des Blutzeugen.

2.1.2 Das Bekenntnis besitzt einen akklamatorischen Charakter. Das gilt auch sonst in der Antike (vgl. *Erik Peterson*). Ein gutes Beispiel dafür ist das in Apg 19,28.34 erwähnte, zwei Stunden lang sich wiederholende Rufen „Groß ist die Artemis der Epheser“ (μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων). Auch das Schema Jisrael hat trotz seiner Erweiterung eine akklamatorische Grundgestalt: „JHWH ist unser Gott“ (Jos 24,17; Dtn 6,4). Entsprechend sind Aussagen wie „Jesus (ist der) Christus“, „Herr (ist) Jesus“ oder „Jesus (ist) der Sohn Gottes“ akklamatorische Grundformen des christlichen Bekenntnisses. Die inhaltlichen Aussagen des urchristlichen Bekenntnisses sind an anderer Stelle besprochen (vgl. § 8). Hier geht es lediglich darum, dessen Bedeutung und Funktion näher zu bestimmen.

2.1.3 Die Bedeutung des Bekenntnisses in der Öffentlichkeit wird an vielen Stellen des Neuen Testaments zum Ausdruck gebracht. Das gilt bereits für Jesu Bekenntnis vor dem Hohen Rat (Mk 14,62 parr), es gilt ebenso für die öffentliche Stellungnahme der Apostel (Apg 4,12) und für die Aufforderung, „jederzeit bereit zu sein zur Verantwortung vor jedem, der Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist“ (ἔτοιμοι εἰ πρὸς ἀπολογίαὺν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, 1 Petr 3,15). Ebenso wie in der Öffentlichkeit hat das Bekenntnis seinen Platz im Gottesdienst, wie aus 1 Kor 12,1-3 oder 1 Joh 4,2f deutlich hervorgeht.

2.2 Die gottesdienstliche Funktion des Bekenntnisses

Ebenso wie in der Öffentlichkeit hat das Bekenntnis einen festen Platz im Gottesdienst. In seiner Funktion als Anerkennung Gottes und Jesu Christi besitzt es eine zentrale innerkirchliche Stellung.

2.2.1 Paulus beginnt seine Ausführungen über den Gottesdienst in 1 Kor 12,3 mit dem Hinweis auf das geistgewirkte Bekenntnis zu Jesus als Herrn. Es ist die Basis für jede christliche Versammlung. Das gottesdienstliche Bekenntnis ist eng mit den Hymnen verwandt und wird, wie Phil 2,9–11 zeigt, bisweilen mit einem hymnischen Text verbunden. Die Schilderung des Dankgottesdienstes in Apg 4,23–31 hat nicht zufällig ihr Zentrum in dem Anruf Gottes als des Schöpfers des Himmels und der Erde und dem Bekenntnis zu Jesus als dem „heiligen Knecht Gottes“, der von Gott gesalbt worden ist (V.24.27.30). Im übrigen spiegelt sich die gottesdienstliche Funktion des Bekenntnisses deutlich in der Darstellung des himmlischen Gottesdienstes in Offb 4+5: Es geht um die Anerkennung Gottes und Jesu Christi in Akklamationen wie den Heilig- und Würdig-Rufen (4,8.11; 5,9f.12).

2.2.2 Das gottesdienstliche Bekenntnis hat eine entscheidende Bedeutung für die Einheit der Gemeinde. Im Zusammenhang mit der geistgewirkten Homologie steht für Paulus die Einheit des Leibes Christi, in den alle Glaubenden hineingetauft sind, weswegen alle auch Glieder an diesem Leibe sind (1 Kor 12,3b.12f). Der eine Leib umfaßt alle, die zu Christus gehören. Besonders nachdrücklich ist das Thema des Bekenntnisses in seiner Bedeutung für die Einheit der Gemeinde in Eph 4,3–6 zum Ausdruck gebracht. Es geht um die „Einheit des Geistes“ (ἐνότητος τοῦ πνεύματος) entsprechend der siebenfachen Akklamation: „Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen wurdet zu einer Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist“. Das steht in diesem Brief im Zusammenhang mit dem Motiv, daß die gesamte Wirklichkeit in Christus vereint werden soll (1,9f; 4,15f).

2.2.3 Das Bekenntnis ist sodann relevant in der Auseinandersetzung mit jeder Form einer Irrlehre, die zu falscher Gottesverehrung verleitet. Schon Paulus hat seinen Gegnern in Gal 1,6–9 die „Wahrheit des Evangeliums“, die allein Heil begründet, entgegengehalten. In 1 Kor 12,1–3 weist er daher speziell auf die Bedeutung des rechten Bekenntnisses hin. Unverkennbar ist dessen kritische Funktion in Joh 4,2f und 2 Joh 7; hier zeigt sich auch, daß das einfache akklamatorische Bekenntnis nicht in jedem Fall ausreicht, sondern einer Näherbestimmung bedarf (zum Phänomen der Irrlehre vgl. § 24).

2.2.4 Das Sündenbekenntnis hat, soweit wir sehen können, im urchristlichen Gottesdienst noch keinen festen Platz. Im Vordergrund steht die Gewißheit, von der Sünde befreit zu sein (vgl. nur Röm 6,6–11). Immerhin gab es Einzelfälle an Verfehlungen, die vor die gottesdienstliche Versammlung gebracht worden sind (Mt 18,15–18; 1 Kor 5,1–5). Außerdem setzte sich zunehmend das Bewußtsein durch, daß Christen der stets neuen Vergebung bedürfen und ihre Verfehlungen bekennen müssen (1 Joh 1,8–10).

3. Der Gottesdienst

Gottesdienst kann in einem sehr weiten Sinn gefaßt werden, so daß er das gesamte Leben der Glaubenden umfaßt und damit sowohl die privaten Frömmigkeitsformen als auch die Weltverantwortung einschließt (dazu § 23). Im vorliegenden Zusammenhang geht es um den Gottesdienst im spezifischen Sinn als dem gemeinsamen Akt der Gottesverehrung. Bei der gottesdienstlichen Feier verbinden sich die Zuwendung zu Gott und die Stärkung der Glaubenden mit dem gemeinschaftlichen Verbundensein.

3.1 Die Voraussetzungen des urchristlichen Gottesdienstes

Voraussetzungen sind einerseits die gottesdienstlichen Traditionen des Alten Testaments und Frühjudentums, andererseits die grundlegenden Erfahrungen des Urchristentums.

3.1.1 Im Mittelpunkt des Gottesdienstes des Volkes Israel stand der Tempelkult. Durch die Kultzentralisation unter König Josija hatte Jerusalem als Ort des einzigen Tempels verstärkt Bedeutung gewonnen. Nach dem Exil bemühte man sich, den zerstörten Tempel so rasch wie möglich wieder aufzubauen. Bis in die Zeit Jesu und der Urgemeinde ist der zweite Tempel mehrfach umgestaltet worden, zuletzt durch den großzügigen Ausbau Herodes des Großen. Mit dem Jerusalemer Tempel war von Anfang an der Opferkult verbunden. Durch die priesterschriftliche Gesetzgebung war diesem Kult eine gültige Ordnung und Interpretation verliehen worden. Wegen der Kultzentralisation entstand neben dem Tempelgottesdienst zu einer nicht mehr nachweisbaren Zeit, spätestens aber im 2. Jh.v.Chr., der Gottesdienst in örtlichen Synagogen. Hier ging es um die regelmäßige Verlesung der Tora und auch der Propheten, um deren Übertragung in die aramäische Umgangssprache (Targume) und um Lehre in Form von Schriftauslegung. Dazu kamen Gebete und Gesänge.

3.1.2 Zu den genuin christlichen Voraussetzungen des Gottesdienstes gehören Jesu Erscheinen, das eine grundlegende Neuheitserfahrung bewirkt hat, sodann sein Tod und seine Auferstehung in ihrer soteriologischen Dimension und schließlich die Geisterfahrung seit Pfingsten. Das hat dazu geführt, daß eine eigene Gestalt der gottesdienstlichen Feier entstanden ist, zu der man sich in Häusern versammelt hat und in deren Mittelpunkt als Akt *sui generis* das Herrenmahl stand (dazu § 18). Traditionelle Formen des synagogalen Gottesdienstes wurden dabei modifiziert aufgenommen. Mit diesen Feiern κατ' οἶκον („häuserweise“) war ein neues gottesdienstliches Zentrum gegeben und eine neue Form des Gottesdienstes.

3.1.3 Einen spezifischen Gottesdienstbegriff gibt es im Neuen Testament nicht. Es liegt eine Vielzahl von Termini vor.

3.1.3.1 Das Wort λειτουργεῖν/λειτουργός, das Grundlage für den in der Folgezeit wichtig gewordenen Begriff „Liturgie“ ist, hat noch die ganz allgemeine Bedeutung von „dienen/Diener“ im Blick auf Dienstleistungen ganz verschiedener Art (vgl. Epaphroditus in Phil 2,25.30 oder die Bezeichnung staatlicher Beamter in Röm 13,6). Das Wort kann auch auf den Priesterdienst bezogen sein (so z.B. Lk 1,23; Hebr 9,21; 10,11, auch 8,2.6). Am ehesten deutet sich in Apg 13,2 mit „dem Herrn dienen“ (λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ) das spätere Verständnis an (vgl. auch Röm 15,16).

3.1.3.2 Spezifischer ist die Verwendung des Wortes λατρεύειν/λατρεία, ebenfalls ein Wort für „dienen/Dienst“, das im Griechischen selten ist, aber in der Septuaginta auf den Gottesdienst Israels bezogen wurde; so auch in Röm 9,4 und Hebr 9,1.6. In urchristlicher Sprache wird es erheblich modifiziert verwendet, wie die Aussage über einen „der (erneuerten) Vernunft gemäßen Gottesdienst“ (λογικῆ λατρεία) in Röm 12,1f zeigt oder die Wendung „die im Geiste Gottes Dienenden“ (οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες) in Phil 3,3 deutlich macht.

3.1.3.3 Spezielle Kultbegriffe wie θρησκεία, „kultische Verehrung“, θυσία, „Opfer“, θυσιαστήριον, „Opferaltar“, und προσφέρειν/ἀναφέρειν, „darbringen“, werden im Urchristentum abgesehen von Bezugnahmen auf den Tempelgottesdienst nur übertragen verwendet, wobei sie vor allem in christologischen oder paränetischen Zusammenhängen begegnen (vgl. nur 1 Kor 5,7 oder Jak 1,26f). Eine Ausnahme mit Bezug auf den christlichen Gottesdienst ist die Rede vom „Altar“ (θυσιαστήριον), von dem die Tempelpriester nicht essen dürfen, und vom „Darbringen eines Lobopfers“ (ἀναφέρειν θυσίαν αἰνέσεως) in Hebr 13,10.15. Dieser Befund zeigt, daß der Begriff „Kult“ und einzelne kultische Termini, die mit Tempel und Opferdarbringung verbunden sind, für den urchristlichen Gottesdienst weitgehend vermieden wurden.

3.1.3.4 Den Kultbegriffen steht das schlichte *συνέρχεσθαι/συνάγεσθαι*, „zusammenkommen“, als Bezeichnung der gottesdienstlichen Versammlung der Christen gegenüber (vgl. z.B. 1 Kor 11,17f.20.33; 14,23; Apg 4,31; entsprechend auch *συναγωγή* in der Bedeutung „Versammlung“ in Jak 2,2). Damit hat sich die Urgemeinde dem Sprachgebrauch der Synagoge angeschlossen, aber diese neutrale Bezeichnung sehr bewußt verwendet.

3.2 Die Grundgestalt des urchristlichen Gottesdienstes

Ein umfassendes Bild des christlichen Gottesdienstes der Frühzeit ist aus den neutestamentlichen Schriften nicht zu erheben. Es ist mit einer großen Variationsbreite zu rechnen, die wir aber anhand der vorhandenen Texte ebenfalls nur unvollständig rekonstruieren können. Ein Sonderfall ist 1 Kor 14, aber diese Darstellung des Gottesdienstes einer überwiegend heidenchristlichen Gemeinde darf keinesfalls verallgemeinert werden. Was weiterführt, ist allein die Frage nach den wesentlichen Elementen des Gottesdienstes.

3.2.1 Entscheidend für den urchristlichen Gottesdienst ist, daß man sich, von gelegentlicher Teilnahme abgesehen, nicht mehr im Tempel oder in Synagogen versammelt, sondern in Häusern, die einem Gemeindeglied gehören. So entstanden die für die Frühzeit kennzeichnenden „Hausgemeinden“ (Röm 16,5; 1 Kor 16,19; Phm 2; Kol 4,15; dazu *Hans-Josef Klauck*). Der christliche Gottesdienst hatte von vornherein einen eigenen Ort.

3.2.2 Die gottesdienstliche Versammlung war grundsätzlich mit einem Gemeinschaftsmahl verbunden. Es war ein Sättigungsmahl, das in Verbindung mit einer Brot- und einer Kelchhandlung als „Herrenmahl“ gefeiert wurde (dazu § 18). Dadurch erhielt der christliche Gottesdienst seine spezifische Mitte. Er hatte durch die Sättigungsmahlzeiten auch den Charakter eines gemeinsamen Lebensmittelpunktes.

3.2.3 Der Gottesdienst wurde anfangs offensichtlich am Abend gefeiert, wenn alle Gemeindeglieder ihre Arbeit beendet hatten (vgl. 1 Kor 11,20f.33f). Von einem Gottesdienst am Morgen hören wir erstmals bei Plinius in seinem Brief an Kaiser Trajan zu Beginn des 2. Jahrhunderts (*Plinius d.J.*, epist. X 96,7). Abgesehen von der wohl häufigen täglichen Zusammenkunft (Apg 2,46) hatte der Gottesdienst am „ersten Tag der Woche“ als dem Auferstehungstag eine besondere Bedeutung (1 Kor 16,2). Dieser Tag erhielt schon in urchristlicher Zeit die charakteristische Bezeichnung „Herrentag“ (*κυριακή ἡμέρα*, Offb 1,10; Did 14,1).

3.2.4 Zu den Gottesdiensten gehörte das verlesene und im christlichen Sinn gedeutete Alte Testament, wie aus dem Reflex in den neutesta-

mentlichen Briefen hervorgeht (vgl. vor allem 2 Kor 3,14–17). Hinzu kamen neben den anfangs nur mündlich weitergegebenen Überlieferungen über Jesus und die Apostel sehr bald auch spezifisch christliche Texte wie die Passionsgeschichte oder die Evangelien (*Justin*, Apol I 67,3, spricht von den ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, den „Erinnerungen der Apostel“). Ebenso hat man in den Gemeinden Briefe verlesen (1 Thess 5,27; Kol 4,16); das mit brieflichem Rahmen versehene Buch der Offenbarung ist ausdrücklich zum Verlesen bestimmt (Offb 1,3). Zur „Verlesung“ kam die „Ermahnung“ und die „Lehre“ (1 Tim 4,13: ἀνάγνωσις, παράκλησις, διδασκαλία). Natürlich gehörte auch die Prophetie im Sinn der Verkündigung der Heilsbotschaft dazu (1 Kor 14,1–5). Schriftverlesung, Auslegung und Proklamation des Evangeliums waren neben der Mahlfeier wesentliche Bestandteile der Zusammenkunft.

3.2.5 Ein konstitutives Element war sodann das Gebet, sei es von einzelnen Gemeindegliedern vorgesprochen (vgl. 1 Kor 11,4f; 14,16f) oder in einer gemeinsamen Formulierung, wozu mindestens das Vaterunser gehört haben wird. Daneben hatte der Lobpreis und das Singen einen festen Platz. Gebet und Gesang sind wichtige Kennzeichen des urchristlichen Gottesdienstes (vgl. 1 Thess 5,17; Kol 3,16f).

3.2.6 Überblickt man diesen Befund, dann ergibt sich als Folgerung: Der Gottesdienst hatte seine spezifischen Kennzeichen in der Zusammenkunft an einem eigenen Ort und in der Feier des Herrenmahls. Dazu kamen aus der Tradition der Synagoge Schriftverlesung und Verkündigung, Gebet und Gesang, die aber konsequent christianisiert wurden. Keinerlei Abhängigkeit bestand dagegen vom Tempelkult. Das hat zweifellos seinen Grund in Jesu Haltung gegenüber dem Jerusalemer Tempel, dessen Ende er angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft mit seinem Tempelwort und seiner Gleichnishandlung der Tempelaustreibung angekündigt hat (Mk 13,2 par; 14,58 par; 15,29 par; Apg 6,14 und Mk 11,15–17 par). Sofern überhaupt Vorstellungen aus dem Tempelkult aufgegriffen wurden, was aber vermutlich erst im hellenistischen Judentum geschah, sind sie metaphorisch verstanden worden.

3.3 Charakteristische Einzelteile des urchristlichen Gottesdienstes

Neben den Grundelementen sind verschiedene Einzelteile erhalten geblieben. Wieweit diese in allen Gemeinden üblich waren, ist schwer zu entscheiden. Es kann aber mit einer gewissen Verbreitung durchaus gerechnet werden.

3.3.1 Die aus alttestamentlich-jüdischer Tradition stammenden Rufe „Halleluja“ (ἀλληλουϊά, Offb 19,1.3.4.6), „Hosanna“ (ὠσαννά, Mk 11,9 par; Joh 12,13) und das responsorisch gebrauchte „Amen“ (ἀμήν, passim) sind an erster Stelle zu nennen. Dazu kamen aus der Jesustradition das im Gottesdienst verwendete „Abba, Vater“ (ἀββά, ὁ πατήρ, Röm 8,15; Gal 4,6) und aus urchristlicher Zeit der Gebetsruf „Maranatha“ (μαράνα θά, 1 Kor 16,22b, vgl. Offb 22,20).

3.3.2 Eine gottesdienstliche Funktion hatten zweifellos auch die Segensformeln, die in den Präskripten und Postskripten der neutestamentlichen Briefe aufgenommen, vielfach aber auch erweitert oder abgewandelt wurden. Während in jüdischer Tradition häufig „Erbarmen und Friede“ (ἔλεος καὶ εἰρήνη) gewünscht wird, hat sich im Neuen Testament die Formulierung „Gnade und Friede“ (χάρις καὶ εἰρήνη) durchgesetzt, meist in der Form „Gnade und Friede (sei mit euch) von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus“ (χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. vgl. Röm 1,7b; 1 Kor 1,3 u.ö.); daneben begegnet die Form „Gnade und Friede werde euch in Fülle zuteil“ (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη, 1 Petr 1,2b). Als Schlußgruß steht beispielsweise in Röm 15,33: „Der Gott des Friedens sei mit euch allen, Amen“ (ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης μετὰ πάντων ὑμῶν· ἀμήν).

3.3.3 Über die Wortverkündigung läßt sich nur wenig sagen. Am ehesten bieten die literarisch gestalteten Predigten der Apostelgeschichte einen gewissen Anhalt für ein Grundschema der Verkündigung (vgl. Apg 2,14–36; 3,12–26; 10,34–43; 13,16–41). Dort handelt es sich zwar um Missionsreden, aber die Gestalt der Gemeindepredigt dürfte zumindest ähnlich gewesen sein. Als relativ konstante Elemente lassen sich der Situationsbezug, die Verheißungen der Schrift, das Jesuskerygma und der Ruf zum Glauben erkennen.

3.3.4 Für die im Mittelpunkt stehende Herrenmahlsfeier sind Traditionsstücke erhalten geblieben, die deutlich durch den Gottesdienst geprägt sind und einen liturgischen Charakter haben.

3.3.4.1 Die Einsetzungsberichte zeigen in allen Fassungen Spuren ihrer gottesdienstlichen Verwendung. Das gilt ebenso für die markinisch-matthäische Fassung (Mk 14,22–25 par) wie für die paulinisch-lukanische (1 Kor 11,23–26 par). Sie wurden in dieser Gestalt zweifellos bei den Mahlfeiern verwendet, wobei die jeweils erwähnte „Eulogie“ und „Eucharistie“ in freier Form ausgeführt worden sind. Liturgische Prägung zeigt auch die Passamahltradition in Lk 22,15–18 (dazu § 18).

3.3.4.2 Einige Rudimente aus der Herrenmahlsfeier sind darüber hinaus erhalten geblieben. Das betrifft die Einladungsformel, wie sie etwa in Offb 3,20 begegnet: „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an; wenn

jemand meine Stimme hört und die Tür öffnet, zu dem werde ich eintreten und das Mahl mit ihm halten, und er mit mir“ (*ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἔάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δεῖπνήσω μετ’ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ’ ἐμοῦ*). In Verbindung mit einer solchen Einladung stand auch eine Ausschlußformel, wie die mit einem Anathema verbundene „Formel heiligen Rechts“ (*Ernst Käsemann*) in 1 Kor 16,22a zeigt: „Wer den Herrn nicht liebt, sei verflucht“ (*εἰ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ᾗτω ἀνάθημα*). Aus 1 Kor 14,23–25 geht hervor, daß auch „Unkundige und Ungläubige“ (*ἰδιῶται καὶ ἄπιστοι*) Zutritt zu den Gemeindeversammlungen hatten; sie sollten ja von der Wahrheit des Glaubens überzeugt werden. Aber vor einer Teilnahme an der Brot- und Kelchhandlung ohne Glaubensbereitschaft wurde gewarnt. Positiv ist das in einer in Did 10,6b erhalten gebliebenen Formulierung ausgedrückt: „Wer heilig ist, der komme; wer es nicht ist, der bekehre sich“ (*εἰ τις ἅγιός ἐστιν ἐρχέσθω, εἰ τις οὐκ ἔστιν μετανοεῖτω, unmittelbar angeschlossen ist wie in 1 Kor 16,22b μαράνα θά*). Die in Did 9,5 ausgesprochene und fortan gültige Regel: „Niemand esse oder trinke von eurer Eucharistie, außer diejenigen, die auf den Namen des Herrn getauft sind“ (*μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πείετω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ’ οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου*) ist demgegenüber jünger.

3.3.5 Beim Gottesdienst wurde von Anfang an das freie Wirken des Geistes vorausgesetzt. Darüber berichtet Lukas in Apg 4,31; 6,5f; 10,44f; 13,2; 19,6 (vgl. ferner Hebr 6,4; 1 Joh 2,20.27). Von besonderer Bedeutung sind hierbei die Charismen, die im folgenden Paragraphen zu behandeln sind; dabei ist auch die Stellung der Frau im Gottesdienst zu berücksichtigen. Im Blick auf die Bedeutung des Geisteswirkens im Ablauf eines Gottesdienstes ist 1 Kor 14,26–33a aufschlußreich. In V.26 werden mehrere geistgewirkte Beiträge zur gottesdienstlichen Versammlung erwähnt: ein „Psalm“, eine „Lehre“, eine (besondere) „Offenbarung“, eine „Zungenrede“ und die „Übersetzung“ derselben (*ψαλμός, διδαχὴ, ἀποκάλυψις, γλῶσσα, ἑρμηνεία*). In V.27f geht es dann speziell um die Glossolie, die zwei oder höchstens drei Gemeindegliedern gestattet werden soll und in jedem Fall übersetzt werden muß. In V.29–33a wird im Anschluß daran die Prophetie behandelt. Wieder sollen höchstens drei der Reihe nach zu Wort kommen, und der Redende soll schweigen, „wenn einem anderen etwas offenbart wird“ (*ἔάν δὲ ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ*). Wichtig ist vor allem, daß die übrigen Gemeindeglieder die prophetische Rede „prüfen sollen“ (*οἱ δὲ ἄλλοι διακρινέτωσαν, V.29b*). Es geht aber auch um Selbstkontrolle; denn: „Die Geistäußerungen der Propheten sind den Propheten untertan“ (*πνεύματα προφητῶν προφηταὶς ὑποτάσσεται, V.32*).

3.3.6 Es ergibt sich kein geschlossenes Bild vom urchristlichen Gottesdienst, aber sowohl die Grundlagen als auch charakteristische Einzel-elemente sind erkennbar. Ohnehin hat sich eine klare Struktur und feste Ordnung erst vom 2. Jh. an ergeben.

4. Die fundamentale Gemeinsamkeit und Einheitlichkeit

Die neutestamentlichen Aussagen über Gebet, Bekenntnis und Gottesdienst sind bei aller Vielfalt und Variationsbreite von großer Einheitlichkeit.

4.1 Das Gebet

Wie im vorchristlichen Judentum spielte das Gebet in Jesu eigenem Leben und seinem Zusammenleben mit den Jüngern eine wichtige Rolle. Entsprechend nimmt in der Urchristenheit das Beten im persönlichen wie im gemeindlichen Leben eine wichtige Stellung ein.

4.1.1 Jesu Beten war gekennzeichnet durch die Unmittelbarkeit zu Gott, die in der Anrede „Abba“ ihr Kennzeichen hatte. Seine Jünger dürfen an dieser Unmittelbarkeit zu Gott teilhaben, auch sie dürfen die Anrede „Abba“ verwenden. Das gilt nicht zuletzt für das den Jüngern übergebene „Vaterunser“, wie die Lukas-Fassung zeigt. Die matthäische Fassung der Anrede ist demgegenüber eine Angleichung an die jüdische Tradition, womit die Kontinuität der christlichen Gebetstradition gegenüber dem Gebet im Alten Testament und Judentum festgehalten werden sollte. Das „Vaterunser“ ist als das „Gebet des Herrn“ in der gesamten christlichen Tradition in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten geblieben; die beiden alten Zusätze der dritten und siebten Bitte haben den Grundcharakter nicht verändert. Auf eine Ergänzung durch christologische Aussagen hat man verzichtet.

4.1.2 Das Gebet der Urchristenheit ist wie das jüdische ein an Gott gerichtetes Gebet. Ihm gilt die Anrede und der Anruf, ihm gilt der Lobpreis, an ihn richten sich Dank und Bitte. Eine gewisse Christianisierung ist dadurch vorgenommen worden, daß „im Namen Jesu“ oder „durch Jesus Christus“ zu Gott gebetet worden ist.

4.1.3 Daneben gab es ansatzweise aber auch Gebete, die an Jesus gerichtet waren. So wird in dem aus ältester Zeit stammenden Gebetsruf „Maranatha“, „unser Herr, komm“, der Auferstandene um sein baldiges Kommen gebeten. Erst recht hat der etwas später ausgebildete Erhöhungsgedanke das direkt an Jesus gerichtete Gebet ermöglicht, wie das

für das Bittgebet des Apostels Paulus um Befreiung von seiner Krankheit in 2 Kor 12,7–9 oder für die letzten Worte des Stephanus in Apg 7,59f gilt. Theologisch untermauert wurde dies durch die Auffassung von Jesu intercessorischem Amt: Er ist es, der vor Gott für uns eintritt (Röm 8,34b: ὃς ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν, vgl. Hebr 7,25; 1 Joh 2,1). So ist das an Jesus gerichtete Gebet stets ein Gebet, das sich durch ihn vermittelt an Gott richtet.

4.1.4 Neben dem geprägten Gebet spielte das freie Gebet eine wichtige Rolle. Das Gebet als lebendiger Ausdruck des Glaubens gehört für das ganze Neue Testament zum christlichen Leben unabdingbar hinzu. Der Glaube als Kennzeichen der Bindung an Gott und Gottes Offenbarungshandeln schließt das Gebet als unerlässliche Kommunikationsform mit ein. Wenn in Mt 6,8b gesagt wird, daß der Vater weiß, wessen wir bedürfen, bevor wir ihn darum bitten, so zeigt dieser Satz, wie sehr das Gebet zu allererst Ausdruck der Gemeinschaft mit Gott ist. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß wir alles vor ihn bringen dürfen, was uns bewegt. Daher wird in Gleichnissen Jesu und in der urchristlichen Paränese oft zum Gebet, ja zum „unablässigen“ Gebet wie in 1 Thess 5,17, aufgerufen. Wo es uns schwer fällt, unser Anliegen in Worte zu fassen, dürfen wir uns nach Röm 8,26f auf den Heiligen Geist verlassen, der uns beisteht. Deshalb wird zum Gebet ermutigt und auf den Heiligen Geist hingewiesen, der dabei Kraft und Beistand ist.

4.2 Das Bekenntnis

Das Bekenntnis als Anerkennung Gottes und seines Heilswerkes wird vom einzelnen Glaubenden und gemeinsam von der christlichen Gemeinschaft abgelegt. Es hat eine Funktion nach außen, aber ebenso nach innen. Es will nicht nur Glauben wecken, sondern auch Glauben stärken und festigen.

4.2.1 In seiner akklamatorischen Grundstruktur beinhaltet das Bekenntnis ebenso eine Identifizierung mit dem Gesagten wie die Anerkennung dessen, der bezeugt wird. Das Bekenntnis im eigentlichen Sinn ist seiner Form nach ein kurzer, meist prädikatloser Satz. In dieser Gestalt dient es dazu, einer fundamentalen Erkenntnis und Überzeugung Ausdruck zu verleihen.

4.2.2 Zu dem akklamatorisch formulierten Bekenntnis ist schon in frühester urchristlicher Zeit eine erläuternde Aussage hinzugekommen. Es sind „Kurzformeln des Glaubens“ gewesen, die zum Ausdruck brachten, worauf sich das Bekenntnis gründet. Dabei ging es nicht darum, eine

umfassende Aussage über das zu machen, woran man glaubt, sondern einen speziellen Aspekt hervorzuheben, der für das Bekenntnis ausschlaggebend war.

4.2.3 Erst in nachneutestamentlicher Zeit hat man sich bemüht, die wichtigsten urchristlichen Kurzformeln zu verbinden und einem trinitarischen Grundbekenntnis zuzuordnen. Das Ende des 2. Jahrhunderts nachweisbare *Symbolum Romanum*, die Urgestalt des späteren *Symbolum Apostolicum*, ist dadurch ausgezeichnet, daß es sich konsequent an urchristliche Formulierungen hält. Demgegenüber sind in der Alten Kirche seit dem 4. Jahrhundert auch Elemente aus der theologischen Reflexion in die Bekenntnisaussagen einbezogen worden, die unter der Voraussetzung griechischer Denkweise standen. Mag das in der Entstehungszeit für das rechte Verständnis unter anderen Denkvoraussetzungen und in Abwehr von Fehldeutungen notwendig gewesen sein, der Nachvollzug wurde für spätere Generationen, die mit diesen Voraussetzungen nicht mehr genügend vertraut waren, erheblich erschwert.

4.3 Der Gottesdienst

Der urchristliche Gottesdienst hat noch keine feste Gestalt. Erste Ansätze finden sich in der *Didache* und in der *Apologie Justins*, dann in der *Traditio Apostolica Hippolyts*. Die Grundstruktur dafür zeichnet sich aber im Urchristentum bereits ab.

4.3.1 Geht man von den alttestamentlich-frühjüdischen Voraussetzungen aus, so ergibt sich, daß zwar Elemente der synagogalen Tradition aufgenommen worden sind, nicht dagegen die Kulttradition des Tempelgottesdienstes. Es ist bezeichnend, daß kultische Motive im Neuen Testament nur metaphorisch verwendet werden, angefangen von der Selbstbezeichnung der christlichen Gemeinde als „Tempel Gottes“ bis hin zu Priesterdienst und Opfervorstellung. Beachtenswert bleibt, daß kultische Traditionen im Neuen Testament primär in der Paränese rezipiert worden sind oder im Blick auf das Wirken des Apostels. Nicht ohne Grund hat *Ernst Käsemann* im Zusammenhang mit den kultmetaphorischen Aussagen von Röm 12,1f vom „Gottesdienst im Alltag der Welt“ gesprochen. Nur ansatzweise sind kultische Begriffe im Neuen Testament auf den Gottesdienst selbst angewandt worden. Erstmals im 1. Klemensbrief wurde verstärkt priesterliche Terminologie aufgegriffen (vgl. Kap.40–44). Mag das im übertragenen Sinn gemeint sein, so ist doch schon hier der metaphorische Charakter zurückgetreten, was eine zunehmende Rezeption von kultischen Vorstellungen in der Folgezeit nach sich gezogen

hat. Die weitere christliche Gottesdiensttradition ist jedenfalls nicht unerheblich von kultischen Motiven geprägt und überlagert worden.

4.3.2 Eine entscheidende Bedeutung gewann die gemeinsame Mahlfeier in den Hausgemeinden. Dies ist die eigentliche Wurzel des christlichen Gottesdienstes. Die Feier des Herrenmahls war sicher von Anfang an mit Verkündigung, Lobpreis und Gebet verbunden, so daß es nahelag, die synagogale Tradition eines Wortgottesdienstes mit der Mahlfeier zu verbinden. Die wenigen im Neuen Testament erhaltenen liturgischen Elemente lassen in Umrissen erkennen, was als konstitutiv angesehen wurde. Neutestamentliches Kriterium für den Gottesdienst ist in jedem Fall der Gesamtgottesdienst, bei dem die Wortverkündigung und die Mahlfeier zusammengehören. Daß insgesamt noch keine feste Gestalt erkennbar wird und das freie Wirken des Geistes eine wichtige Rolle spielt, hebt diesen Tatbestand nicht auf.

5. Abschließende Überlegungen

5.1 Im Gebet wendet sich der einzelne Glaubende oder die Glaubensgemeinschaft an Gott. Das Beten ist Ausdruck einer lebendigen Beziehung zu Gott und der Gemeinschaft mit ihm. Wo nicht mehr gebetet wird, erlahmt der Glaube und damit auch die christliche Lebensgestalt und Verantwortungsbereitschaft. Ist das Vaterunser die Grundform des gemeinsamen Gebets, so ist das Gebet zu Gott „im Namen Jesu“ die zentrale Gestalt des persönlichen Gebets. In jedem Fall ist der Bezug des Gebetes auf Gott ein konstitutives Element, das nicht verlorengehen darf. Wie die urchristlichen Texte zeigen, hat aber auch eine direkte Hinwendung zu Christus einen Platz im Glaubensleben.

5.2 Wie das Gebet ist das Bekenntnis Ausdruck eines lebendigen Glaubens. Die urchristlichen Bekenntnisaussagen und Glaubensformeln sind „Kurzformeln des Glaubens“. Diese Kurzformeln brachten in ihrer Knappheit prägnant zur Sprache, was für den einzelnen Glaubenden oder die Glaubensgemeinschaft entscheidend war. Die von *Karl Rahner* mit Recht geforderte Neuformulierung solcher Kurzformeln des Glaubens kann helfen, das Bekenntnis wieder zu einem echten Akt der Überzeugung und Anerkennung werden zu lassen, zumal die traditionellen Bekenntnistexte häufig als schwer nachvollziehbar empfunden werden. Es gilt doch, jeweils in unmittelbarer Betroffenheit zu bekennen, an wen ich glaube, und auszusagen, worauf der Glaube sich gründet und was er für mich bedeutet. Wichtig ist dabei, daß das Glaubenszeugnis zurückbezogen bleibt auf die biblischen Grundaussagen. Diese sind richtungweisend für jedes neue

Bekennen. Eine Kurzformel beschränkt sich einst wie jetzt auf das Zentrale, hebt aber ein weiterreichendes Nachdenken über den Glauben nicht auf, vielmehr ist dieses Nachdenken und eine theologische Reflexion unerlässlich.

5.3 Der christliche Gottesdienst wird in unserer Zeit vielfach als erstarrt angesehen. Es gilt, sich daran zu erinnern, daß im Urchristentum das freie Wirken des Geistes eine wichtige Rolle spielte. Das hebt eine feste Grundstruktur nicht auf, die sich ja schon in ältester Zeit herausgebildet hat. Aber daneben muß genügend Freiraum bleiben für ungebundene Teile. Die Verbindung eines „*Ordinarium missae*“ mit wechselnden „*De tempore*“-Teilen ist in dieser Hinsicht eine liturgiegeschichtlich wichtige Entscheidung gewesen. Aber die wechselnden Teile sind inzwischen auch weitgehend festgelegt, so daß meist nur wenig Möglichkeit besteht für ad hoc einbezogene oder spontan eingeschobene Teilstücke. Gerade das hat den urchristlichen Gottesdienst in seiner Lebendigkeit ausgezeichnet. So problematisch diesbezügliche Elemente in bestimmten Fällen sein können, die Freiheit der Gestaltung sollte nicht vergessen werden. Sicher kann der in 1 Kor 14 beschriebene Gottesdienst nicht unmittelbar nachgeahmt und in unsere Zeit übertragen werden, er kann uns aber daran erinnern, daß der Gottesdienst kein strenger Ablauf, sondern eine lebendige gemeinschaftsbezogene Feier ist. Entsprechend gilt es, die gottesdienstliche Sprache bei aller Bindung an geprägte Ausdrucksformen neu zu gestalten. Der Verzicht auf kultische Sprache in den urchristlichen Gemeinden sollte dafür ein Hinweis sein.

§ 20 Charismen und Gemeindeleitung

1. Grundsätzliches

Charismen sind Geisteswirkungen, die im Gottesdienst der Gemeinde eine wichtige Rolle spielen, aber nicht darauf beschränkt sind, sondern das gesamte christliche Leben mitbestimmen. Entsprechend geht es auch bei der Gemeindeleitung nicht nur um gottesdienstliche Versammlungen, sondern um das Leben der Gemeinde insgesamt.

1.1 Das Wirken des Geistes

Die Zeit zwischen Ostern und Parusie ist entscheidend vom Wirken des Geistes geprägt. Christsein und Kirchesein ist ohne die Präsenz des Geistes Gottes und Christi nicht denkbar. Dennoch gibt es spezifische Wirkungen des Geistes, auf die hier näher einzugehen ist.

1.1.1 Der Geist ist für die Urgemeinde die lebendige Kraft, die vom Erhöhten ausgeht und ebenso das Leben der Glaubensgemeinschaft wie jedes einzelnen Glaubenden bestimmt. Im Wirken des Geistes erfährt die Gemeinde die bleibende Gegenwart ihres Herrn. Das gilt verstärkt dort, wo sich die Tendenz zur Personalisierung des Geistes durchsetzt und der Geist als Paraklet zum Repräsentanten Jesu Christi wird (vgl. § 9).

1.1.2 Ist der Geist zunächst als dynamisches Prinzip angesehen worden, der Menschen motiviert und leitet, so wird der Geist zunehmend auch als eine Gabe verstanden, die den Glaubenden verliehen wird und sie zu besonderem Handeln befähigt. Das findet seinen Ausdruck vor allem in der Auffassung von den Charismen als Geistes- und Gnadengaben.

1.1.3 Geht es grundsätzlich darum, daß durch das freie Wirken des Geistes und durch spezielle Geistes- und Gnadengaben das Leben der christlichen Gemeinschaft geprägt wird und dadurch jeweils eine angemessene Gestalt annimmt, so hat sich im Laufe der Zeit die Notwendigkeit ergeben, für Funktionen, die für das Gemeindeleben unerlässlich sind, Vorsorge zu treffen. An die Stelle der aufgrund von Charismen spontan übernommenen Aufgaben traten kirchliche Ämter, die im Vertrauen auf das Wirken des

Geistes kontinuierlich wahrgenommen wurden. Im Zusammenhang damit entstanden auch festere Formen der Gemeindeordnung. Daraus ergaben sich erste Ansätze für eine institutionelle Struktur der Kirche.

1.2 Geist und Ordnung

Geist und Ordnung sind vielfach in Gegensatz zueinander gebracht worden (vgl. *Rudolf Sohm*). Zweifellos handelt es sich um ein spannungsgeladenes Verhältnis, das sich aber gleichwohl gegenseitig bedingt.

1.2.1 Wird Ordnung nur als institutionelle Ordnung verstanden, kann das Problem nicht zureichend erfaßt werden. Eine äußere Ordnung der Kirche kann nur aufgrund eines inneren Prinzips gestaltet und verstanden werden, selbst wenn Elemente anderswoher übernommen sind und Anpassungen sich als unumgänglich erweisen. Insofern ist Ordnung immer nach ihren Voraussetzungen zu befragen, und diese können für das christliche Leben nur auf dem Wirken des Geistes beruhen. Es gilt, für die kirchlichen Aufgaben den erforderlichen theologischen Rahmen zu schaffen.

1.2.2 Hinzu kommt, daß der Geist bei aller Freiheit seines Wirkens sich seinerseits eine bestimmte Ordnung schafft, mag diese noch so vorläufig und abänderungsfähig sein. Es ist sehr aufschlußreich, daß beispielsweise für die Teilnahme an der Herrenmahlsfeier in ältester Zeit keine formalen Regelungen getroffen wurden, wohl aber mit einem „Satz heiligen Rechtes“ Ungläubige, die am Gottesdienst teilnahmen, zurückgehalten oder zur Bekehrung aufgerufen wurden (vgl. § 19). Das von Paulus beschriebene Gemeindeleben in Korinth ist zwar höchst lebendig, aber nicht ohne jede Regelung, und der Apostel verweist ja auch auf die Notwendigkeit, daß „alles in Anstand und nach einer Ordnung geschehe“ (πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τὰξιν γινέσθω, 1 Kor 14,40).

1.2.3 Natürlich stellte sich bei den größer werdenden Gemeinden die Aufgabe, für Gottesdienst und Leben eine festere Ordnung zu schaffen, die Zusammenhalt und Kontinuität ermöglicht. Dieser Übergang zu einer institutionellen Struktur, in der gleichwohl der Geist das Leitprinzip ist und Raum behält, ist in der Spätzeit des Urchristentums vollzogen worden. Damit stellte sich aber die Frage nach Geist und Recht, zumal bei jeder institutionellen Ordnung das Recht eine eigene Bedeutung besitzt. Es stehen sich somit fortan das geistgewirkte Recht und das Ordnungsrecht gegenüber und müssen in ein sachbezogenes Verhältnis zueinander gebracht werden. Das entscheidende Kriterium ist dabei, wieweit ein institutioneller Rahmen eine dienende und bewahrende Funktion behält, aber zugleich dem Wirken des Geistes freien Raum läßt.

2. Die Charismen

Geistgewirkte Fähigkeiten haben im Urchristentum eine wichtige Rolle gespielt. Sie werden an vielen Stellen erwähnt und sind bei Paulus in ihrer grundsätzlichen Bedeutung hervorgehoben.

2.1 Die Bedeutung der Charismen in der Frühzeit des Urchristentums

Unabhängig von der ausdrücklichen Bezeichnung als „Charismen“ (χαρίσματα) haben Geistesgaben und Geisteswirkungen eine hohe Bedeutung in der Anfangszeit gehabt.

2.1.1 An erster Stelle sind die Wundertaten zu nennen, die sich offensichtlich in nicht geringer Zahl im Urchristentum ereigneten.

2.1.1.1 Bereits in vorösterlicher Zeit spielte die charismatische Befähigung eine Rolle. Das gilt nicht nur für Jesus selbst, der im Zusammenhang mit seiner Botschaft viele machtvolle Taten vollbrachte. Ebenso haben seine Jünger bei ihrer Aussendung die Vollmacht erhalten, nicht allein zu predigen, sondern auch Wunder zu tun. Sie bekamen nach Mk 6,7b „Macht über die unreinen Geister“ (ἐξουσία τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων, vgl. Lk 9,2). Nach Mt 10,8 geht es in voller Analogie zu Jesu eigenem Wirken um Krankenheilung, Totenaufweckung, Reinigung von Aussätzigen und Dämonenaustreibung (ἄσθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε).

2.1.1.2 Nach Ostern spielten Krankenheilungen ebenfalls eine wichtige Rolle, wie die Apostelgeschichte zeigt (vgl. Apg 3,1–10; 5,12–16; 9,32–43; 14,8–11 u.ö.). Die Fähigkeit zu Heilungen und anderen Machttaten wird auch in den Charismenlisten erwähnt (s.u.). Paulus selbst beruft sich in Röm 15,18f auf sein Wirken unter den Heiden „durch Wort und Tat, in der Kraft von Zeichen und Wundern, in der Kraft des Geistes“ (λόγῳ καὶ ἔργῳ, ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος, vgl. 2 Kor 12,12).

2.1.1.3 In Apg 6,3 werden Männer „voller Geist und Weisheit“ (πλήρης πνεύματος καὶ σοφίας) erwähnt, die von der Gemeinde der Hellenisten ausgewählt werden sollen. Bei Stephanus wird im besonderen darauf hingewiesen, daß er „voller Glaube und Heiligem Geist“ war (6,5, vgl. V.8); das wird im Zusammenhang seines Prozesses nochmals wiederholt (7,55). Auch von Barnabas wird gesagt, daß er „voll des Heiligen Geistes und des Glaubens“ war (11,24).

2.1.2 Neben den Wundern hatte die geistgewirkte Prophetie eine hohe Bedeutung in der frühen Christenheit.

2.1.2.1 Nach der Verheißung von Joel 3,1f, die sich nach Apg 2,17f an Pfingsten erfüllt hat, ist mit der Gabe des Geistes prinzipiell allen Glaubenden die Fähigkeit verliehen, prophetisch zu wirken: „Ich werde von meinem Geist ausgeießen auf alles Fleisch, und eure Söhne und eure Töchter werden prophetisch reden“ (ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεῦσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν). Es sind dann aber jeweils besonders ausgezeichnete Repräsentanten der Gemeinde gewesen, denen die Aufgabe der Prophetie im Sinn geistesmächtiger Verkündigung zufiel. Dabei ist offensichtlich das Zusammenfallen von Prophetie und Zungenrede vielfach vorausgesetzt worden, so am Pfingsttage oder bei den Johannesjüngern in Ephesus (Apg 2,5–13; 19,6). Während das „Reden in Zungen“ (λαλεῖν γλώσσαις) in der Regel als unverständliches oder nur bedingt verständliches Reden angesehen wurde (so 1 Kor 14,1–3.13f; vgl. auch 13,1), ist das ekstatische Reden am Pfingsttag im Sinn eines Hörwunders als eine Verkündigung dargestellt, die in verschiedenen Sprachen verstanden werden konnte. In der Predigt des Petrus wird dieses wunderbare Geschehen gedeutet und in den Zusammenhang der Geschichte Jesu gestellt (2,14–36).

2.1.2.2 Propheten und Prophetie werden im Neuen Testament vielfach erwähnt bis hin zum letzten Buch der Bibel. Daß Propheten in der Urchristenheit eine wichtige Funktion innehatten und eine Stellung unmittelbar neben den Aposteln besaßen, geht aus Eph 2,20 hervor, wonach die Kirche aufbaut ist „auf dem Fundament der Apostel und Propheten“ (ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν).

2.1.3 Bei Paulus und vereinzelt in nachpaulinischen Schriften erfahren wir Näheres über die verschiedenen Charismen und das davon bestimmte Leben der Gemeinden. Es wäre falsch, wollte man diese Erscheinung auf den Bereich der paulinischen Mission beschränken, auch in anderen Gemeinden sind derartige geistgewirkte Gaben vorauszusetzen.

2.2 Das Verständnis der Charismen bei Paulus

Ausführlich berichtet Paulus über die Eigenart und die Funktion von Charismen. Sie sind für ihn ein wesentliches Element für das Leben der Gemeinde. Sowohl in 1 Kor 12+14 als auch im Röm 12,3–8 geht der Apostel ausführlich auf die Geistesgaben ein; außerdem ist 1 Thess 5,19–21 zu berücksichtigen.

2.2.1 Zur Terminologie

Es ist beachtenswert, mit welchen Begriffen Paulus in 1 Kor 12,1.4–6 die charismatischen Erscheinungen umschreibt. Es sind vier charakteristische Termini, mit denen er die geistgewirkten Funktionen bezeichnet: *πνευματικά, χαρίσματα, ἐνεργήματα* und *διακονίαι*.

2.2.1.1 Πνευματικά, „Geistesgaben“ (12,1), weist darauf hin, daß es sich um Wirkungen des Geistes handelt, die der Gemeinde und ihren Gliedern verliehen sind. Es sind konkret erkennbare, dem Aufbau der Gemeinde dienende Gaben bzw. Wirkungen des göttlichen Geistes. Entsprechend kann auch von *πνευματικοί* als den „Geistbegabten“, den Geisträgern, gesprochen werden (z.B. 1 Kor 14,37).

2.2.1.2 Χαρίσματα, „Gnadengaben“ (12,4), verweist auf den Gnadencharakter dieser Gaben und Wirkungen. Mehr noch: Es handelt sich um Erscheinungen, die mit der *χάρις*, der „Gnadentat“ Gottes, in Zusammenhang stehen. Aufgrund der Wortbildung mit -μα ist es das, was durch die Gnadentat gewirkt ist. Neben der Verwendung von *χάρισμα* für eine spezifische Geistesgabe begegnet bei Paulus der Begriff auch für andere Gaben Gottes (vgl. Röm 5,15; 6,23; 11,29; 2 Kor 1,11). Im Sinn einer vermittelten oder empfangenen Geistesgabe kommt der Begriff noch in Röm 1,11; 1 Kor 1,7; 7,7; 12,31 vor, ferner in 1 Petr 4,10, aber auch in 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6 (s.u.).

2.2.1.3 Ἐνεργήματα, „(Geistes-)Wirkungen“ (12,6), unterstreicht den Aspekt des real erfahrbaren Wirkens des Geistes. Paulus bringt diesen Begriff bezeichnenderweise in Zusammenhang mit der Aussage über Gott: *ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*, „der alles in allem wirkt“, d.h. er stellt die Wirkungen des Geistes hinein in das gesamte Wirken Gottes auf Erden.

2.2.1.4 Διακονίαι, „Dienste“ (12,5), schließlich ist typisch paulinisch: Der Apostel will hier nicht nur auf das von Gott bzw. Gottes Geist Gewirkte und auf den Gnadencharakter der Gaben hinweisen, er will zugleich deutlich machen, daß es sich um Gaben handelt, die für den Dienst an der Gemeinde und am Evangelium bestimmt sind. Die Gaben des Geistes implizieren spezifische Aufgaben.

2.2.2 Die einzelnen Charismen

Eine Vielzahl von Bezeichnungen für die konkreten Charismen begegnen im Neuen Testament. Anhand von 1 Kor 12,8–11.28; 14,26; Röm 12,6–8 lassen sich drei Gruppen erkennen.

2.2.2.1 Zunächst einmal Gaben, die sich auf das vollmächtige Reden beziehen. Das gilt vor allem für die „Prophetie“ (προφητεία, 1 Kor 12,10b; Röm 12,6b) und in Zusammenhang damit für das „Wort der Weisheit“ oder das „Wort der Erkenntnis“ (λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως, 1 Kor 12,8). Hinzu gehört die vollmächtige „Offenbarung“ (ἀποκάλυψις, 14,26). Dazu kommt das „Lehren“ (διδάσκειν, Röm 12,7b; 1 Kor 14,26), ferner die verschiedenen „Arten der Zungenrede“ und das „Übersetzen/Deuten der Zungenrede“ (γέννη γλωσσῶν, ἐρμηνεία γλωσσῶν, 1 Kor 12,10c.d.28d; 14,26) sowie die „Unterscheidung der Geister“ (διάκρισις πνευμάτων, 12,10b).

2.2.2.2 Eine zweite Gruppe bezieht sich auf geistgewirkte Taten, so die „Wunderkräfte“ und die Befähigung zu „Heilungen“ (ἐνεργήματα δυνάμεων, χαρίσματα ἰαμάτων, 1 Kor 12,9b.10a.28b); hierhin gehört auch der Hinweis auf den „Glauben“ im Sinn des wunderwirkenden Glaubens (πίστις, 1 Kor 12,9a; vgl. 13,2b).

2.2.2.3 Eine letzte Gruppe bezieht sich auf seelsorgerliche und karitative Aufgaben wie das „Trösten und Ermahnen“, „Geben“, „Erbarmen üben“ und „Dienen“ (παρακαλεῖν, μεταδιδόναι, ἐλεεῖν, διακονεῖν, Röm 12,7f), auf „Hilfeleistungen“ und „Leitungsaufgaben“ (ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, 1 Kor 12,28c) sowie das „Vorstehen“ (προΐστασθαι, Röm 12,8b, dazu s.u.).

2.2.2.4 Die oft gestellte Frage, in welchem Verhältnis die Charismen zu vorgegebenen Befähigungen der Menschen stehen, ist nicht alternativ zu beantworten. Zweifellos beruhen die Charismen auf besonderen menschlichen Fähigkeiten. Sie sind aber nicht einfach nur natürliche „Begabungen“, die in den Dienst der Gemeinde gestellt werden, sondern sie sind als Charismen vom Geist geleitet und durch das Wirken des Geistes geprägt.

2.2.3 Das Zusammenwirken der Charismen

2.2.3.1 Ein wesentlicher Sachverhalt für Paulus ist, daß alle Gemeindeglieder den Geist empfangen haben: „einem jeden ist die Offenbarung des Geistes gegeben“ (ἐκάστῳ δὲ δίδεται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος, 1 Kor 12,7). Das beruht auf Glaube und Getauftsein. Gleichzeitig hat Gott aber jedem ein bestimmtes „Maß des Glaubens zugeteilt“ (ἐμέρισεν μέτρον πίστεως, Röm 12,3c). Es ist eine je besondere Gabe des Geistes, die sich für das einzelne Gemeindeglied im Charisma konkretisiert. Aus diesem Grunde gibt es keinen prinzipiellen Unterschied in der Stellung der Gemeindeglieder, wohl aber einen Unterschied in den Funktionen.

2.2.3.2 Diese Funktionen werden nur dann recht wahrgenommen, wenn sie zusammenwirken und dem Aufbau der Gemeinde dienen. Paulus verwendet, um das zu verdeutlichen, die Vorstellung vom Leib Christi (vgl. § 16). Jeder Glaubende und Getaufte ist ein Glied am Leib Christi und erhält nach Röm 12,4f innerhalb dieses Leibes seine besondere Aufgabe: „So wie wir in dem einen Leib viele Glieder sind, die Glieder aber nicht alle dieselbe Tätigkeit haben, so sind wir alle ein einziger Leib in Christus“ (καθάπερ γὰρ ἐν ἐνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πράξιν, οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σώμα ἔσμεν ἐν Χριστῷ, vgl. 1 Kor 12,12f). Die Vorstellung vom Leib Christi bezeichnet die Zusammengehörigkeit und Einheit mit Christus. Bei dieser ekklesio-logischen Vorstellung greift Paulus nun zusätzlich das Motiv vom Organismus und seinen Gliedern auf, um den Leib-Christi-Gedanken im Blick auf die Gnadengaben und deren wechselseitiges Verhältnis zu entfalten (1 Kor 12,14–27). Auf diese Weise zeigt er, daß alle Glieder mit ihrer je besonderen Aufgabe erforderlich sind, daher auch die niedrigen Dienste ihre Würde besitzen. Die erwähnten Charismen reichen deshalb in großer Breite von Verkündigungsaufgaben über Wundertaten und Heilungen bis zu den ganz nüchternen Funktionen der „Hilfeleistungen“ (ἀντιλήψεις) und der „Verwaltungsaufgaben“ (κυβερνήσεις).

2.2.3.3 Für Paulus ist es wichtig, daß jeder Christ seine je eigene Gnadengabe empfangen hat und daß ihm damit eine ganz bestimmte Aufgabe im Leben der Gemeinde zufällt. Jeder soll auch bei der besonderen Gabe und Aufgabe bleiben, die ihm durch das verliehene Charisma zugewiesen ist. So ermahnt er in Röm 12,6–8 unter anderem: „Hat einer die Gabe des Dienens, dann diene er; hat einer die Gabe des Lehrens, dann lehre er“ (εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, V.7).

2.3 Kriterien der Geistesgaben

2.3.1 In den schwierigen, aber wichtigen Ausführungen von 1 Kor 2,6–16 geht Paulus auf die Voraussetzungen für eine Beurteilung der Charismen ein.

2.3.1.1 Paulus spricht hier von der „Weisheit unter den Vollkommenen“ (σοφία ἐν τοῖς τελείοις). Die „Vollkommenen“ sind kein besonders ausgegrenzter kleiner Kreis innerhalb der Gemeinde, sondern es sind – im Unterschied zu den noch am Rande stehenden „Unmündigen“ (νήπιοι) – die Gemeindeglieder, die als Getaufte ja alle am Geist Gottes teilhaben.

2.3.1.2 Nach 1 Kor 2,6–10a hat Gott die einst „im Geheimnis verborgene Weisheit“ (V.7) „uns offenbar gemacht durch den Geist“ (ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος, V.10a). Wie nun der „Geist des Menschen“ alles Menschliche ergründen und erkennen kann (V.11), so erkennt der „Geist Gottes“ das Göttliche: „Der Geist erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit“ (τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βῆθη τοῦ θεοῦ, V.10b). Diejenigen, die nicht den Geist der Welt, sondern den Geist Gottes empfangen haben, können daher erkennen, „was uns von Gott aus Gnaden gewährt ist“ (τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, V.12b).

2.3.1.3 Die Glaubenden reden „nicht mit Worten, wie sie menschliche Weisheit lehrt, sondern wie sie der Geist lehrt“ (ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ’ ἐν διδακτοῖς πνεύματος, V.13a), und sind darüber hinaus in der Lage, über Geistesgaben zu urteilen. Die Wendung πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες (V.13b) über die Beurteilung von Geistesgaben ist allerdings umstritten, weil πνευματικοῖς Dativ von πνευματικοί, „Geistbegabte“, oder von πνευματικά, „Geistesäußerungen“, sein kann und weil darüber hinaus entschieden werden muß, ob συγκρίνειν hier die Bedeutung von „vergleichen“, „beurteilen“ oder von „deuten“ hat. Im Unterschied zu ἀνακρίνειν, „(be)urteilen“ (V.14f), und διακρίνειν, „unterscheiden“ (vgl. διάκρισις in 12,10) ist συγκρίνειν im Sinn von „vergleichen“ bzw. „vergleichend prüfen“ zu verstehen (vgl. *Wolfgang Schrager*). Da überwiegend wahrscheinlich ist, daß πνευματικοῖς hier maskulinisch verwendet ist, besagt die Wendung dann, daß „Geistesäußerungen durch (andere) Geiststräger vergleichend beurteilt werden sollen“ (alternativ, aber weniger wahrscheinlich, daß „Geistesäußerungen durch Vergleich mit anderen Geistesäußerungen beurteilt werden sollen“). Entscheidend ist, daß in jedem Fall nur ein geistgewirktes Urteil gefällt werden darf (πνευματικῶς ἀνακρίνεται, V.14c). Soweit es um den „irdisch gesinnten Menschen“ geht (ψυχικὸς ἄνθρωπος, V.14a.b), gilt daher: „Der Geistbegabte urteilt über alles, wird aber selbst von niemandem beurteilt“ (ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἀνακρίνεται, V.15). Die Beurteilung durch Geistbegabte untereinander und die Beurteilung von außen wird damit klar unterschieden.

2.3.2 Von daher ist es verständlich, daß Paulus in 1 Thess 5,(19f)21 im Blick auf Geisteswirken und Prophetie mahnt: „Prüfet alles, das Gute behaltet“ (πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε), was in 1 Joh 4,1f seine Parallele hat, wo es heißt: „Vertraut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister“ (μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα). Dementsprechend wird in 1 Kor 12,10 die „Unterscheidung der Geister“ (διάκρισις πνευμάτων) gefordert. Sehr bezeichnend ist nun,

daß es sich dabei für Paulus um ein eigenes Charisma handelt. Eine besondere Rolle spielt diese Überprüfung bei der Prophetie, wird daher von Paulus auch im Anschluß an die Prophetie erwähnt, weil von der Wahrheit und Überzeugungskraft des „prophetische Redens“ (προφητεύειν), der vollmächtigen Verkündigung in der Gemeinde, Glaube und Bekehrung abhängen (vgl. 1 Kor 14,24f). Daher wird beim Gottesdienst nach 1 Kor 14,29 erwartet, daß zwei oder drei Propheten das Wort ergreifen, aber „die anderen (sie) prüfen sollen“ (οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν). Nur so ist für Paulus eine wahrhaftige Verkündigung möglich.

2.3.3 Paulus führt in 1 Kor 12–14 für die Prüfung ganz klare Kriterien auf. Angesichts unguter Erfahrungen geht es ihm zunächst einmal darum, daß nicht irgendein enthusiastisches Phänomen, wie sie ja auch im heidnischen Bereich vorkommen, bereits als Geistesgabe mißverstanden wird (1 Kor 12,2). Hinzu kommen klare inhaltliche Kriterien.

2.3.3.1 Im Zentrum muß in jedem Fall das Bekenntnis zu Jesus als dem „Herrn“ stehen; nur dadurch ist eine Prophetie als christlich ausgewiesen (1 Kor 12,3). Die bloße Berufung auf Jesus Christus genügt aber nicht, wie auch in Mt 7,22f par festgestellt ist; nach Paulus muß die Prophetie vielmehr in „Entsprechung zum Glauben(sbekenntnis)“ stehen (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, Röm 12,6). Sie muß der Wahrheit des Evangeliums gerecht werden, andernfalls kommt es zu Auseinandersetzungen mit falscher Lehre, sei diese jüdisch oder heidnisch motiviert (dazu vgl. § 24).

2.3.3.2 Es geht jedoch nicht nur um rechte Lehre, es geht auch um rechtes Verhalten; daher kommt als weiteres Kriterium die „Liebe“ hinzu. Mit Absicht hat Paulus im 1. Korintherbrief zwischen die Erörterungen über die Charismen und über den Gottesdienst das 13. Kapitel über die Liebe eingeschoben. Damit „zeigt er den Weg, der alles noch übersteigt“ (ἔτι καθ’ ὑπερβολὴν ὁδὸν δείκνυμι, 12,31b), weswegen er auch in 14,1 zuerst sagt: „Jagt der Liebe nach“ (διώκετε τὴν ἀγάπην).

2.3.3.3 Hinzu kommt schließlich noch als zentrales Kriterium der Beitrag zum „Aufbau(en)“ (οἰκοδομή/οἰκοδομεῖν), zumal die Liebe selbst es ist, die „aufbaut“ (ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ, 1 Kor 8,1). Es geht um den rechten Bezug zur Gemeinde und zwar ebenso um den Aufbau menschlicher Beziehungen wie der ganzen Gemeinschaft als „Bau“. Im Zusammenhang mit der christlichen Freiheit kann Paulus sagen, daß zwar „alles erlaubt ist, aber nicht alles aufbaut“ (πάντα ἔξεστιν ἀλλ’ οὐ πάντα οἰκοδομεῖ, 1 Kor 10,23, vgl. 6,12). Im besonderen befaßt er sich in Kap.14 im Blick auf Glossolie und Prophetie mit diesem Kriterium. „Wer prophetisch zu Menschen redet, der tut es zum Aufbau, zu Ermahnung und Trost; wer in Zungen redet, baut nur sich selbst auf, wer aber

prophetisch redet, baut die Gemeinde auf“ (ὁ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομῆν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν· ὁ λαλῶν γλώσση ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ, ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ, V.3f). Die persönliche Gottesbeziehung, die in der Glossolie zum Ausdruck kommt, wird nicht in Frage gestellt, aber sie muß zurücktreten, „damit die Gemeinde Aufbau erfahre“ (ἕνα ἢ ἐκκλησία οἰκοδομῆν λάβῃ, V.5, vgl. V.12.17–19). Schließlich sagt Paulus im Blick auf den Gottesdienst ganz generell: „Alles soll dem Aufbau dienen“ (πάντα πρὸς οἰκοδομῆν γινέσθω, V.26c). In Röm 14,19; 15,2 ermahnt der Apostel zum Aufbau untereinander, ebenso in 1 Thess 5,11 (οἰκοδομεῖτε εἷς τὸν ἕνα).

2.4 Geistbegabte Frauen und ihre Stellung in der Gemeinde

Unter den zahlreichen Frauen, die im Neuen Testament mit Namen genannt werden, sind nur wenige, die in urchristlicher Zeit eine hervorgehobene Stellung hatten.

2.4.1 Die mehrfach erwähnte Priska/Priszilla, die Frau Aquilas, wird zwar nirgends ausdrücklich als geistbegabt bezeichnet, aber die Tatsache, daß sie nach Apg 18,24–26 zusammen mit ihrem Ehemann den geisterfüllten Apollos unterwiesen hat, spricht dafür, daß sie ein besonderes Charisma besaß. Kaum zufällig wird sie in der Regel vor Aquila genannt (Apg 18,18.26; Röm 16,3; 2 Tim 4,19). Beide stehen einer Hausgemeinde vor (1 Kor 16,19) und werden in Röm 16,3(f) als „Mitarbeiter“ (συνεργοί) erwähnt.

2.4.2 Die in Röm 16,1 von Paulus empfohlene Phöbe wird als „Diakonin der Gemeinde von Kenchreä“ (διάκονος τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς) bezeichnet; für Paulus zählt sie nach 12,7a offensichtlich zu den geistbegabten Funktionsträgerinnen. Entsprechend wird er aufgrund von 12,5–8 auch alle anderen in Röm 16 genannten Frauen als geistbegabte Mitarbeiterinnen ansehen, vor allem Maria, „die viel Mühe um euch gehabt hat“ (V.6), und Junia, wie immer man ihre Bezeichnung als „Apostel“ versteht (V.7), ferner Tryphäna, Tryphosa und Persis (V.12), die Mutter des Rufus (V.13), schließlich Julia und die Schwester des Nereus (V.15).

2.4.3 An zwei Stellen des Neuen Testaments werden Prophetinnen genannt. Das ist einmal in Apg 21,8f, wo es um die vier prophezeienden jungfräulichen Töchter des Evangelisten Philippus geht (θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι προφητεύουσαι). Außerdem ist in Offb 2,20(21–23) auf eine „Prophetin“ (προφῆτις) Isebel verwiesen, die zur Gemeinde von Thyatira gehört, aber als Irrlehrerin gebrandmarkt wird.

2.4.4 Besonders wichtig sind die Ausführungen im Corpus Paulinum, die allerdings widersprüchlich sind.

2.4.4.1 In dem Text 1 Kor 11,2–16 ist in V.5 unmißverständlich von einem „Beten“ und einem „prophetischen Reden“ von Frauen in der Gemeindeversammlung gesprochen (πᾶσα γυνή προσευχομένη ἢ προφητεύουσα). Die komplizierte Argumentation in diesem Textabschnitt hängt zweifellos mit Problemen in der korinthischen Gemeinde zusammen. Interessant ist, daß Paulus die traditionelle Auffassung von der Unterordnung der Frau unter den Mann in V.3f.8f nicht bestreitet, wohl aber im Sinn von Gal 3,28 eschatologisch relativiert, wenn er in V.11f sagt: „Jedoch ist im Herrn (!) weder die Frau etwas ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau; gleichwie die Frau aus dem Mann ist, so der Mann durch die Frau; das alles aber aus Gott“ (πλὴν οὔτε γυνή χωρὶς ἀνδρός οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ· ὡσπερ γὰρ ἡ γυνή ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικὸς· τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ). In V.5b-10 und V.13–16 versucht Paulus in einer schwer nachvollziehbaren Argumentation zu begründen, warum die Frau bei ihrem Beten und prophetischen Reden den Kopf bedeckt halten soll. Das ist wohl so zu verstehen, daß er an der Spannung zwischen der schöpfungsmäßigen Stellung der Frau und der Stellung „im Herrn“ festhalten will, weil wir im Vorläufigen leben und die endzeitliche Vollendung noch nicht gekommen ist. Gleichwohl hat die Zugehörigkeit zu Christus ihre Konsequenz in einer veränderten Stellung und Aufgabenbestimmung der Frau.

2.4.4.2 Demgegenüber ist nach 1 Kor 14,33b–36 – einem zweifellos nachträglich eingeschobenen Abschnitt, wie die Textgeschichte und das sachliche Verhältnis zu 11,5a.11f erkennen lassen – jegliche aktive Mitwirkung der Frau im Gottesdienst ausgeschlossen. „Die Frauen sollen in den Gemeindeversammlungen schweigen; es ist ihnen nicht erlaubt zu reden, sondern sich unterzuordnen, wie das Gesetz sagt“ (αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ ὑποτασσέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει, V.34). Wenn sie etwas wissen wollen, sollen sie zuhause ihre Männer fragen (V.35a). Ein Reden in der Gemeindeversammlung wird geradezu als „schändlich“ (αἰσχρόν) bezeichnet (V.35b). Ganz analog wird in 1 Tim 2,11f gemäß jüdischer Tradition dezidiert die These vertreten, daß eine Frau sich still zu verhalten und lediglich zu lernen habe. „Das Lehren erlaube ich der Frau nicht, ebensowenig daß sie sich eigenständig gegenüber dem Mann verhält“ (διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω οὐδὲ ἀθρονεῖν ἀνδρός, V.12). Begründet wird das in V.13f nicht nur damit, daß die Frau nach dem Mann geschaffen wurde, sondern auch noch damit, daß nicht Adam, vielmehr Eva sich verführen ließ und das Gebot Gottes übertrat. Hier sind

somit wegweisende Ansätze in den Gemeinden der Pauluszeit wieder völlig preisgegeben worden zugunsten traditioneller jüdischer Anschauungen.

2.4.4.3 Die wenigen Texte, die von einer charismatischen Begabung von Frauen und einer daraus resultierenden besonderen Stellung in der Gemeinde handeln, zeigen immerhin, daß bereits im Urchristentum Ansätze zu einer veränderten Stellung der Frau vorhanden waren. Der Grundsatz von Gal 3,28 hat dazu geführt, daß auch in der Praxis Folgerungen gezogen wurden. Das dürfte über die paulinischen Gemeinden hinaus Bedeutung gehabt haben, auch wenn es sonst nur vereinzelt belegt ist. Demgegenüber ist die Auffassung von der untergeordneten Stellung der Frau eine Anpassung an das gesellschaftliche Umfeld gewesen.

2.5 Charismen in der späteren Zeit des Urchristentums

Einige weitere Nachrichten über Geistesgaben im Neuen Testament lassen erkennen, welche Bedeutung die Charismen auch noch in der späteren urchristlichen Zeit besaßen.

2.5.1 In Abhängigkeit von Paulus ist in Eph 4,7 gesagt, daß „einem jeden von uns die Gnade nach dem Maß der Gabe Christi“ gegeben sei (ἐνὶ ἐκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ). Abgesehen davon, daß hier χάρις statt χάρισμα gebraucht wird, sind im folgenden Text aber nur die fünf „höheren Gnadengaben“, nämlich die „Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer“, genannt, die alle die Aufgabe haben, „die Heiligen zuzurüsten zum Werk des Dienstes, zum Aufbau des Leibes Christi“ (... πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, V.11f). Dabei ist der genuin paulinische Gedanke von den Geistesgaben aller Glieder der Gemeinde nur noch bedingt erkennbar; die „Heiligen“, wie die Gemeindeglieder genannt werden, haben lediglich die Funktion des Dienens in einem untergeordneten Sinn.

2.5.2 Etwas deutlicher ist die Tradition von den allen zuteil gewordenen Charismen in 1 Petr 4,10 erkennbar, wo es heißt: „Wie ein jeder eine Gnadengabe empfangen hat, so dient damit einander als gute Haushalter der vielfältigen Gnade Gottes“ (ἐκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ). Der wechselseitige Dienst im Sinn der Haushalterschaft ist also begründet in dem jeweiligen Charisma und ist gleichzeitig Ausdruck für den Reichtum des göttlichen Gnadenhandelns. Das wird dann in V.11 allerdings zusammenfassend nur auf die Aufgabe der Predigt und auf das

Dienen im Sinn karitativer Arbeit bezogen. Die Predigt ist verstanden als Vermittlung der Worte Gottes, wobei an vollmächtige prophetische Verkündigung gedacht ist: „Wenn einer redet, sage er es als Worte Gottes“ (εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ). Demgegenüber geht es beim Dienen, das hier alle anderen Geistesgaben umfaßt, um das Vertrauen auf die von Gott gewährte Kraft (εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός).

2.5.3 In anderer Hinsicht aufschlußreich ist die Johannesoffenbarung. Hier geht es zwar nicht um die Charismen in ihrer Vielfalt, aber wir erfahren Näheres über die Erscheinungsweise der Prophetie. Visionen, über die sonst nur kurz berichtet wird (vgl. Apg 9,10–16; 10,3–6.10–16; 16,9f; 22,17–21; 2 Kor 12,1–4) spielen hier eine entscheidende Rolle. Gleichzeitig begegnet uns die charakteristische Form der Prophetenrede.

2.5.3.1 Durch eine Vision des erhöhten Herrn erhält der Prophet Johannes nach Offb 1,9–20 bereits seine Beauftragung. Der Inhalt seines Auftrags wird ihm von Gott bzw. Jesus durch einen Engel übermittelt (vgl. 1,1f; 19,9.10a; 22,6.8f.16a). Der Prophet empfängt dann drei große Visionen, die er weitergeben soll: die Thronsaalvision (Kap. 4+5), die drei Visionszyklen der jeweils sieben Siegel, Posaunen und Schalen (6,1–19,10) und die Schlußvision mit Parusie, Gericht und Vollendung (19,11–22,5). Durch ihre Kundgabe sollen die bedrängten Christen gestärkt werden in der Zuversicht, daß in allem Gott am Werke ist und die Geschichte der Welt ihrem Ende und der Erneuerung entgegengeht.

2.5.3.2 Die Sendschreiben in Kap.2+3 lassen daneben deutlich erkennen, wie prophetische Rede im Urchristentum verstanden worden ist. Abgesehen von der Stilisierung als Schreiben an den jeweiligen „Engel der Gemeinde“ (den himmlischen Repräsentanten), redet der Prophet die Gemeinde im Namen und in Stellvertretung des Erhöhten an. Deswegen heißt es: „Dies sagt der ...“ (τάδε λέγει ὁ ...), womit christologische Würdeprädikate verbunden sind, und dann folgt, ähnlich wie bei den alttestamentlichen Propheten, in der Ich-Form eine Zusage, eine Ermahnung oder eine Warnung des erhöhten Christus. Am Ende steht neben einem Überwinderspruch die bezeichnende Aussage: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt“ (ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις), was bedeutet, daß der Erhöhte kraft Vermittlung des Geistes durch den Propheten spricht. In diesem Sinn ist auch die Aussage in Offb 19,10c zu verstehen: „Der Geist der Prophetie ist das Zeugnis für Jesus“ (ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας): der Geist, der Prophetie ermöglicht, bewirkt zugleich das Zeugnis für Jesus. In Offb 22,6 ist vom „Gott des Geistes der Propheten“ (ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν) die Rede. – Es ist davon auszugehen, daß eine ganze Reihe von Jesusworten in den Synoptikern und im

Johannesevangelium in diesem Sinn als prophetisch kundgegebene Worte des Erhöhten zu verstehen sind.

2.5.4 Beachtung verdienen noch die beiden Berichte der Apostelgeschichte über den Propheten Agabus. Während dieser in Apg 11,28 „durch den Geist“ (διὰ τοῦ πνεύματος) eine Hungersnot vorhersagt, die unter Kaiser Claudius eingetreten ist, vollführt er nach 21,10b.11(12–14) eine Zeichenhandlung, indem er mit dem Gürtel des Paulus seine Füße und Hände fesselt, und sagt: „So spricht der Heilige Geist (τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον): Den Mann, dem dieser Gürtel gehört, werden die Juden in Jerusalem so fesseln und in die Hände der Heiden ausliefern“ (V.11b). Hier liegt ein weiteres charakteristisches Beispiel für Prophetenrede vor.

2.5.5 Anhangsweise sei noch darauf hingewiesen, wie stark die geistbestimmte Rede bis ins 2. Jahrhundert hinein nachgewirkt hat. Trotz des erkennbaren Rückgangs der zentralen Geistesgaben haben sich die Funktionen der charismatisch begabten Propheten und Lehrer über das Urchristentum hinaus erhalten. Das erfahren wir für die Prophetie aus Texten der Apostolischen Väter, insbesondere aus Did 11–13 und Pastor Hermae, mand. XI, sowie aus den Nachrichten über die Montanisten. Ferner ist festzustellen, daß noch bei Clemens Alexandrinus an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert charismatisch begabte Lehrer in christlichen Gemeinden tätig sind, und zu einem Teil gilt das auch noch für die großen Theologen der Alten Kirche.

3. Frühformen der Gemeindeordnung

Bevor es zu ausgebildeten Ordnungen für die Gemeinde und die Gemeindeleitung kam, begegnen Regelungen, die situationsbezogen entstanden sind und eine Übergangsfunktion hatten.

3.1 Die Anfangszeit in Jerusalem

Für die Anfangszeit der Gemeinden können wir uns nur in schwachen Umrissen ein Bild machen. Immerhin zeichnen sich einige Sachverhalte noch ab.

3.1.1 Nach den Berichten der Apostelgeschichte hatte zunächst der Zwölferkreis Verantwortung für die entstehende Kirche. Wie zu Lebzeiten Jesu waren die Zwölf eine Institution symbolischen Charakters. Sie waren die Repräsentanten des erneuerten Gottesvolkes, nahmen als sol-

che aber gleichzeitig auch Leitungsfunktionen wahr. Dabei hatte zweifellos Simon Petrus wie in vorösterlicher Zeit eine Vorrangstellung; ihm war schon von Jesus der Beiname „Fels“ verliehen worden (Mk 3,16 parr), und durch die ihm zuerst widerfahrene Auferstehungserscheinung (Lk 24,34; 1 Kor 15,5) wurde das bestätigt. Neben Petrus hat offensichtlich der Zebedaide Johannes eine hervorgehobene Rolle gespielt, da er mehrfach mit Petrus zusammen genannt wird (Apg 3,1–10.11; 4,13.19). Gleichwohl wird mit einer gemeinsamen Verantwortung der Zwölf zu rechnen sein.

3.1.2 Im Laufe der 40er Jahre kam es zu einer Verlagerung der Verantwortung auf die drei „Säulen“ (στῦλοι), bei denen neben Petrus und dem Zebedaide Johannes der Herrenbruder Jakobus eine wichtige Funktion einnahm, daher an erster Stelle genannt wird (Gal 2,9). Die Bezeichnung „Säulen“ hat wie „Ekklesia“ eine heilsgeschichtliche Bedeutung im Blick auf den in Mt 16,18 erwähnten „Bau der Kirche“. Da Petrus wegen seiner missionarischen Arbeit Jerusalem verließ (Apg 12,17) und Johannes vermutlich frühzeitig ums Leben kam (Mk 10,39), war einige Zeit später Jakobus allein für die Jerusalemer Gemeinde zuständig (Gal 2,12).

3.1.3 Erwähnung verdient neben dem Zwölferkreis das Gremium der „Sieben“ als den Verantwortlichen für die griechisch sprechende Urgemeinde Jerusalems, worüber Apg 6,1–7 berichtet. Sie waren die Vertreter ihrer Gemeinde und hatten in Stephanus und Philippus zwei besonders ausgewiesene geisterfüllte Zeugen (Apg 6,5.8; 8,5f). Neben den Verkündigungsaufgaben nahmen die Sieben zweifellos auch Leitungsfunktionen in ihrer eigenen Gemeinde wahr. Im Blick auf die Gesamtgemeinde Jerusalems hat man ihnen dann die Zuständigkeit für den täglichen Tischdienst unter den Armen übertragen (6,3f), um auf diese Weise eine engere Zusammenarbeit zu erreichen.

3.1.4 In der Regel wird im Blick auf die palästinischen Gemeinden mit Wandercharismatikern gerechnet, die nur zeitweise an einem Ort blieben. Es muß aber in Einzelgemeinden frühzeitig auch ortsansässige Charismatiker gegeben haben, die neben ihrer geistlichen Aufgabe eine Verantwortung für das Zusammenleben und die Ordnung der Gemeinde hatten. Das waren wohl in erster Linie, aber sicher nicht ausschließlich, urchristliche Propheten.

3.1.5 Interessant ist, daß in der aus alter judenchristlicher Tradition stammenden, vom Evangelisten redaktionell gestalteten Gemeinderede Mt 18 von keiner eigentlichen Leitungsaufgabe gesprochen wird. Nach V.15–20 geht es darum, daß durch die Gemeinde als ganzer eine Regelung im Umgang mit einem sündigen Gemeindeglied getroffen wird. Die Schlüsselgewalt, die nach 16,(18)19 Petrus als dem Repräsentanten der Kirche

übertragen ist, wird hier in 18,18 von der Gemeindeversammlung wahrgenommen. Es geht um eine Vollmacht, die der Kirche insgesamt gegeben ist (zu diesen beiden Texten vgl. § 16).

3.2 Die Aufgaben der Apostel, Propheten und Lehrer

Frühzeitig hören wir von Aposteln, Propheten und Lehrern. Das gilt auch für die hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden der Anfangszeit und ebenso für die paulinischen Gemeinden. In diesem Bereich ist gleichfalls damit zu rechnen, daß die Gemeindeleitung kollektiv wahrgenommen wurde, wobei den besonders begabten Geistträgern eine spezielle Verantwortung zufiel.

3.2.1 Für die Gemeinde von Antiochien werden in Apg 13,1 fünf „Propheten und Lehrer“ (προφῆται καὶ διδάσκαλοι) erwähnt. Dazu gehörten Barnabas und Paulus, die zweifellos die Hauptverantwortung trugen, da sie die Gemeinde auch beim Apostelkonvent vertraten (Apg 15,2; Gal 2,1f). An anderen Stellen gewinnt man den Eindruck, daß Propheten eine übergemeindliche Aufgabe wahrnahmen. So kam Agabus mit anderen Propheten von Jerusalem nach Antiochien und hat dort eine bevorstehende Hungersnot angekündigt (Apg 11,27f); später ist er von Judäa nach Cäsarea am Meer gekommen und hat Paulus auf seine bevorstehende Gefangenschaft hingewiesen (21,10f). Die Propheten Judas und Silas werden beauftragt, die Beschlußfassung über das Aposteldekret in Antiochien bekanntzugeben und halten sich dort einige Zeit auf (Apg 15,32f). Dazu paßt auch, daß für mehrere sich selbst verwaltende Gemeinden ein Prophet eine verantwortliche Funktion übernahm. Das gilt für die Stellung des Propheten Johannes gegenüber den sieben Gemeinden im westlichen Kleinasien, an die er seine Offenbarungsschrift sendet (Offb 1,4.11). Daß es in späterer Zeit auch zu Auseinandersetzungen zwischen einer charismatischen Betreuung der Gemeinde(n) und einer inzwischen bereits vorhandenen institutionalisierten Gemeindeleitung kam, zeigt der 3. Johannesbrief; Diotrephes will in seiner Gemeinde keine Sendboten des „Presbyters“ mehr zulassen.

3.2.2 Obwohl Paulus die Gleichrangigkeit der Gnadengaben betont, hebt er doch die Sonderstellung der Apostel, Propheten und Lehrer hervor. Im Blick auf die Gemeinde gibt es Gnadengaben, die unerläßlich sind, daher einen Vorrang haben, während andere Charismen das Zusammenleben bereichern, aber dafür nicht konstitutiv sind. In 1 Kor 12,28a nennt er aus diesem Grunde drei Gaben und Aufgaben innerhalb der Gemeinde, die er durch Zählung deutlich von den anderen abhebt: „Gott hat in der

Kirche eingesetzt erstens Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer“ (ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεῦτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους). Alle anderen Charismen werden in 1 Kor 12,28b unter „ferner“ (ἔπειτα) zusammengefaßt. Deshalb kann er sogar von den „höheren Gnadengaben“ sprechen (τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα, 1 Kor 12,31a, vgl. 14,1b). So ist zu klären, welche Aufgabe den Aposteln, Propheten und Lehrern zukommt.

3.2.3 Die „Apostel“ (ἀπόστολοι) haben eine missionarische und gemeindegründende Aufgabe. Das betrifft die „Apostel Jesu Christi“, die als Zeugen des Auferstandenen eine Sonderstellung und eine geschichtlich einmalige Funktion haben.

3.2.3.1 Die „Apostel“ als „Apostel Jesu Christi“ sind unterschieden von den „Aposteln“ als Sendboten der Gemeinden (2 Kor 8,23; Phil 2,25), vor allem aber von „Aposteln“, die sich auf eine geistgewirkte Bevollmächtigung berufen (bei Paulus sind es „Falschapostel“, 2 Kor 11,13; doch vgl. Did 11,3–12). Die „Apostel Jesu Christi“ haben einen Dienst, der in einer besonderen Beauftragung durch den Auferstandenen begründet ist (1 Kor 15,7; Gal 1,1). Für Paulus sind sie im Unterschied zu Lukas nicht identisch mit den Zwölf (vgl. Apg 1,21f), sie stellen vielmehr einen größeren, wenn auch begrenzten Kreis dar (1 Kor 15,5b.7b). Sie sind diejenigen, denen grundlegend der Auftrag gilt, hinauszugehen in alle Welt und unter den Völkern das Evangelium zu predigen.

3.2.3.2 Im Zusammenhang mit 1 Kor 12,28 stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis die Apostel zu den Propheten und Lehrern stehen. Der Text legt ja die Vermutung nahe, daß Paulus auch das Apostelamt als Charisma versteht. Das entspricht aber nicht seinen sonstigen Ausführungen; denn er spricht im Blick auf seine eigene Berufung sehr bewußt von einer ihm speziell zuteil gewordenen χάρις, „Gnade“ (Röm 1,5; 12,3; 15,15), wobei er χάρις und χάρισμα, „Gnade“ und „Gnadengabe“, in seinen Briefen durchweg klar unterscheidet. So ist die Zuordnung in 1 Kor 12,28a nicht durch den Charismagedanken bestimmt, sondern durch das Nebeneinander der drei wichtigsten von Gott eingesetzten Aufgaben in der Kirche. Natürlich hat der Apostel auch teil an den Gnadengaben, aber das kennzeichnet nicht seine eigentliche Stellung und Aufgabe.

3.2.3.3 Da die Apostel der Anfangszeit angehören, und ihre Stellung nicht prolongierbar war, erhebt sich die weitere Frage, wie die unerläßliche Funktion des missionarischen Dienstes nach dem Ende der apostolischen Zeit wahrgenommen wurde. Einen Anhaltspunkt haben wir in Eph 4,11: Hier werden neben den „Aposteln“ und den „Propheten“, die nach der in 2,20 und 3,5 erkennbaren deuteropaulinischen Auffassung der bereits zurückliegenden Anfangszeit angehören, folgende drei Funktionsträger

genannt: Die „Evangelisten“ (εὐαγγελισταί), die „Hirten“ (ποιμένες) und, ebenso wie in 1 Kor 12,28, die „Lehrer“ (διδάσκαλοι). Daraus läßt sich folgern, daß die „Evangelisten“ an die Stelle der Apostel getreten sind und deren missionarische Funktion übernommen haben; entsprechend haben die „Hirten“ im Bereich der Gemeinde die Propheten ersetzt (vgl. Apg 20,28; 1 Petr 5,2; später sind an deren Stelle die „Episkopen“ getreten, 1 Tim 3,1; Tit 1,7; Did 15,1), während die „Lehrer“ ihre bisherige Stellung beibehalten haben. Daß es „Evangelisten“ als Verkündiger schon in der Frühzeit gegeben hat, zeigt der Hinweis auf Philippus in Apg 21,8.

3.2.4 An zweiter Stelle nennt Paulus in 1 Kor 12,28 die „Propheten“ (προφῆται). Wie er deren Aufgabe versteht, hat er ausführlich in dem Kapitel über den Gottesdienst 1 Kor 14 beschrieben. Dabei ergeben sich drei wichtige Sachverhalte:

3.2.4.1 Die Prophetie ist im Unterschied zur missionarischen Evangeliumsverkündigung vor allem innergemeindliche Verkündigung; sie dient der Stärkung und Bewahrung der Gemeinde im Glauben. Ihre Funktion ist daher primär das „Aufbauen“ (οἰκοδομεῖν) der Gemeinde als des „Hauses“ bzw. des „Tempels Gottes“ (vgl. 1 Kor 3,16). Prophetisches Reden ist *promissio* im doppelten Sinne des Wortes: Heilszusage und Heilsansage. Es vermittelt Zuspruch, Trost, Erkenntnis, Belehrung und Offenbarung. Das bedeutet, daß das Prophezeien nicht einseitig im Sinn der „Weissagung“ verstanden werden darf, so sehr die Zukunftskomponente und die Hoffnung des Glaubens dabei eine Rolle spielen. Vereinzelt spricht Paulus deshalb auch im Blick auf Zukunftsaussagen von der prophetischen Offenbarung eines „Geheimnisses“ (vgl. 1 Kor 15,51f; Röm 11,25–27).

3.2.4.2 Die Prophetie hat eine elenchtische Funktion (von ἐλέγχειν, „aufdecken, überführen“). Sie deckt nach 1 Kor 14,23–25 das „Verborgene des Herzens“ (τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας) auf und läßt den Menschen sich selbst erkennen, zugleich aber auch die Nähe Gottes erfahren. So ist auf diesem Wege auch eine Überzeugung und Bekehrung Ungläubiger möglich.

3.2.4.3 Prophetie ist für Paulus im Unterschied zur Glossolie, dem λαλεῖν γλώσση (γλώσσαις), grundsätzlich ein „verständliches Reden“, ein λαλεῖν νοῦ (1 Kor 14,14f.18f). Dieses verständliche und nachvollziehbare Reden des Propheten wird also von der „Zungenrede“ eindeutig abgehoben (anders Apg 19,6b). Für Paulus ist das ekstatische Zungenreden Ausdruck des persönlichen Gebets (14,2.17); er verbietet zwar die Zungenrede im Gottesdienst nicht, aber zulässig ist sie nur, wenn jemand da ist, der das Charisma der „Übersetzung von Zungenreden“ besitzt (ἐρμηνεῖα γλωσσῶν, 1 Kor 12,10d). So kann die Gemeinde sich dann am Gebet und Reden des Glossolalen beteiligen; sie muß ja ihr „Amen“ dazu

sprechen können (14,13–16). Paulus, der selbst glossolalisch befähigt ist, sagt daher: „Ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte mit meinem Verstand reden, damit ich auch andere unterweise, als zehntausend Worte in Zungen“ (ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοῦ μου λαλῆσαι, ἢ νακαὶ ἄλλους κατηχήσω, ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσση, 14,19).

3.2.5 Über die „Lehrer“ (διδάσκαλοι) erfahren wir bei Paulus nur wenig. Sie leisten nach 1 Kor 14,6.26 ihren Beitrag zum Gemeindegottesdienst. Ihre spezielle Aufgabe haben sie offensichtlich darin gehabt, Bewahrer und Deuter der Tradition, des grundlegenden christlichen Zeugnisses zu sein. Wo immer im Neuen Testament wie in 1 Kor 11,23; 15,3 oder Röm 6,17b auf Überlieferung Bezug genommen wird, dürften die Lehrer für die rechte Weitergabe der Texte verantwortlich gewesen sein; das betraf ebenso die Jesusüberlieferung wie die urchristliche Glaubensüberlieferung. Außerdem ist anzunehmen, daß sie bei der Interpretation des Alten Testaments als der Heiligen Schrift des Urchristentums eine verantwortliche Aufgabe gehabt haben. Schließlich dürfte ihnen in vielen Fällen auch die Auseinandersetzung mit Häresie zugefallen sein (vgl. Kol 2,6f).

3.2.5.1 Zu beachten ist, daß die Lehraufgabe von Paulus nicht wie in Mt 13,52 im Sinne eines christlichen Schriftgelehrtentums verstanden wird. Mag es auch dort um eine vom Geist geleitete Erkenntnis gehen, bei der „Neues und Altes“ aus dem reichen Schatz der Überlieferung geschöpft wurde, für Paulus liegt das entscheidende Kennzeichen auf der charismatischen Begabung des Lehrers. Die Lehre ist für ihn eine Geistesgabe, und der Lehrer hat als Charismatiker eine besondere Verantwortung für die Gemeinde.

3.2.5.2 Die Abgrenzung zwischen Propheten und Lehrern dürfte in der Frühzeit offen geblieben sein. Gleichwohl ist es bezeichnend, daß schon sehr bald die beiden Funktionen des Propheten und des Lehrers unterschieden worden sind. Die stärker vorwärts- und die stärker rückwärtsgerichtete Orientierung dürfte dabei ausschlaggebend gewesen sein.

3.2.6 Mit der Vorrangstellung der Apostel, der Propheten und der Lehrer war für die Ausbildung institutioneller Ämter ein wichtige Voraussetzung gegeben. Hinzu kam, daß die charismatisch begabten Propheten und Lehrer seltener wurden, so daß Verkündigungs- und Lehraufgaben anderweitig wahrgenommen werden mußten (vgl. Did 15,1).

4. Die Ausbildung von Leitungsämtern

In einer neutestamentlichen Theologie geht es nicht primär um die historische Entwicklung kirchlicher Ämter. Wichtig sind vielmehr die

leitenden Prinzipien bei der Ausbildung kirchlicher Ämter im Urchristentum, soweit diese erkennbar sind.

4.1 Zum Verständnis von „Dienst“ und „Amt“

Die Übergänge von einer faktisch vollzogenen Leitung durch Charismenträger zu einer organisierten Gemeindeleitung sind fließend. Immerhin zeichnen sich bei einer institutionell geordneten Leitungsaufgabe neue Konturen ab. An die Stelle der spontanen Wahrnehmung von Funktionen oder von einer kontinuierlichen Arbeit, die durch eine spezifische Begabung ihre Konturen erhalten hat (vgl. Röm 12,7f), treten feste Strukturen, die einen zunehmend amtlichen Charakter annehmen. Damit tauchen spezielle theologische Probleme auf.

4.1.1 Zunächst ist zu beachten, daß es im Neuen Testament keinen spezifischen Amtsbegriff gibt. Weder ἀρχή als Bezeichnung einer übergeordneten Leitungsinstanz noch λειτουργία als Kennzeichnung einer bestimmten festgelegten Aufgabe, die vom damaligen Sprachgebrauch her naheliegen, werden verwendet. Auch das Wort οἰκονομία im Sinn der „Haushalterschaft“ und οἰκονόμος für „Haushalter“ werden nur vereinzelt gebraucht (1 Kor 4,1f und 9,17; Tit 1,7; 1 Petr 4,10).

4.1.2 Der einzige Begriff, der überhaupt eine gewisse Leitfunktion hat, ist διακονία, „Dienst“. Dieser Begriff aber ist in urchristlicher Zeit alles andere als ein „Amtsbegriff“ gewesen. Er bezeichnete vielmehr ganz allgemein das verantwortliche hilfsbereite Verhalten und Handeln. Die Orientierung am Dienen ist keineswegs zufällig. Es betrifft die grundlegende Näherbestimmung aller Funktionen in der christlichen Gemeinde, was für die Charismen ebenso gilt wie für die sich schrittweise ausbildenden Ämter. Im Hintergrund steht zweifellos das Wort Jesu: „Wer der Größte unter euch sein will, der sei euer Diener“ (ὁς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν ἔσται ὑμῶν διάκονος, Mk 10,43 parr), was im Neuen Testament christologisch begründet ist mit der Aussage: „Ich bin mitten unter euch als der Dienende“ (ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν, Lk 22,27b; vgl. Mk 10,45 par). Der Begriff der „Diakonie“ ist ursprünglich in einer weiten Bedeutung gebraucht worden, weswegen in Apg 6,2.4 nebeneinander von einem „Dienst am Wort“ (διακονία τοῦ λόγου) und einem „Dienen an Tischen“ (διακονεῖν τραπέζαις) gesprochen werden konnte. Allerdings ist διακονία schon in der Urchristenheit zunehmend auf den karitativen Dienst bezogen worden, wie die Charismenlisten zeigen (vgl. Röm 12,7a).

4.1.3 Wo Charismen spontan in Erscheinung traten und als echte, wahre Geistesgaben erkannt wurden, war die Wahrnehmung eines Dienstes eindeutig. Sehr viel schwieriger wurde es dort, wo bestimmte Funktionen und Aufgaben festgelegt waren und jeweils wiederbesetzt werden mußten. Dazu kam natürlich die Frage nach der individuellen Eignung des zu beauftragenden Gemeindeglieds. An die Stelle der unmittelbaren Vollmachtsübertragung trat nun die mittelbare Bevollmächtigung durch die Gemeinde. Eine solche weiterzuführende Funktion mit näher bestimmten Aufgaben und eine damit verbundene feste Stellung kennzeichnet ein „Amt“.

4.2 Die presbyteriale Ordnung

4.2.1 Die Tendenz, eine kontinuierliche Gemeindeordnung auszubilden, zeigte sich am frühesten im Jerusalemer Bereich. Der Herrenbruder Jakobus war es, der, wie wir aus Apg 15,2.4.6.22f und 21,18 erfahren, nach jüdischem Vorbild ein „Presbyterium“ eingerichtet hat, ein Kollegium von „Ältesten“ (πρεσβύτεροι). In Anlehnung an die jüdische Tradition wurde auf diese Weise ein festes Gremium geschaffen, in dem die für die Gemeinde Verantwortlichen zusammengeschlossen waren. *Hans von Campenhausen* hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Übergänge hier und anderswo zunächst gleitend waren; es handelte sich anfänglich um die tatsächlich ältesten Gemeindeglieder, die in einem besonderen Kreis gesammelt worden sind, wobei es weniger um das Lebensalter als um die Länge der Zugehörigkeit zu einer Gemeinde ging.

4.2.2 Die Presbyterialordnung hat sich alsbald auch in Gemeinden außerhalb Jerusalems durchgesetzt. Wann das geschah, ist schwer festzustellen. Nach Apg 14,23 soll Paulus selbst zusammen mit Barnabas „Älteste“ in den von ihnen gegründeten Gemeinden eingesetzt haben (vgl. Apg 20,17.28), was aber mit dem Befund in seinen Briefen nicht übereinstimmt. Immerhin geht aus diesen Texten hervor, daß im paulinischen Missionsbereich wohl schon bald nach dem Tode des Apostels die Presbyterialverfassung ebenfalls eingeführt worden ist. Eine Zwischenstufe bildeten die in Eph 4,11 erwähnten Evangelisten, Hirten und Lehrer, die ihrerseits der Gemeinde gegenüberstehen.

4.2.3 Aus dem Jakobusbrief und ähnlich aus dem 1. Petrusbrief ist zu entnehmen, daß im hellenistisch-judenchristlichen Bereich die Presbyterialordnung wohl relativ verbreitet war. In Jak 5,14 ist die Rede von den „Ältesten der Gemeinde“, den πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας, die vor allem geistliche Aufgaben wahrnahmen (Gebet und Ölsalbung eines Kranken).

Dasselbe ist in 1 Petr 5,1 festzustellen, wo Petrus als fiktiver Verfasser sich als *συνπρεσβύτερος*, als „Mitpresbyter“, bezeichnet. Eine andere Bedeutung hat jedoch die Selbstbezeichnung des Verfassers des 2. und des 3. Johannesbriefes mit *ὁ πρεσβύτερος*, „der Älteste“, weil es sich um eine charismatische Einzelgestalt handelt, die kaum einem Gremium angehört hat.

4.3 Ämter in den paulinischen Gemeinden?

Die paulinischen Gemeinden waren konsequent durch vorhandene Charismen geprägt, wobei Apostel, Propheten und Lehrer eine gewisse Vorrangstellung hatten. An zwei Stellen der Paulusbriefe ergibt sich gleichwohl die Frage, ob es ansatzweise auch etwas wie Ämter gegeben hat.

4.3.1 Gelegentlich werden von Paulus „Vorsteher“ erwähnt. In 1 Thess 5,12 nennt er neben denen, „die sich unter euch abmühen“ (*οἱ κοπιῶντες ἐν ὑμῖν*) auch diejenigen, „die euch vorstehen im Herrn“ (*οἱ προϊστάμενοι ὑμῶν ἐν κυρίῳ*). Dabei ist aber kaum an ein spezielles Vorsteheramt gedacht, zumal eine pluralische Formulierung vorliegt; es geht zusammenfassend um Gemeindeglieder, die besondere Aufgaben übernommen haben. Ausdrücklich folgt anschließend in 5,19f die Ermahnung, den „Geist nicht zu dämpfen“ und die „Prophetie nicht zu verachten“. Bezeichnenderweise ist in Röm 12,8 die Vorsteherfunktion unter den Charismen genannt. Welche Aufgabe damit bezeichnet wird, ist nicht gesagt, es wird nur aufgefordert, daß der „Vorsteher mit Eifer“ wirken soll (*ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ*). Ähnliches gilt für die beiläufige Erwähnung der „Steuerungsfunktionen“ in 1 Kor 12,28d (*κυβερνήσεις*, abgeleitet von *κυβερνήτης*, „Steuermann“), was sich auf Verwaltungstätigkeit beziehen dürfte. Die bisweilen vertretene These, daß es um das Vorstehen bei den Mahlfeiern gehe, ist durch nichts zu begründen; in 1 Kor 11,17–34 hätte es sonst durchaus nahegelegen, darauf zu verweisen.

4.3.2 Umstritten ist die Erwähnung von „Episkopen und Diakonen“ (*ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*) im Präskript des Philipperbriefs. Die Annahme, daß es sich hier bereits um Leitungsämter im späteren Sinn handelt, ist jedoch extrem unwahrscheinlich. Dagegen spricht schon die pluralische Fassung von *ἐπίσκοποι*. Zudem sind „Episkopen“ dem Wortsinn nach „Aufseher“, deren Funktion sich nach den ihnen jeweils zugewiesenen Aufsichtsbereichen bestimmt; die Bedeutung „Bischof“ hat sich erst in der späteren christlichen Tradition ergeben. Offensichtlich hatten in Phil 1,1 die „Episkopen“ zusammen mit den „Diakonen“ etwas mit den Geldgaben zu tun, die Paulus von der Gemeinde empfangen hat und

wofür er sich im besonderen bedankt (vgl. Phil 4,10–20). Es sind also Bezeichnungen für Teilaufgaben innerhalb Gemeinde, die aber keinerlei amtliche Struktur haben.

4.4 Die episcopale Ordnung der Pastoralbriefe

In den Pastoralbriefen zeichnet sich gegen Ende des 1. Jahrhunderts n.Chr. eine Verbindung verschiedener Ordnungsmodelle ab, wodurch eine Gemeindestruktur entsteht, die für der Folgezeit richtungweisend geworden ist.

4.4.1 Grundlegend ist die Presbyterialordnung; mehrfach ist in den Pastoralbriefen von den „Ältesten“ (πρεσβύτεροι) bzw. einem „Presbyterium“ (πρεσβυτέριον) die Rede (1 Tim 5,19; Tit 1,5 und 1 Tim 4,14). Auch von Presbytern, die der Gemeinde „vorstehen“, wird gesprochen (οἱ προεστῶτες πρεσβύτεροι, 1 Tim 5,17). Dabei wird eine Einsetzung vorgenommen; so wird Titus aufgefordert, auf Kreta „in einzelnen Städten Presbyter einzusetzen“ (καθιστάναι κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, Tit 1,5).

4.4.2 Verbunden sind damit die in den Pastoralbriefen besonders hervorgehobenen Ämter eines einzelnen „Episkopos“ und einer Gruppe ihm zugeordneter „Diakone“ (1 Tim 3,1–7.8–13). Ein Vorstufe dazu bildet Apg 20,28, wo die „Presbyter“ als „Aufseher“ (ἐπίσκοποι) bezeichnet werden, die „die Kirche Gottes zu weiden“ haben (ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ). Die Aufsichtsfunktion fällt hier aber ebenso wie die Hirtenaufgabe noch allen Presbytern gemeinsam zu. Im 1. Timotheusbrief ist dann mit der Presbyterialordnung, offensichtlich in Anlehnung an die beiden miteinander verwandten Funktionen in Phil 1,1, das Doppelamt der „Aufseher“ und „Diakonen“ verbunden worden. Bei der Verschmelzung der beiden Strukturen ist es dazu gekommen, daß ein einzelner „Episkopos“ sowohl den „Diakonen“ als auch den „Presbytern“ vorsteht. Ebenso ist in Tit 1,5f.7–9, wo Diakone fehlen, die Presbyterialverfassung mit dem Amt eines ἐπίσκοπος verschmolzen.

4.4.3 Nach 1 Tim 3,1 handelt es sich bei dem „Episkopos“ um die Leitungsaufgabe eines einzelnen Gemeindeglieds, die durchaus einen amtlichen Charakter hat. Das geht schon daraus hervor, daß man dieses „Aufseheramt anstreben“ kann (εἶ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται). Dem Inhaber dieses Amtes obliegt die Wahrnehmung ganz bestimmter Aufgaben. Über diese wird allerdings nur relativ wenig gesagt, im Vordergrund steht die Frage der Eignung. In 1 Tim 3,2–7 und Tit 1,7–9 geht es dabei vor allem um moralische Kriterien, unter anderem um die Fähigkeit, dem eigenen

Haus gut vorstehen zu können (τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενος), damit der Episkopos als „Haushalter Gottes“ (οἰκονόμος θεοῦ, 1 Tim 3,4; Tit 1,7) die Gemeinde als das „Haus Gottes“ (1 Tim 3,15) leiten kann; sodann soll er kein Neugetaufter sein und bei Außenstehenden einen guten Ruf haben (1 Tim 3,6f). Daneben wird aber auch hervorgehoben, daß er fähig sein soll zu lehren (διδασκτικός, 1 Tim 3,2) bzw. zu „ermahnen in der gesunden Lehre und die Gegner zu widerlegen“ (παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαίνουσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν, Tit 1,9). Ähnliche Kriterienkataloge finden sich in den Pastoralbriefen auch für die Presbyter (Tit 1,6) und die Diakone (1 Tim 3,8–13), was zeigt, daß die Aufgaben noch nicht eindeutig abgegrenzt und das wechselseitige Verhältnis noch nicht definitiv geregelt waren. Immerhin gewinnt der „Episkopos“ eine erkennbare Vorrangstellung. Um eine hierarchische Überordnung handelt es sich nicht; diese begegnet erstmals im 2. Jahrhundert bei Ignatius von Antiochien. Die Stellung und Funktion des Episkopos im 1. Timotheus- und im Titusbrief wird man am besten mit der Wendung *primus inter pares* umschreiben.

4.4.4 Wie es zu dieser Verfassungsstruktur gekommen ist, läßt Did 15,1f noch deutlich erkennen: Nachdem in den Gemeinden der „Dienst von Propheten und Lehrern“ (λειτουργία τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων) aufgrund von charismatischer Bevollmächtigung nicht mehr gesichert war, galt es, „Episkopos und Diakone“ zu „wählen“ (χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους). Sie sollten fortan die Gemeinde leiten und gleichzeitig die Aufgaben der Propheten und Lehrer wahrnehmen.

4.4.5 Bei der episkopalen Ordnung der Pastoralbriefe handelt es sich keineswegs um eine einseitig organisatorisch verstandene Struktur. Es handelt sich um eine Verschmelzung von Leitungsfunktionen und geistlichen Aufgaben. Dabei geht es vor allem darum, für die genuin christlichen Aufgaben eine angemessene institutionelle Ordnung zu finden, die der Kontinuität und Wahrung der Lehre und der Stärkung der Gemeinde dient. Daß die geistlichen Aufgaben eine entscheidende Bedeutung beihielten, geht aus der Einführung der Ordination hervor.

4.5 Die Ordination

Die leitenden Prinzipien für ein institutionell geordnetes Amt werden am deutlichsten sichtbar im Zusammenhang mit der Ordination. Bei den Geistesgaben war die Frage der Bevollmächtigung vorgegeben. Die Charismen erwiesen sich ihrerseits als Ausdruck und Zeugnis für die geist-

gewirkte Beauftragung. Zwar ergab sich das Problem der „Unterscheidung der Geister“, aber dabei ging es um rechte und falsche Wahrnehmung der Vollmacht. Anders stellte sich das Problem bei einer durch die Gemeinde zu vollziehenden Wahl und bei der Einsetzung in ein Amt.

4.5.1 In den Pastoralbriefen ist die Amtseinführung mit der Ordination verbunden. Sie ist uns erstmals belegt in 1 Tim 4,14 und 2 Tim 1,6 (vgl. 1 Tim 1,18; 6,11–16). Bei aller vorausgesetzten Eignung des gewählten Amtsinhabers geht es darum, die für seine Tätigkeit notwendige Geisteskraft zu erbitten und sie ihm zuzusprechen. Die Ordination erfolgt durch eine spezifische Form der Handauflegung, die ihrerseits alttestamentlich-jüdische Voraussetzungen hat.

4.5.1.1 Im Alten Testament hören wir in Num 27,18–23 von der Einsetzung eines Einzelnen in ein Amt, das durch „Aufstemmen der Hände“ vollzogen wird. Es handelt sich um Josua, der zum Nachfolger Moses eingesetzt wird. Ihm wird mit der Aufstimmung der Hände die Vollmacht übertragen, dereinst die Leitung der Stämme Israels zu übernehmen. Eine analoge Erzählung haben wir in Num 11,10–30, wonach zur Entlastung des Mose ein Gremium von siebenzig Männern aus den Ältesten des Volkes eingesetzt wird, was ebenfalls durch Aufstemmen der Hände erfolgt. Während bei Josua gesagt ist, daß er den Geist Gottes bereits hatte, es also lediglich um die Bevollmächtigung für eine bestimmte Aufgabe ging, ist bei den siebenzig Ältesten gesagt, daß der Herr von dem Geist, der auf Mose ruhte, etwas nahm, um ihn auf sie zu übertragen, d.h. sie sollten an der spezifischen Fähigkeit und Aufgabe des Mose teilhaben.

4.5.1.2 Handauflegungen gab es nicht nur bei Amtseinsetzungen. Sie gehörten auch zu Heilungen oder zu bestimmten Segenshandlungen, weswegen im Neuen Testament in unterschiedlicher Weise davon die Rede ist. Als Beispiele für Heilungen seien Mk 5,23 par; 6,5; 7,32 genannt. Wichtiger sind Segnungen in Gestalt einer Handauflegung. Das gilt für Jesu Kindersegnung Mk 10,16 par und für Segnungen im Zusammenhang mit einer Taufe, wobei es vermutlich um die Geistesgabe ging, wie aus Apg 8,16f(18f); 19,6 und Hebr 6,2 zu erschließen ist. Ferner spielte die Segnung für bestimmte Aufgaben bei der Armenfürsorge der Sieben in Apg 6,6 und der Aussendung des Paulus und Barnabas in Apg 13,3 eine Rolle.

4.5.2 Für die Ordinationsaussagen der Pastoralbriefe ist wichtig, daß sie in Zusammenhang mit einem kirchlichen Amt stehen. Daß es dazu gekommen ist, ist abgesehen von Vorstufen im jüdischen Bereich nicht überraschend, nachdem es schon verwandte Segenshandlungen und eine Verbindung der Handauflegung mit dem Geisteswirken gab. Im Unterschied zu den anderen Handauflegungen geht es hier nun um die durch Handauflegung vollzogene Übermittlung des Heiligen Geistes im Sinne

der Ausrüstung für das kirchliche Amt (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Dabei sollten kirchliches Amt und geistliche Vollmacht fest aneinander gebunden werden. Bezeichnenderweise wird der Begriff „Charisma“ verwendet (vgl. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Das Charisma wird nun aber nicht verstanden als freie Gabe des Geistes, sondern als eine für den Amtsträger erbetene und ihm übertragene Gabe. Geistverleihung und Amtsübertragung begründen eine lebenslange Aufgabe. Das schließt allerdings nicht aus, daß im Falle des Versagens das Amt auch entzogen und anderweitig vergeben werden kann, wie wir aus dem Mitte der 90er Jahre des 1. Jahrhunderts zu datierenden 1. Klemensbrief wissen.

5. Die wechselseitige Beziehung der unterschiedlichen Modelle

Vergleichen wir die neutestamentlichen Aussagen über die Charismen mit den Aussagen über das kirchliche Amt, so zeigt sich eine erhebliche Breite mit sehr verschiedenen Tendenzen. Es geht, vereinfacht gesagt, um das charismatische und das institutionelle Modell einer kirchlichen Ordnung. Beides sollte zwar nicht in Spannung zueinander stehen, es erhebt sich aber die Frage, wieweit sich die Freiheit des Geisteswirkens in den Charismen mit einer festen Ordnung verträgt.

5.1 Grundsätzliches

Bevor die Frage nach der Bedeutung der Charismen und der institutionell geordneten Gemeindeleitung erörtert wird, sind zwei grundsätzliche Probleme zu berücksichtigen.

5.1.1 Bei der Frage nach dem Verhältnis von Charismen und institutioneller Ordnung muß man sich vor einer falschen Alternative hüten. Es geht nicht in einen Fall um etwas rein Geistgewirktes, im anderen um etwas ausschließlich von Menschen Geregelter. Hier wie dort handelt es sich im Blick auf die Kirche Jesu Christi um konkrete Erscheinungsweisen, die zugleich eine geistliche wie eine menschliche Komponente haben. Insofern gehen in jeder Form des Gemeindelebens geistgewirkte und welthafte Elemente ineinander über. Charismen sind ebenso phänomenologisch erfaßbar wie eine institutionelle Ordnung, wengleich beide anders in Erscheinung treten. Eine extrem ekstatische Form eines Charismas oder eines davon bestimmten Zusammenlebens kann ebenso problematisch sein wie eine überzogen geregelte amtliche Ordnung. Spielten in ältester Zeit die ekstatischen Phänomene eine besondere Rolle, so gab es

daneben von Anfang an Erscheinungen nichtekstatischen Charakters, und Paulus stellt ausdrücklich die Gleichwertigkeit aller Charismen heraus. Umgekehrt sollte mit einer institutionellen Ordnung das Wirken des Geistes keinesfalls eingeschränkt werden. Mag die Geistwirkung bei den Charismen unmittelbarer in Erscheinung treten als im Rahmen einer festen Ordnung, es geht prinzipiell um das Ineinander der unableitbaren Kraft des Geistes und konkreter irdischer Gestalt. Darin hat alles kirchliche Leben sein Wesensmerkmal.

5.1.2 Zweifellos ist es noch in urchristlicher Zeit zu einer Verlagerung von dem charismatisch geprägten Gemeindeleben zu einer stärker institutionellen Ordnung gekommen. Das hatte nicht nur äußere Gründe. Die überwiegend charismatische Ordnung steht in Zusammenhang mit der unbestreitbaren Sonderstellung der Anfangszeit der Kirche. Nicht nur Jesu Leben und Wirken trägt den Charakter geschichtlicher Einmaligkeit, dasselbe gilt für die frühe apostolische Zeit. Das wird deutlich in der Stellung des Petrus als des Repräsentanten der Augenzeugen; er war der von Jesus besonders ausgezeichnete Jünger und war der erste Auferstehungszeuge (vgl. Mk 3,16 parr; Lk 24,34; 1 Kor 15,5). Dasselbe gilt für den Kreis der Zwölf, der zwar durch Matthias vervollständigt worden ist (Apg 1,21f), dann aber nicht mehr ergänzt oder weitergeführt wurde. Entsprechend waren die Apostel Jesu Christi als die durch den Auferstandenen beauftragten Zeugen ein zahlenmäßig begrenzter Kreis, und Paulus mußte aufgrund seiner nachträglichen Berufung seine Zugehörigkeit verteidigen (1 Kor 15,5–10); dies wurde auch nicht allgemein anerkannt, wie die häufige Gleichsetzung der Apostel mit den Zwölf zeigt (Mt 10,2; Lukas passim). Lukas hat die Besonderheit der Anfangszeit mit der Tradition von den vierzig Tagen hervorgehoben (Apg 1,3b), der Verfasser des Epheserbriefs mit dem Bild der Kirche, die auf dem Fundament der Apostel und Propheten errichtet ist (Eph 2,19f) und der Verfasser der Johannesoffenbarung durch den Hinweis auf die Grundsteine des himmlischen Tempels, die die Namen der Apostel tragen (Offb 21,14). Die Zeit der Gründung und Gestaltwerdung der Kirche Jesu Christi hat jedenfalls in ihrer Einmaligkeit spezifische Konturen, die nicht ohne weiteres prolongierbar waren.

5.2 Eigenart und Bedeutung der Charismen

Charismen im Sinn von Geistesgaben sind für das Leben der Kirche unerlässlich. Es stellt sich nun aber die Frage nach den Erscheinungsformen der Charismen und deren Bedeutung.

5.2.1 Am schwierigsten ist die Antwort bei den zahlreichen ekstatischen Phänomenen, die im Urchristentum zweifellos eine wichtige Rolle spielten. Auch in der Geschichte der Kirche sind bis in die Gegenwart derartige Gaben vereinzelt in Erscheinung getreten.

5.2.1.1 Im Blick auf die Glossolie hat Paulus eindeutig festgestellt, daß diese ein Ausdruck des persönlichen Gebetes sein kann, aber in der Gemeinde der Übertragung in verständliche Rede bedarf. Glossolie hat nach 1 Kor 14,21f allenfalls eine zeichenhafte Funktion. Sie dient nur sehr bedingt dem Aufbau der Gemeinde. Verkündigung und Lehre sind demgegenüber als notwendige, aber nicht auf Ekstase angewiesene Aufgaben anzusehen. Es geht um eine Verkündigung, die vom Wirken des Geistes bestimmt ist und in einer verständlichen Sprache artikuliert wird. Gerade darin erweist sie ihre Vollmacht. Entsprechendes gilt für die charismatisch verstandene Lehre als vollmächtige Weitergabe und Interpretation der Tradition.

5.2.1.2 Schwieriger liegen die Dinge dort, wo es um Wunderkräfte und Heilungen geht. Sie haben zweifellos ihre besondere Wirkung dadurch gehabt, daß die Vollmacht in ekstatischer Weise in Erscheinung trat und einen Heilungsvorgang bewirkte. Daneben gab es aber schon in urchristlicher Zeit geistgewirkte Heilungen in nichtekstatischer Form. So wird im Jakobusbrief vom Gebet und der Ölsalbung für einen Kranken berichtet, was darauf hinweist, daß sich zum Zweck einer Heilung eine Praxis durchgesetzt hat, die auf Ekstase verzichtet (Jak 5,14f; vgl. Mk 6,13). Zweifellos gibt es Heilungen aufgrund der intensiven Begleitung durch Glaubende und ihres Gebets. Wunderbare Heilungen kann es im übrigen auch dort geben, wo ein Mensch aufgrund eigenen starken Glaubens eine Krankheit überwindet. In diesem Zusammenhang ist aber ebenso darauf hinzuweisen, daß es wunderbare Heilung auch bei einem medizinisch vermittelten Handeln gibt, was unabhängig von der persönlichen Haltung des Arztes ist. Im übrigen darf man nicht vergessen, daß keinesfalls jede Krankheit heilbar ist. Schon bei Berichten über Jesu Wunder sind nicht alle Menschen geheilt worden.

5.2.1.3 Insgesamt ist festzustellen, daß es wunderwirkende Charismen gegeben hat und gibt, daß sie aber eine Ausnahme darstellen. Schon in urchristlicher Zeit sind sie nicht als konstitutiv für die christliche Gemeinschaft angesehen worden. Entscheidend waren andere Formen, in denen geistliche Vollmacht wirksam wurde.

5.2.2 Neben den außergewöhnlichen Charismen stehen daher die vielen Gaben, bei denen natürliche Fähigkeiten der Gemeindeglieder in den Dienst der Kirche gestellt wurden und durch das Wirken des Geistes ihre

Funktion als Gnadengaben erhielten. In diesem Sinn sind Charismen als Geisteswirkungen unaufgebbar für das Leben der Kirche.

5.2.2.1 Die Vielzahl der Dienste, die unter den Charismen genannt werden, beziehen sich auf Verkündigung, Unterweisung, zwischenmenschliche Aufgaben und Hilfeleistungen. Es ist bezeichnend, daß Paulus diese Gaben in 1 Kor 12 als prinzipiell gleichwertig ansieht, auch wenn sie sich in ihrer jeweiligen Funktion unterscheiden. Herausragende Dienste sind als Gnadengabe nicht anders zu beurteilen als bescheidene Hilfeleistungen, wenn die einen wie die anderen im Vertrauen auf das Geisteswirken und in Verantwortung gegenüber Gott und Christus ausgeübt werden. Insofern können Charismen auch in einer ganz unauffälligen Weise in Erscheinung treten.

5.2.2.2 Charismen sind auf Zusammenwirken angelegt und angewiesen. Sie lassen gerade darin ihre Echtheit erkennen, daß sie sich als integrationsfähig erweisen und ihrerseits Kommunikation und Zusammenhalt stiften. Ein einzelnes Charisma gliedert sich in ein Gefüge von mehreren Charismen oder von geordneten Diensten ein. Die Fähigkeit zu gemeinsamer Wahrnehmung der gemeindlichen Aufgaben ist ein Kennzeichen für das Vorhandensein echter Geistesgaben. Die Wahrnehmung spezieller Aufgaben dient dabei der Erfüllung der unerläßlichen Dienste der missionarischen Verkündigung, des innergemeindlichen Zuspruchs und der Lehre, aber auch der notwendigen Teilung der Aufgaben.

5.2.2.3 Was die Charismen besonders auszeichnet, ist ihre Spontaneität. Die paulinischen Ausführungen in 1 Kor 14 zeigen, daß dafür jedoch eine gewisse Regelung notwendig ist, durch die diese Spontaneität zwar nicht einzuschränken, wohl aber zu kanalisieren ist. Es geht nicht nur um das wechselseitige Überprüfen der Gnadengaben, es geht ebenso um die gemeinsame Gestaltung des Zusammenlebens. In jedem Fall ist den spontanen Charismen Raum zu gewähren. Sie dienen der Lebendigkeit des Gemeindelebens und bewahren vor jeder Erstarrung.

5.3 Zum Verständnis des kirchlichen Amtes

Nicht ohne Grund hat *Hans von Campenhausen* in seinem 1953 erschienenen, immer noch maßgebenden Werk über „Das kirchliche Amt und die geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten“ nach dem Verhältnis von Amt und Vollmacht gefragt. Wie steht es aber mit der bleibenden Bedeutung der Geistesgaben und mit den notwendigen Grenzen für eine institutionalisierte Gemeindeordnung?

5.3.1 Zweifellos ergab sich im Urchristentum die Notwendigkeit einer gewissen Stabilisierung im Blick auf die größer werdenden Gemeinden. Lebensformen, wie sie in Kleingruppen leicht realisierbar waren, sind auf die Dauer nicht tragfähig gewesen. Dazu kam, daß charismatische Phänomene, die in der Anfangszeit eine nicht unerhebliche Rolle spielten, zunehmend zurücktraten. So stellte sich noch in urchristlicher Zeit die Aufgabe einer Institutionalisierung.

5.3.2 Im Blick auf die beginnende Institutionalisierung darf nicht übersehen werden, daß schon in den charismatisch geleiteten Gemeinden eine gewisse Ordnung notwendig war und sich durchgesetzt hat. Abgesehen von den besonderen Aufgaben der Apostel, Propheten und Lehrer, die in 1 Kor 12,28 erwähnt werden, ist sehr bezeichnend, daß Paulus in Röm 12,7f dazu ermahnt, die sonstigen aufgrund der jeweiligen Gnadengabe übernommenen Dienste kontinuierlich wahrzunehmen.

5.3.3 Wenn schließlich anstelle der Funktionen, die aufgrund von Geistesgaben übernommen worden waren, in der Spätzeit der Urchristenheit kirchliche Ämter eingeführt wurden, so lag das im Interesse des Zusammenhalts und einer gesicherten Übernahme der notwendigen Aufgaben. Daß dafür die Praxis der Ordination eingeführt wurde, ist von hoher Bedeutung, weil dadurch die geistliche Vollmacht und die konkreten Aufgaben im Rahmen einer Gemeindeordnung eindeutig miteinander in Beziehung gesetzt wurden. In diesem Sinn widerspricht ein „Amt“ nicht dem Wesen der Kirche.

5.3.4 Vergleichen wir die neutestamentlichen Aussagen über die Charismen mit den Aussagen über das kirchliche Amt, so ist erkennbar, daß beides nicht im Gegensatz zueinander stand bzw. stehen sollte. Tendierten schon die Charismen bei aller Freiheit zu einem geordneten Gemeindegelben, so war umgekehrt das institutionelle Amt entscheidend bestimmt durch die Gabe und den Beistand des Geistes. Allerdings hängt alles davon ab, daß ein kirchliches Amt auch im unablässigen Vertrauen auf das Wirken des Geistes ausgeübt wird. Außerdem gilt es zu beachten, daß im Sinn des Neuen Testaments ein Amt nirgendwo der Gemeinde gegenübersteht, wie das erstmals im 1. Klemensbrief mit dem Modell von Priestern und Laien geschehen ist (ἱερεῖς, λαϊκοί, 40,5); der Amtsträger steht vielmehr grundsätzlich innerhalb der Gemeinde und vollzieht seine Aufgabe stellvertretend für diese. Auch für die institutionalisierte Ordnung gilt, daß aufgrund von Gal 3,28 alle Gemeindeglieder gleichgestellt sind, nicht zuletzt die Frauen, die daher auch zu jeder Aufgabe herangezogen werden können.

5.3.5 Eine institutionelle Ordnung ist ihrerseits nur insoweit legitim, als sie dem Wesen und der Aufgabe der Kirche Jesu Christi gerecht wird.

Wie die äußere Ordnung der Kirche ihrem Auftrag entsprechen muß, so gilt das im besonderen auch für das mit jeder Institution verbundene Recht. Das besagt, daß eine rechtliche Struktur gefunden werden muß, die Notwendiges regelt, aber vor allem auf das für die Kirche Entscheidende Rücksicht nimmt und jede Überregulierung vermeidet, die der Freiheit der Geistesgaben widersprechen würde. Wie die Glaubenden im Vorläufigen existieren, so kann es sich auch bei der amtlich geprägten Kirche nur um eine vorläufige Ordnung handeln. Als eine vorläufige Ordnung ist sie, wie das schon im Urchristentum zu beobachten ist, in verschiedenen Formen realisierbar und muß stets wandelbar sein.

6. Abschließende Überlegungen

Die Aufgaben und Probleme der Urchristenheit betreffen die Kirche zu allen Zeiten. Die am Neuen Testament gewonnenen Beobachtungen haben dementsprechend erhebliche Relevanz auch für die heutige Zeit.

6.1 Die Kirche lebt vom Wirken des Heiligen Geistes, der sich in einzelnen Charismen konkretisiert und manifestiert. Das Vorhandensein von Charismen ist daher unabdingbar. Die Frage nach den Charismen darf aber nicht konzentriert werden auf das Vorhandensein besonders auffälliger, möglicherweise sogar ekstatischer Gaben. Von Anfang an gab es daneben auch nichtekstatische Formen. Zwar sind Sonderformen der Geistesgabe nicht ausgeschlossen, aber sie haben sich in die Reihe der anderen Charismen einzuordnen und dem Aufbau der Gemeinde zu dienen. Grundsätzlich geht es bei den Gnadengaben um die Vollmacht, die im Beistand des Geistes gründet, und um die verantwortliche Wahrnehmung von Aufgaben im Dienst des Evangeliums.

6.2 Der wichtigste Aspekt der neutestamentlichen Aussagen über die Charismen ist ihre Vielfalt und ihr Zusammenwirken. Insofern geht es um ein notwendiges Korrektiv gegenüber jeder Konzentration auf ein einzelnes Amt. Die Gemeinde ist insgesamt verantwortlich für ihren Auftrag und jedem Gemeindeglied ist eine je besondere Gabe verliehen. So vielfältig die Charismen sind, so vielgestaltig sind sie auch. Das betrifft ebenso die für das Gemeindeleben notwendigen Aufgaben wie die bereichernden zusätzlichen Gaben, wozu nicht zuletzt die Wahrnehmung unscheinbarer Dienste gehört.

6.3 Das institutionalisierte kirchliche Amt steht in dem Spannungsfeld von geistlichem Auftrag und konkreter Gestalt mit bestimmten Aufgaben und Pflichten. Da es unumgänglich ist, sich dabei welthafter Strukturen zu bedienen, geht es entscheidend darum, daß geistliche Vollmacht und

kirchliche Ordnung in einer sich befruchtenden Beziehung stehen. Das ist eine sich ständig neu stellende Aufgabe, weil jede bestehende Ordnung die Tendenz hat sich zu verfestigen und zu dominieren, so daß dem Geisteswirken, zu dem nicht zuletzt Spontaneität gehört, nicht genügend Raum bleibt.

§ 21 Die Verkündigung des Evangeliums unter Juden und Heiden

1. Der vorösterliche und der österliche Sendungsauftrag

Der missionarische Dienst im Sinn der Verkündigung des Evangeliums gründet in Jesu eigener Sendung und Vollmacht. Die Beauftragung der Jünger bedeutet Partizipation an seinem Auftrag und dient der Weiterverkündigung der Heilsbotschaft. Nach Mk 13,10 par ist die weltweite Verkündigung des Evangeliums ein spezifisches Kennzeichen der Zeit zwischen Anbruch und Vollendung des Heils. Die missionarische Dimension ist konstitutiv für den Glauben, der bezeugt und weitergegeben werden will. Die nachösterliche Mission hat ihre Wurzel im Sendungsauftrag des irdischen Jesus.

1.1 Die Aussendung der Jünger zu Lebzeiten Jesu

Die Aussendungsreden der drei synoptischen Evangelien sind nachösterlich überlagert, lassen aber gleichwohl den ursprünglichen Bestand und die ursprüngliche Bedeutung erkennen.

1.1.1 Der Text der Aussendungsreden ist in zwei Fassungen bei Markus und in der Logienquelle überliefert. Während Lukas in 9,1–6 den Text aus Mk 6,7–13 und in Lk 10,1–16 den Text der Logienquelle übernommen hat, sind von Matthäus in 10,1–16 beide Fassungen miteinander verbunden und in 10,17–42 durch andere Überlieferungen ergänzt worden. Während der Sendungsauftrag bei Markus ohne räumliche Zielsetzung erteilt wird, richtet er sich in den beiden Aussendungsreden des Lukas zuerst als Auftrag für die Zwölf an Israel, dann als Auftrag für siebenzig bzw. zweiundsiebzig Jünger an alle Völker (nach der frühjüdischen Auffassung von siebenzig bzw. zweiundsiebzig Völkern auf dem ganzen Erdkreis). Demgegenüber ist nach Mt 10,5f die vorösterliche Sendung nur für die „verlorenen Schafe Israels“ bestimmt, eine Mission unter Heiden und Samaritanern wird an dieser Stelle ausdrücklich untersagt. Während für

Lukas die österliche Sendung in der Sendung der Siebzig bereits vorweggenommen ist, wird bei Matthäus eine Mission unter den Völkern erst an Ostern geboten; wie zwei konzentrische Kreise verbinden sich die Mission unter Juden und die Mission unter Nichtjuden.

1.1.2 Unverkennbar ist, daß Jesus seine Jünger in seinen eigenen Auftrag einbezogen und ihnen seine besondere Vollmacht delegiert hat. Wie er selbst von Gott gesandt ist (Mt 10,40), so sendet er sie. Das Wort „senden“ (ἀποστέλλειν) umfaßt bei den christologischen Aussagen Bevollmächtigung und Beauftragung. Die Jünger sollen wie Jesus selbst und mit ihm die anbrechende Gottesherrschaft verkündigen und zeichenhaft sichtbar werden lassen. Sie erhalten Vollmacht über die unreinen Geister (ἐξουσία τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων, Mk 6,7, vgl. Mt 10,8b), die Kranken zu heilen (θεραπεύειν τοὺς ἀσθενεῖς, Lk 10,9a; Mt 10,8a), auch Tote aufzuwecken und Aussätzige zu reinigen (νεκρούς ἐγείρετε, λεπρούς καθαρῖζετε, Mt 10,8). Vor allem aber gilt es, Jesu Botschaft weiterzusagen: „Die Herrschaft Gottes ist zu euch herangekommen“ (ἤγγικεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, Lk 10,9b; Mt 10,7; vgl. Lk 9,2: κηρῦσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, in Mk 6,12 heißt es unter Rückgriff auf 1,14f: κηρῦσσειν ἵνα μετανοῶσιν).

1.1.3 Beachtenswert sind auch die Verhaltensregeln: Die Jünger sollen in ein Haus oder einen Ort eintreten und dort ihre Botschaft verkündigen. Wo ihr Friedensgruß angenommen und sie selbst aufgenommen werden, dürfen sie bleiben und sich auch versorgen lassen; „denn ein Arbeiter ist seines Lohnes wert“ (Lk 10,5–8 par; V.7b par: ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ). Wo ihre Botschaft abgelehnt wird, sollen sie Haus und Stadt verlassen und den Staub von ihren Füßen schütteln (τὸν κονιορτὸν ἀπομάσσεσθαι) als Zeichen dafür, daß die Heilsbotschaft verkündigt, aber nicht anerkannt worden ist (Mk 6,10f par; Lk 10,10f par). Die damit in Lk 10,12–15 verbundenen Weherufe stammen aus nachösterlicher Zeit (bei Matthäus folgen sie in 11,21–23). Wichtig ist das in verschiedenen Fassungen vorliegende Schlußbilogion aus Q, das in seiner Grundgestalt authentisch sein dürfte: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με, Mt 10,40); analog: „Wer euch hört, hört mich, und wer euch verwirft, verwirft mich, wer aber mich verwirft, verwirft den, der mich gesandt hat“ (ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με, Lk 10,16).

1.1.4 Hinzu kommen interessante Einzelanweisungen: Die Sendboten sollen zu zweit ausziehen (δύο δύο, Mk 6,7); sie sollen außer einem Stock weder Brot noch Ranzen noch Geld im Gürtel mitnehmen, sie dürfen

Sandalen tragen, sollen aber kein zweites Hemd bei sich haben (Mk 6,8f par; nach Lk 9,3 par ist nicht einmal der Wanderstab erlaubt). Nach Mt 10,16b wird ihnen gesagt: „Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben“ (γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί). Merkwürdig ist die Anweisung Lk 10,4b: „Grüßt niemand unterwegs!“ (μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάζεσθε). Offensichtlich geht es dabei um die Eile und um das Bestreben, nicht einzelne Menschen, sondern Häuser oder Ortsgemeinschaften zu erreichen. In allen Anweisungen über das Verhalten spiegelt sich noch deutlich die durchaus asketisch verstandene Wanderexistenz zu Lebzeiten Jesu.

1.2 Der Sendungsauftrag des Auferstandenen

Die Bevollmächtigung der Jünger ist bereits mit dem Sendungsauftrag des irdischen Jesus gegeben, und in der Aussendung zu Lebzeiten Jesu ist der nachösterliche Missionsauftrag vorweggenommen, wie vor allem von Lukas hervorgehoben ist. War diese Aussendung primär und nach Mt 10,5f sogar ausschließlich auf Israel bezogen, so hat der universale Auftrag seine entscheidende Grundlage im Ostergeschehen.

1.2.1 In Mt 28,18–20 offenbart sich der Auferstandene, dem „alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ übergeben ist (ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς). Damit ist seine Erhöhung zur Rechten Gottes vorausgesetzt. Dem entspricht die abschließende Zusage seiner ständigen Gegenwart und seines Beistands: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος). In seiner umfassenden Herrschaft und allzeitigen Gegenwart ist der universale Missionsauftrag begründet: „Geht hin und macht zu Jüngern alle Völker“ (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη). In Form einer Partizipialwendung ist dieser Beauftragung die doppelte Bestimmung zugeordnet, sie zu taufen und sie zu lehren (βαπτίζοντες, διδάσκοντες αὐτούς). Die Taufe soll erfolgen „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, vgl. § 17). Die Lehre bezieht sich auf die für die Getauften stets notwendige Einweisung in Botschaft und Forderungen Jesu: Lehret sie halten alles, was ich euch geboten habe“ (διδάσκοντες αὐτούς τηρεῖν ὅσα ἐνετείλαμην ὑμῖν). Neben der Aufforderung, Menschen aller Völker „zu Jüngern zu machen“ ist die Reihenfolge von Taufe und Lehre beachtenswert. Die Taufe erfolgt aufgrund der Bereitschaft, die Botschaft anzunehmen; die Lehre betrifft die rechte Gestalt des Lebens in der Nachfolge. Sie bezieht sich konkret auf die bei Matthäus überlieferte

Lehre Jesu, wie sie vor allem in den fünf großen Reden (Kap. 5–7; 10; 13; 18; 24+25) zusammengefaßt ist.

1.2.2 Dem lukanischen Missionsauftrag Lk 24,46–49 geht ein Hinweis auf die alttestamentliche Verheißung voran. Diese Verheißung ist erfüllt in Jesu Tod und Auferstehung, deshalb wird nun „in seinem Namen Umkehr zur Vergebung der Sünden unter allen Völkern verkündigt, angefangen von Jerusalem“ (κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ). Hieran schließt sich der eigentliche Auftrag V.48f an: „Ihr seid Zeugen alles dessen, und ich sende auf euch herab die Verheißung (verheißene Gabe) meines Vaters; bleibt in der Stadt, bis ihr mit der Kraft aus der Höhe erfüllt werdet“ (ὁμεῖς μάρτυρες τούτων. καὶ ἐγὼ ἀποπέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ’ ὑμᾶς· ὁμεῖς καθίστατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσηθε ἐξ ὕψους δύναμιν). Das ist wiederaufgenommen in Apg 1,8: „Ihr werdet die Kraft des auf euch herabkommenden Heiligen Geistes empfangen, und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde“ (λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ’ ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλήμ καὶ πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς). Anders als bei Matthäus, dem es um den unmittelbaren Beistand des Erhöhten geht, ist hier das Wirken des Heiligen Geistes hervorgehoben.

1.2.3 Ein verwandtes Traditionsstück, das in den späteren Anhang zum Markusevangelium integriert wurde, ist Mk 16,15f, wo es heißt: „Geht hin in die ganze Welt und verkündigt das Evangelium jedem Geschöpf. Wer zum Glauben gekommen und getauft ist, wird gerettet werden, wer aber den Glauben nicht angenommen hat, wird verdammt werden“ (πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται). Erweitert ist das noch durch eine Aussage über Zeichen in V.17f, die ein Summarium von urchristlichen Wunderberichten ist. Der Text in V.15f ist durch seinen universalen Aspekt gekennzeichnet sowie durch seine Verbindung mit Glaube und Taufe, wobei nach V.16b beachtenswerterweise nur der Glaube, nicht die Taufe letztlich heilsentscheidend ist.

1.2.4 Eine Verbindung von Bevollmächtigung und Geistverleihung liegt ähnlich wie bei Lukas in Joh 20,21f vor. Die Sendung der Jünger wird hier ausdrücklich mit der eigenen Sendung Jesu parallelisiert: „Wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ πέμπω ὑμᾶς, V.21); danach erfolgt die Verleihung des Heiligen Geistes (V.22). Von einer universalen Sendung ist nicht ausdrücklich die Rede, aber nach 3,16, wonach Gott Jesus in die Welt gesandt hat, um

diese zu retten, und nach 4,42c, wo Jesus als „der Retter der Welt“ proklamiert wird (οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου), ist eindeutig, daß es um eine weltweite Sendung geht. Bezieht sich 20,21f auf die anwesenden Jünger, so 17,20–23 auf alle, die durch deren Wort zum Glauben kommen; sie sollen allesamt „eins“ (ἓν) werden in Entsprechung zur Einheit von Vater und Sohn.

1.2.5 Die österlichen Missionsaufträge sind keine authentischen Herrenworte, wie allein schon das Nebeneinander der verschiedenen Texte zeigt. Die Gewißheit der österlichen Sendung gründet in der Überzeugung der Gemeinde, daß mit Jesu Auferstehung und seiner Einsetzung zur Rechten Gottes die den Jüngern erteilte Vollmacht in universalem Horizont verstanden und durchgeführt werden muß. Diese Erkenntnis hat sich wohl erst schrittweise durchgesetzt, ist dann aber mit guten Gründen mit dem Ostergeschehen in Beziehung gesetzt worden.

2. Die Mission unter Juden

Jesus war Jude und stand in der Glaubenswelt seines Volkes. Mit den Verheißungen des Alten Testaments und den Erwartungen der frühjüdisch-apokalyptischen Tradition ist er aufgewachsen und war überzeugt, daß diese sich mit der ihm aufgetragenen Botschaft zu erfüllen beginnen. Sein Wirken war in jedem Fall auf Israel konzentriert, wenn auch nicht darauf eingeschränkt.

2.1 Alttestamentliche und frühjüdische Heilshoffnung

Die Heilserwartung Israels ist hier nicht ausführlich darzustellen. Es ist nur deutlich zu machen, welche Voraussetzungen es für die Verkündigung Jesu und der Urchristenheit gab.

2.1.1 Der Glaube Israels war von seinen Ursprüngen her ein auf Zukunft ausgerichteter Glaube. Das gilt für die Erzväter ebenso wie für das Volk des Exodus. Mag diese Orientierung an Gott, der sein erwähltes Volk führt und nach vorn weist, in der Königszeit zurückgetreten sein, im Exil ist sie erneut lebendig geworden. Die Hoffnung, daß Gott eingreifen und Hilfe gewähren wird, hat dazu geführt, daß Israel durchhalten und nach langer Leidenszeit im eigenen Land wieder neu anfangen konnte. Die Heilserwartung wurde nun aber zunehmend in die Zukunft projiziert.

2.1.2 Während die Zukunftshoffnung vielfach ganz konkret als irdische Verwirklichung des Heils verstanden und mit der Vorstellung eines

machtvoll herrschenden Messiaskönigs verbunden wurde, hat sich spätestens seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. die Erwartung einer Totalerneuerung durchgesetzt. In der apokalyptischen Prophetie, die im Danielbuch ihre erste deutliche Gestalt angenommen hat, ging es um eine Zukunftserwartung, bei der alles Irdische ein Ende findet und durch eine neue Wirklichkeit abgelöst wird.

2.2 Jesu Wirken in Israel

Jesus steht wie Johannes der Täufer in der Tradition der apokalyptischen Prophetie. Er unterscheidet sich jedoch tiefgreifend von dieser, da es für ihn nicht um eine noch zu erwartende Heilswirklichkeit geht, sondern daß diese in das Leben der Gegenwart bereits unmittelbar eingreift.

2.2.1 Jesus ist als Jude unter Juden aufgetreten. Aufgewachsen im jüdischen Glauben war er gebunden an das Bekenntnis und die Heiligen Schriften des Judentums. Zugleich vertrat er die Erwartungen seines Volkes. Wenn er die „Herrschaft Gottes“ verkündigte, wußte jeder Hörer, worum es geht. Mag die Hoffnung im Volk diffus gewesen sein, daß es in Jesu Verkündigung um eine Heilsbotschaft ging, war allen verständlich. Hatte schon Johannes der Täufer mit seiner Umkehrpredigt eine große Anhängerschaft gewonnen, so hat Jesus seinerseits mit seiner Botschaft wie mit seinen damit in Verbindung stehenden Taten große Resonanz unter dem Volk gefunden.

2.2.2 Es ist unbestreitbar, daß Jesus seine Sendung als Sendung zu Israel verstand. Was ihn auszeichnete, war vor allem, daß er sich der Ausgestoßenen, der Randsiedler und der Schwachen annahm. Die vielen Erzählungen von seinem Verhalten zu Zöllnern, zu Dirnen, zu Aussätzigen machen das deutlich. Das Wort von seiner Sendung „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ, Mt 10,6; 15,24) macht jedenfalls einen Grundzug des Wirkens Jesu deutlich. Daß Jesus in Einzelfällen gleichwohl die Grenzen Israels überschritt, gehört ebenso zu den Kennzeichen seines Wirkens wie seine Zuwendung zu Ausgestoßenen und Schwachen.

2.3 Die nachösterliche Verkündigung des Evangeliums unter Juden

Schon zu seinen Lebzeiten hat Jesus einen großen Kreis von Jüngern gesammelt, die ihrer Herkunft nach alle Juden waren. Ebenso ist in der frühesten nachösterlichen Zeit die Jüngerschaft eine judenchristliche Gemeinschaft gewesen.

2.3.1 Es überrascht nicht, daß in der Urgemeinde die Tatsache der Verkündigung des Evangeliums unter Juden als selbstverständlich angesehen wurde. So wie Jesu Botschaft zentral dem Volk Israel galt und die Jünger in vorösterlicher Zeit zu Juden gesandt worden sind, um die anbrechende Gottesherrschaft zu verkündigen, so geschah es erneut in nachösterlicher Zeit. Das Wort der Emmausjünger „Wir hofften doch, er sollte Israel erlösen“ (ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ, Lk 24,21) ist dafür bezeichnend. Daher richtete sich in der Anfangszeit die Weiterverkündigung der Heilsbotschaft konsequent an Juden. Auch die in Apg 2,9–11 genannten, aus vielen Ländern gekommenen Hörer der Pfingstpredigt sind „Juden und Proselyten“ (Ἰουδαῖοι καὶ προσήλυτοι), und die in Apg 6,1–7 erwähnten „Hellenisten“ (Ἑλληνισταί) sind griechisch sprechende Juden aus der Diaspora. Die Berichte der Apostelgeschichte in Kap.2–5,8+9,12 beziehen sich auf Judenchristen Palästinas, die Berichte in Kap.6+7; 11,19–30; 13,1–3 auf Judenchristen der Diaspora.

2.3.2 Für das frühe Judenchristentum war die Mission unter Heiden keineswegs selbstverständlich. Das zeigen die Berichte über den Hauptmann Kornelius und über den Apostelkonvent. Fragt man nach den Gründen, so werden in erster Linie die Verheißungen für das erwählte Volk eine Rolle gespielt haben. Dazu kam die Bindung an die Tora. Die traditionelle Abgrenzung gegen alles Heidnische dürfte ebenfalls wirksam gewesen sein. Andererseits gab es im Alten Testament auch zahlreiche Verheißungen für das endzeitliche Heil und Herzukommen der Heiden (vgl. nur Jes 66,18–20). Aber das wurde nicht auf die Mission unter Heiden bezogen. Nur bei Übertritt zum Judentum wurde eine Ausnahme gemacht. Es gibt einen neutestamentlichen Text, der für die Haltung der strengen Judenchristen aufschlußreich ist: Nach Offb 14,6 wurde für die Heiden eine Bekehrung und Integration erst am Ende der Zeiten erwartet, wobei die Verkündigung des Evangeliums für die Heiden nicht durch Menschen, sondern durch Engelsmund erfolgen wird.

2.3.3 Das streng toragebundene Judenchristentum hatte sein Zentrum im palästinischen Raum, vor allem in Jerusalem, wirkte aber auch auf andere Bereiche ein. Der Herrenbruder Jakobus war zunehmend Repräsentant dieser Richtung geworden (vgl. den von Euseb, HistEccl II 23,4–18, überlieferten Bericht des Hegesipp). Beim Apostelkonvent ist zwar die gesetzesfreie Heidenmission anerkannt worden, aber für ehemalige Juden blieb die Bindung an die Tora Voraussetzung. Auch nach dieser Beschlußfassung hat es Gruppen gegeben, die diese Vereinbarung nicht anerkannten und geradezu eine judenchristliche Gegenmission unter Heidenchristen in Gang setzten, wie vor allem der Galaterbrief zeigt (vgl. nur 3,1–5; 5,1–7).

Wenn Heiden den christlichen Glauben annehmen wollten, dann sollten sie durch Beschneidung auch auf die Tora verpflichtet werden, die nach judenchristlicher Auffassung als heilsnotwendig galt (vgl. Apg 15,1.5).

2.3.4 Eine streng judenchristliche Tradition hat es auch über die Zeit des Neuen Testaments hinaus noch gegeben. Leider sind uns davon nur Fragmente erhalten und diese sind oft häretisch entstellt. Die hellenistisch-judenchristliche Tradition, wie sie sich im Jakobusbrief, im Hebräerbrief und im 1. Petrusbrief spiegelt, war demgegenüber sehr viel offener und für die Mission unter Nichtjuden aufgeschlossen.

3. Die Mission unter Heiden

Die Erkenntnis, daß der Sendungsauftrag Jesu allen Menschen gilt, hat sich in der Urchristenheit sehr früh durchgesetzt. Das anbrechende Heil kann nicht auf Israel beschränkt sein, es ist für alle Menschen bestimmt. Über die Erlösungssehnsucht der Nichtjuden hat man sich allerdings im Urchristentum nur vereinzelt Gedanken gemacht.

3.1 Die Erlösungssehnsucht der Welt

Die Situation des Menschen vor und außerhalb des Heilsgeschehens ist durch die Abwendung von Gott und demzufolge durch Gottlosigkeit gekennzeichnet (vgl. Röm 1,18–3,20; Joh 1,5.9–11). Gleichwohl besitzt die Welt als Schöpfung Gottes eine verborgene Sehnsucht nach Erlösung.

3.1.1 Paulus sagt zwar in 1 Thess 4,13, daß die Heiden „keine Hoffnung haben“ (μη ἔχοντες ἐλπίδα, vgl. Eph 2,12), kann aber in Röm 15,11 mit einem Zitat aus Jes 11,10 LXX auch davon reden, daß die Völker (in unbewußter Weise) auf den Retter aus der Wurzel Isais „hoffen“ (ἐπ’ αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν). Entsprechend bringt er in Röm 8,18–25 zum Ausdruck, wie sehr sich die Welt nach Erlösung sehnt. Nach dem Hinweis auf seine Gewißheit, daß die Leiden dieser Welt nicht ins Gewicht fallen gegenüber der Herrlichkeit, die uns offenbart werden soll (V.18, vgl. 2 Kor 4,16–18), verweist er auf das „sehnliche Harren der Schöpfung“ (ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως), die auf die endgültige und unverdeckte „Offenbarung der Söhne Gottes wartet“ (τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται, V.19). Als die von Gott geschaffene Welt ist und bleibt sie auf ihn ausgerichtet. Sie ist zwar „der Vergänglichkeit unterworfen“ (τῇ γὰρ ματαιότητι ὑπετάγη), und das nicht aus ihrem eigenen freien Willen (οὐχ ἐκούσῃ), sondern durch den, der sie

unterworfen hat (διὰ τὸν ὑποτάξαντα), durch Gott selbst. Aber das geschah „auf Hoffnung hin“ (ἐφ’ ἐλπίδι, V.20); denn die Vergänglichkeit der Welt steht in Korrelation zu Gottes Neuschöpfung. Sie soll „befreit werden von der Knechtschaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ, V. 21). Bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt gilt allerdings nach V.22f, daß die ganze Schöpfung „mitstöhnt“ und „mit in Wehen liegt“ (συστενάζει, συνωδίνει), wobei das „mit-“ sowohl untereinander als auch zusammen mit den Glaubenden erfolgt, von denen es gleich anschließend heißt, daß wir, obwohl wir die Erstlingsgabe des Geistes empfangen haben, „bei uns seufzen“ (ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν); das geschieht, weil wir ja auch noch „die Sohnschaft erwarten“ im Sinn der „Erlösung unseres Leibes“ (υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος, V.23). So wird die in allen Menschen verwurzelte Sehnsucht und Hoffnung gemeinsam erfahren. Nicht ohne Grund folgt gerade an dieser Stelle eine grundlegende Aussage des Apostels über die Hoffnung (V.24f, dazu § 24).

3.1.2 Die Erlösungssehnsucht der Heiden ist auch in der Areopagrede Apg 17,22–31 thematisiert worden. Nach der lukanischen Darstellung stößt Paulus in Athen auf einen dem „unbekannten Gott“ gewidmeten Altar (ἀγνώστῳ θεῷ, V.23), was auf das Suchen der Menschen nach wahrer Gottesverehrung verweist. Er verkündigt ihn als den Gott, der die Welt geschaffen und den Menschen ihre Lebensbereiche zugewiesen hat; denn „in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, V.28). Es ist aber auch ein Tag festgesetzt, an dem die bewohnte Welt (οἰκουμένη) in Gerechtigkeit gerichtet wird „durch einen Mann, den er auserwählt und für alle bestätigt hat, indem er ihn von den Toten auferweckt hat“ (... ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὤρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, V.31). Der biblische Schöpferglaube wird hier nicht nur mit dem von den Athenern verehrten unbekanntem Gott verbunden, sondern in V.28 auch mit einem aus der Stoa übernommenen pantheistischen Motiv, das im Sinn der Allwirksamkeit des einen wahren Gottes verstanden wird. Auch in diesem Text steht die Schöpfung in Korrelation zur Eschatologie; das Wirken Gottes in der Welt ist ausgerichtet auf das Endgericht, das von dem durchgeführt wird, den Gott auferweckt hat. Unausgeführt bleibt an dieser Stelle der Ruf zur Umkehr und die Verheißung einer Errettung im Gericht.

3.2 Jesu Zuwendung zu Nichtjuden

Jesus hat die üblichen Grenzen des Judentums nicht nur hinsichtlich Außenstehender und Geächteter überschritten, sondern hat sich in Einzelfällen auch Nichtjuden zugewandt.

3.2.1 Die Erzählung in Mk 7,24–30 handelt von einer heidnischen Syrophönizierin (Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει), die Jesus um Heilung ihrer Tochter anfleht. Sie beantwortet seine Aussage, daß es nicht gut sei, Brot für die Kinder den „Hunden“ (κυνάρια, ein damals gebrauchtes Wort für Heiden) zu geben, in V.28 damit, daß sie sagt: „Ja, Herr, aber die Hunde unter dem Tisch essen von den Brocken der Kinder“ (ναί, κύριε, καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων). Daraufhin hat Jesus ihr die Bitte gewährt. Der Paralleltext in Mt 15,21–28 enthält demgegenüber drei Abweichungen. Einmal handelt es sich nicht um eine Heidin aus dem außerjüdischen Bereich, sondern um eine Kanaanäerin (Χαναανίαια), die nach alttestamentlicher Auffassung zu den „Beisassen“ gehört und dadurch enger mit den Juden verbunden ist. Ausdrücklich wird sodann das Wort berücksichtigt, daß Jesus „nur gesandt ist zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ, V.24, vgl. 10,6). Schließlich ist das Wort hinzugefügt: „Frau, dein Glaube ist groß; dir geschehe, wie du es willst“ (ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις, V.28a; bei Mk 7,29: διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὑπάγε mit Zusage der Heilung). Hier liegen spätere Stilisierungen vor; entscheidend ist, daß Jesu grenzüberschreitendes Handeln als richtungweisend für die nachösterliche Zeit angesehen wurde.

3.2.2 Dasselbe gilt für die aus der Logienquelle stammende Erzählung über den Hauptmann von Kafarnaum. In der Fassung Mt 8,5–13 geht es um das Vertrauen des Heiden auf Jesu Vollmacht, weswegen Jesus zu seinen Jüngern sagt: „Amen, ich sage euch: Bei niemandem in Israel habe ich einen solchen Glauben gefunden“ (ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ’ οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραήλ εὔρον, V.10b). Der Evangelist hat dazu das Logion über die himmlische Tischgemeinschaft mit den Erzvätern in V.11f ergänzt (vgl. Lk 13,28–30); und am Ende des Textes steht das Wort: „Geh hin, dir geschehe, wie du geglaubt hast“ (ὑπάγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι, V.13, vgl. 15,28a). In der Parallelfassung bei Lukas zielt die Erzählung Lk 7,1–10 ebenfalls auf das Logion, daß Jesus in Israel solchen Glauben nicht gefunden hat (V.9b). Statt des erweiterten Schlusses findet sich hier eine ergänzte Einleitung, in der die Bitte des heidnischen Hauptmanns durch die „Ältesten der Juden“ unterstützt wird: „Denn er liebt unser Volk und hat uns die Synagoge erbaut“ (ἀγαπᾷ ἄρ

τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ἠκολούθησεν ἡμῖν, V.5). Auf diese Weise wird der Hauptmann bei Lukas als ein „Gottesfürchtiger“ (φοβούμενος τὸν θεόν, vgl. Apg 10,2) gekennzeichnet, also als ein dem Judentum nahestehender Heide. Beide Textfassungen zielen auf den Glauben von Heiden, der den Glauben der Juden übertrifft.

3.2.3 Das Logion von der Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern in Mk 13,10 (καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον) kann nicht als authentisches Jesuswort angesehen werden, ebensowenig die etwas anders formulierte Parallelfassung in Mt 24,14a (καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ). Hier geht es wie bei dem österlichen Missionsauftrag um Aussagen, die nach Auffassung der Urchristenheit der Intention Jesu entsprechen, daher auch in die Evangelientradition mit aufgenommen wurden.

3.3 Die nachösterliche Verkündigung des Evangeliums unter Heiden

Die Anfänge der Heidenmission werden in der Apostelgeschichte vor allem in Apg 11,19–30 und ab Kap.13 geschildert. Wichtiger als die äußeren Ereignisse sind im Zusammenhang der neutestamentlichen Theologie die Begründungen, die sich in der Apostelgeschichte und bei Paulus finden.

3.3.1 Die Darstellung der Apostelgeschichte

Die Apostelgeschichte berichtet nicht nur über die Mission unter Heiden, es wird darüber auch reflektiert.

3.3.1.1 In programmatischer Weise hat Lukas die Erzählung von der Bekehrung des Hauptmanns Kornelius in Apg 10,1–11,18 ausgebaut. Petrus wird dabei als Bahnbrecher für die Heidenmission dargestellt. Entscheidend ist der argumentative Charakter der Erzählung, der die traditionellen Bestimmungen der Tora über Rein und Unrein zur Voraussetzung hat. In einer Doppelvision wird der gottesfürchtige Kornelius aufgefordert, Petrus holen zu lassen, und Petrus wird gleichzeitig belehrt, daß alle von Gott geschaffenen Tiere rein sind, weswegen gilt: „Was Gott für rein erklärt hat, das nenne du nicht unrein“ (ἃ ὁ θεὸς ἑκάθαρσεν, σὺ μὴ κοῖνου, 10,15). Damit ist der Grundsatz der Tora über Rein und Unrein (vgl. Mk 7,1–23 par) im Blick auf das Verhältnis von Juden und Nichtjuden aufgehoben. So kann Petrus den heidnischen Hauptmann, zumal dieser bei der Verkündigung des Evangeliums den Heiligen Geist empfängt, taufen und in die Gemeinde aufnehmen lassen (10,23–48). In

Jerusalem rechtfertigt Petrus dann sein Handeln, woraufhin alle Gott preisen und sprechen: „Also hat Gott auch den Heiden die Umkehr zum Leben gewährt“ (ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν, 11,18b).

3.3.1.2 Eine wichtige Rolle haben bei der beginnenden Mission unter Heiden die sogenannten „Hellenisten“ gespielt. Nachdem sie aus Jerusalem wegen ihrer gesetzeskritischen Haltung vertrieben worden waren, hatten sie sich nach Phönizien, Zypern und Antiochien zerstreut (Apg 11,19). Antiochien am Orontes wurde ihr neues Zentrum. Dort wurde das Evangelium alsbald auch unter „Griechen“ (Ἕλληγες, *varia lectio* Ἑλληνισταί, 11,20) verkündigt. Die Tatsache, daß Paulus in Tarsus offensichtlich ebenfalls Heidenmission getrieben hat (9,30), muß für Barnabas der Anlaß gewesen sein, ihn nach Antiochien zu holen (11,25f).

3.3.1.3 Bei der dreimaligen Darstellung der Bekehrung des Paulus in Apg 9,1–19; 22,3–21; 26,9–20 geht es jeweils zentral um den missionarischen Auftrag unter den Nichtjuden.

3.3.1.3.1 So wird im ersten Bericht dem Ananias von dem erhöhten Herrn in einer Vision gesagt: „Dieser ist für mich ein auserwähltes Gefäß, um meinen Namen vor Heiden und Könige und die Söhne Israels zu tragen“ (σκεῦος ἐκλογῆς ἐστίν μοι οὗτος τοῦ βασιτάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἰῶν τε Ἰσραήλ, 9,15).

3.3.1.3.2 Nach dem zweiten Bericht spricht Ananias zu Paulus, daß der Gott der Väter ihn erwählt hat, „um seinen Willen zu erkennen, den Gerechten zu sehen und die Stimme seines Mundes zu hören; denn du sollst vor allen Menschen sein Zeuge werden für das, was du gesehen und gehört hast“ (γινῶναι τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν τὸν δίκαιον καὶ ἀκοῦσαι φωνὴν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, ὅτι ἔση μάρτυς αὐτῷ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὧν ἑώρακας καὶ ἤκουσας, 22,14f). Im Jerusalemer Tempel kommt Paulus kurz danach in Ekstase, hört selbst die Stimme des Herrn und wird aufgefordert, Jerusalem zu verlassen, weil man dort sein Zeugnis nicht annehmen wird. Stattdessen erhält er den Auftrag: „Geh hin, denn ich will dich in die Ferne zu den Heiden senden“ (πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε, 22,21).

3.3.1.3.3 Nach dem dritten Bericht erhält Paulus gleich bei seiner Bekehrung vom Herrn selbst den Auftrag, „Diener und Zeuge“ (ὑπηρέτης καὶ μάρτυς, 26,16) Jesu Christi zu sein, und die Zusage: „Ich will dich erretten vor deinem Volk und den Heiden, zu denen ich dich sende, um ihnen die Augen zu öffnen, damit sie umkehren von der Finsternis zum Licht und von der Herrschaft des Satans zu Gott, damit sie Vergebung der Sünden empfangen und ein Erbteil unter den Heiligen aufgrund des Glaubens an mich“ (ἐξαυρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἐθνῶν εἰς οὓς

ἐγὼ ἀποστέλλω σε ἀνοῦξαι ὀφθαλμούς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκοτόους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κληρὸν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ, 26,17f). Mit dieser an die Tauftradition angelehnten Aussage wird der spezielle Auftrag des Paulus als Heidenmissionar durch den Herrn selbst begründet.

3.3.1.4 Die Priorität der Heilsverkündigung unter Juden war für das gesamte Urchristentum selbstverständlich und wird auch von Paulus selbst vertreten (Röm 1,16f). In der Apostelgeschichte ist geradezu schematisch das Modell durchgeführt, daß Paulus stets zuerst unter Juden predigt und erst nach deren Abweisung sich an Heiden wendet. Erstmals begegnet das Motiv bei der Mission im pisidischen Antiochien, wo es 13,46 heißt: „Euch mußte zuerst das Wort Gottes verkündigt werden; nachdem ihr es aber zurückweist und euch des ewigen Lebens nicht würdig erweist, siehe, so wenden wir uns zu den Heiden“ (ὁμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξιόους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη, 13,46). Dasselbe wiederholt sich bei der Mission in Korinth (18,6) und in Rom (28,23–28).

3.3.1.5 Daß Paulus am Ende seines Lebens in der Hauptstadt des Imperium Romanum „mit allem Freimut ungehindert“ (μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως) das Evangelium verkündigen konnte (Apg 28,31), ist für Lukas ein Zeichen, daß die Mission unter Heiden weitergehen wird.

3.3.2 Das Missionsverständnis des Paulus

Paulus ist nicht der einzige gewesen, der frühzeitig mit der Heidenmission begonnen hat, wie die Nachrichten über Antiochien zeigen, er ist jedoch der entscheidende Repräsentant der Heidenmission geworden, nicht zuletzt deshalb, weil er die Fragen einer dem Evangelium entsprechenden Mission unter Heiden eingehend durchdacht und verteidigt hat.

3.3.2.1 Von seinem Sendungsauftrag, der ihm in außergewöhnlicher Weise zuteil geworden ist, spricht Paulus an mehreren Stellen (Gal 1,13–16; 1 Kor 15,8–10; Phil 3,7–11). Gott selbst hat seinen Sohn ihm offenbart, „damit ich ihn verkündige unter den Heiden“ (ἐνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, Gal 1,16b). Er ist überzeugt, aufgrund seiner Verfolgertätigkeit nicht wert zu sein, „Apostel“ genannt zu werden, ist aber aufgrund der Gnade Gottes dazu berufen worden (1 Kor 15,8–10), hat daher auch alles Bisherige hinter sich gelassen (Phil 3,7–11). Nach Gal 1,1 ist er „Apostel nicht von Menschen (beauftragt), auch nicht durch einen Men-

schen (prophetisch designiert), sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat“ (ἀπόστολος οὐκ ἀπ’ ἀνθρώπων οὐδὲ δι’ ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν). Der Titel „Apostel Jesu Christi“ war gebunden an die Beauftragung durch den Auferstandenen, weswegen Paulus als „Spätberufener“ seine Apostelwürde offensichtlich auch verteidigen mußte. Die Apostel haben in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit die Funktion der Kirchengründung. Darin beruht auch ihre Autorität hinsichtlich des Inhalts der Verkündigung (vgl. Gal 1,6–9).

3.3.2.2 Für Paulus ist die Apostelwürde verbunden mit dem Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden. Dieser Auftrag ist das Leitmotiv seines gesamten Wirkens. Er ist „berufener Apostel, ausgenommen zur Verkündigung des Evangeliums Gottes“ (κλητὸς ἀπόστολος, ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, Röm 1,1), nämlich des Evangeliums von Jesus Christus (1,3f), „durch welchen wir empfangen haben die Gnade und das Apostelamt, um Gehorsam des Glaubens unter allen Heiden für seinen Namen zu bewirken“ (δι’ οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, 1,5). Dabei entspricht der „Gehorsam des Glaubens“ (ὑπακοὴ πίστεως) der „Predigt des Glaubens“ (ἀκοὴ πίστεως, Gal 3,2.5); der (gehörten) Predigt des Glaubens korrespondiert die bereitwillige Unterordnung unter das Gehörte. Der Auftrag zur Verkündigung unter Heiden setzt die Priorität Israels nicht außer Kraft; auch für Paulus ist unbestritten, daß das Evangelium „zuerst den Juden“ gilt (Röm 1,16; 2,9f); denn ihnen sind ja „die Worte Gottes anvertraut worden“ (ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, 3,2b).

3.3.2.3 Die Verkündigung des Evangeliums unter Heiden setzt eine völlig andere Situation voraus als unter Juden. Paulus nimmt diesen Tatbestand sehr ernst und hat daher in 1 Kor 9,19–23 seinen „missionarischen Kanon“ (*Georg Eichholz*) formuliert: „Ich bin den Juden wie ein Jude geworden, damit ich Juden gewinne; denen unter dem Gesetz (τοῖς ὑπὸ νόμον) bin ich geworden wie einer, der unter dem Gesetz ist, obwohl ich selbst nicht (mehr) unter dem Gesetz bin, damit ich die unter dem Gesetz gewinne. Den Gesetzlosen (ἄνομοι) bin ich geworden wie ein Gesetzloser, damit ich die Gesetzlosen gewinne, obwohl ich selbst kein Gesetzloser vor Gott (ἄνομος θεοῦ) bin, sondern im Gesetz Christi stehe (ἔννομος Χριστοῦ)“. Hier geht es nicht um vordergründige Anpassung, sondern um Respektierung der jeweils anderen Voraussetzungen. Mission unter Juden erfolgt unter Berücksichtigung ihrer Bindung an die Tora, Mission unter Heiden erfolgt unter Berücksichtigung der Tatsache, daß sie keine Kenntnis des im Alten Testament bezeugten Gesetzes Gottes

haben. Da Paulus sich selbst an das „Gesetz Christi“ gebunden weiß, hat er die Freiheit, sowohl die jüdischen wie die heidnischen Voraussetzungen ernst zu nehmen. Das bedeutet im Fall der Heiden, daß es eine gesetzesfreie Verkündigung des Evangeliums sein muß. Die Unabhängigkeit vom Gesetz ist ein wesentliches Element der Heilsbotschaft, weil es dabei um die Unmittelbarkeit der Heilzusage geht, die mit keinerlei Bedingungen verbunden sein kann (vgl. § 14).

3.3.2.4 Das Apostelamt ist Paulus nach Röm 15,16–21 verliehen worden, „um Diener Christi Jesu für die Heiden zu sein und das Evangelium Gottes priesterlich zu verwalten, damit die Opferdarbringung der Heiden wohlgefällig sei, geheiligt im Heiligen Geist“ (εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ, Röm 15,16). Der Begriff „Liturg“ (λειτουργός) hat noch keine spezifische Bedeutung, sondern ist wechselweise mit „Diener“ (ὑπηρέτης) gebraucht. Auffällig ist jedoch die Übertragung des „priesterlichen Handelns“ (ἱερουργεῖν) auf den Aposteldienst und die Rede von der „Opferdarbringung der Heiden“ (προσφορὰ τῶν ἐθνῶν). Das hat seine Parallele in der Übertragung von Opferterminologie auf das Leben und Handeln der Getauften in Röm 12,1f. Wo Paulus in diesem übertragenen Sinn priesterlich handelt, da tut er nach 15,18f nichts anderes, als im Dienste Christi den Glaubensgehorsam der Heiden zu bewirken. In diesem Sinn hat er „von Jerusalem aus im Umkreis bis nach Illyrien“ (ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ, Röm 15,19) das Evangelium verkündigt, wo es noch nicht gehört wurde, und vertraut darauf, daß es sich von dort aus weiterverbreitet.

3.3.2.5 Als Apostel hat Paulus nach 1 Kor 3,11 den Auftrag, das Fundament zu legen, auf dem andere aufbauen, und dieses Fundament ist für ihn kein anderes als Jesus Christus selbst, weswegen er sagt: „Ein anderes Fundament kann niemand legen außer dem, das gelegt ist, nämlich Jesus Christus“ (θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, V.11). Dazu gehört aber auch, daß andere sein Werk fortsetzen; er hat nach 1 Kor 3,10 als „weiser Architekt“ (σοφὸς ἀρχιτέκτων) den Grund gelegt, andere haben die Aufgabe, darauf „aufzubauen“ (ἐποικοδομεῖν). Wo immer und durch wen immer die Botschaft des Evangeliums verkündigt wird, geht es um die Vollmacht im Sinn des Sendungsauftrags. Insofern sagt Paulus in 2 Kor 5,20: „An Christi Statt nehmen wir Botschafterdienst wahr, indem Gott durch uns mahnt; wir bitten euch an Christi Statt: Laßt euch versöhnen mit Gott“ (ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι’ ἡμῶν· δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ).

3.3.3 Sonstige Aussagen des Neuen Testaments

In den meisten urchristlichen Schriften wird die Mission unter Heiden und die Zugehörigkeit der Heidenchristen zur Kirche Jesu Christi selbstverständlich vorausgesetzt. Das gilt auch für die Texte in Mk 13,10//Mt 24,14. Nur an wenigen anderen Stellen in den deuteropaulinischen Briefen wird über die missionarische Aufgabe unter Heiden reflektiert.

3.3.3.1 In Kol 1,25–29 geht es um den missionarischen Dienst des Paulus. Ihm ist aufgetragen, das „seit Äonen und Geschlechtern verborgene Geheimnis“ (τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν) zu verkündigen, das „jetzt unter den Heiligen offenbar geworden ist“ (νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, V.26). Ihnen hat Gott kundtun wollen „den Reichtum dieses Geheimnisses unter den Heiden, welches ist Christus in euch, die Hoffnung auf Herrlichkeit“ (τὸ πλοῦτος τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὃ ἐστὶν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης, V.27). Alle Menschen sollen davon erreicht werden, damit jeder „vollkommen in Christus“ (τέλειος ἐν Χριστῷ) werde (V.28). Die Offenbarung des Geheimnisses gilt somit im besonderen den Heiden, die hier die gesamte Menschheit repräsentieren.

3.3.3.2 Nach Eph 2,14–18 ist Christus der Friedensstifter, der die „Trennwand des Zaunes“ (μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ) beseitigt und damit alle Feindschaft aufgehoben hat. Diese Trennwand war das „Gesetz der Gebote in Satzungen“ (νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν), das zwischen Juden und Heiden stand. Christus ist „gekommen, das Evangelium des Friedens zu verkündigen“ (ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην), und das gilt allen, den Fernen wie den Nahen. Sie werden zu dem „einen neuen Menschen“ (εἷς καινὸς ἄνθρωπος) zusammengeschlossen. Es geht um die Einheit der Menschheit aufgrund der universalen Evangeliumsbotenschaft.

3.3.3.3 Erwähnung verdient noch der an anderer Stelle bereits besprochene kleine Hymnus 1 Tim 3,16, bei dem in der vierten und fünften Zeile die Verkündigung unter allen Völkern und der Glaube in der ganzen Welt genannt werden: „Er wurde verkündigt unter den Völkern, er wurde geglaubt in der Welt“ (ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ).

3.4 Die Entscheidung des Apostelkonvents

So eindeutig für Paulus und andere Zeugen des Urchristentums der Auftrag zur Mission unter Heiden gewesen ist, sie war wegen der Gesetzesfreiheit nicht unumstritten. Von streng jüdenchristlicher Seite bestanden

erhebliche Bedenken gegen eine Aufnahme von Heiden ohne Verpflichtung auf die Tora.

3.4.1 Aus Apg 15,1–5 und Gal 2,1–5 läßt sich noch die Situation vor dem Apostelkonvent erkennen. Aus Judäa kamen gesetzestreue Judenchristen nach Antiochien und vertraten die These: „Wenn ihr euch nicht beschneiden laßt nach dem Brauch des Mose, könnt ihr nicht gerettet werden“ (ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι, Apg 15,1). Noch deutlicher ist die Aussage der ehemaligen Pharisäer in Jerusalem: „Man muß sie beschneiden und ihnen gebieten, das Gesetz des Mose zu halten“ (δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως, 15,5). Wenn Paulus den unbeschnittenen Heiden Titus als Begleiter mit nach Jerusalem genommen hat, dann lag ihm daran, daß dieser nicht zur Beschneidung gezwungen wird (οὐδὲ τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἐλλην ὢν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι, Gal 2,3). Für Paulus ging es um „unsere Freiheit, die wir in Christus Jesus haben“ (τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) und damit zugleich um „die Wahrheit des Evangeliums“ (ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου, 2,4f). Ist für die Judenchristen die Tora weiterhin bindend, so kann für die Heiden das Evangelium nicht an eine derartige Bedingung geknüpft werden. Für Paulus, der aufgrund einer Offenbarung sich für die Reise nach Jerusalem entschlossen hatte, handelte es sich bei der erwarteten Anerkennung der gesetzesfreien Mission zugleich darum, ob er „vergeblich läuft oder gelaufen ist“ (μὴ πωρ εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον, Gal 2,2). Es stand ja die Einheit der Kirche auf dem Spiel.

3.4.2 Für das Ergebnis des Apostelkonvents sind wir auf Gal 2,6–9 angewiesen, weil Apg 15,6–21 (22–29) die Verhandlungen aus einer späteren Sicht darstellt. Paulus und Barnabas waren die Repräsentanten der antiochenischen Gemeinde, die Vertreter der Judenchristen Jerusalems waren die dort „Angesehenen“ (οἱ δοκοῦντες), nämlich die drei „Säulen“ (στῦλοι) Jakobus, Petrus und Johannes. Entscheidend war, daß das von Paulus und Barnabas vertretene „Evangelium für die Unbeschnittenen“ (εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας), die gesetzesfreie Evangeliumsverkündigung, anerkannt wurde. Daraufhin wurde beschlossen, daß „wir zu den Heiden, sie aber zu den Beschnittenen gehen“ (ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν, Gal 2,9), womit wechselseitige Eingriffe vermieden werden sollten. Mit dieser Beschlußfassung und dem gegenseitigen Händedruck wurde die Einheit der judenchristlichen und der heidenchristlichen Mission trotz unterschiedlicher Missionspraxis bestätigt und festgehalten. Die je eigenen Voraussetzungen des Christseins sollten berücksichtigt werden. Petrus galt fortan als Repräsentant für die Mission unter Juden, Paulus als Repräsentant für die Mission unter Heiden. Daß

damit noch nicht alle Probleme gelöst waren, zeigt der Streit in Antiochien, von dem Paulus in Gal 2,11–14 berichtet. Aus diesem Grunde wurde später das sogenannte Aposteldekret beschlossen als Regelung über die Mindestbedingungen für eine Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen (Apg 15,20.29; 21,25). In Apg 15,6–21 ist es in den Bericht über den Apostelkonvent mit einbezogen worden.

3.5 Die Zusammengehörigkeit der Juden und Heiden in der Kirche

Trotz der Tendenz zu einer gewissen Selbständigkeit und trotz gelegentlich auftauchender Spannungen zwischen Juden- und Heidenchristen hat sich die Überzeugung von der einen Kirche aus Juden und Heiden durchgesetzt. Dafür gibt es im Neuen Testament eindrucksvolle Texte.

3.5.1 In Röm 15,7–13 nimmt Paulus die Aufforderung, sich gegenseitig anzunehmen, die zuvor auf das Verhalten innerhalb der Gemeinde bezogen war, zum Anlaß, sie umfassend auf das Verhältnis von Juden- und Heidenchristen zu beziehen. „Denn ich sage euch, Christus ist Diener der Beschneidung geworden für die Wahrheit Gottes, damit die Verheißungen an die Väter bestätigt werden, die Heiden aber Gott preisen um seines Erbarmens willen“ (λέγω γὰρ Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων, τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν, V.8). Mit alttestamentlichen Zitaten ist dann von dem gemeinsamen Lobpreis Gottes durch Juden und Heiden die Rede.

3.5.2 In dem bereits besprochenen Textabschnitt Eph 2,14–22 über Christus als Friedensstifter zwischen Juden und Heiden, geht es entscheidend darum, daß er „aus beiden eins gemacht hat“ (ποιήσας τὰ ἀμφοτέρα ἓν, V.14). Er hat die Trennwand zerstört, damit er „die beiden versöhne in dem einen Leibe“ (ἵνα ... ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι, V.16a). So haben beide Zugang zum Vater in dem einen Heiligen Geist (V.18).

3.5.3 Im Johannesevangelium ist am Ende der Hirtenrede in 10,16 von den „Schafen, die nicht aus diesem Hof sind“ (πρόβατα ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης) die Rede, die der gute Hirte ebenfalls anführen muß und die ebenfalls seine Stimme hören werden. So wird es „eine Herde, ein Hirte sein“ (καὶ γενήσονται μία ποιμνῆ, εἰς ποιμήν). Im hohenpriesterlichen Gebet wird das Motiv wieder aufgenommen; nach 17,21 geht es darum, „daß alle eins seien“ (ἵνα πάντες ἐν ᾧσιν), so wie der Vater und der Sohn eins sind.

3.5.4 Man darf bei diesem Verständnis der einen Kirche allerdings nicht übersehen, daß die Heidenchristen in den Gemeinden gegen Ende des 1. Jahrhunderts bereits die Mehrheit bildeten und eine ausschlaggebende Rolle spielten. Daher ging es schließlich nicht mehr um die Frage der Zugehörigkeit von Heidenchristen zur judenchristlichen Gemeinschaft wie in der Frühzeit des Urchristentums, sondern weitgehend nur noch um die Zusammengehörigkeit von Judenchristen und Heidenchristen in den Gemeinden.

4. Die Ablehnung des Heilsangebots

Trotz Heilserwartung und Erlösungssehnsucht kommt es angesichts der Verkündigung des Evangeliums zu Unglaube. Menschen, denen Heil angeboten wird, lehnen die befreiende Botschaft ab. Bei der Nichtannahme der Heilsbotschaft spielt ebenso die starre Bindung an religiöse Traditionen wie das Verfallensein an die irdischen Dinge eine entscheidende Rolle. Dieser Sachverhalt wird im Neuen Testament unterschiedlich begründet: Er wird auf die Sünde und Herzenshärtheit der Menschen zurückgeführt oder auf die Welt bzw. den Herrscher dieser Welt, aber auch auf Gott.

4.1 Die Hartherzigkeit der Menschen

Der Unglaube wird in vielen Fällen als eine Folge der Sünde verstanden, bei der sich Menschen gegen eine Aufdeckung ihrer Sündhaftigkeit wehren. So kann in den Synoptikern von der menschlichen „Hartherzigkeit“ (σκληροκαρδία) gesprochen werden (Mk 10,5 par). Paulus verweist neben dem unbußfertigen Herzen auf die „Starrsinnigkeit“ (σκληρότης) des Menschen (Röm 2,5).

4.1.1 Der Mensch, der sich von Gott abgewandt hat, beharrt bei seiner Sünde. Er ist so tief in Gottesferne verstrickt, daß er das Heilsangebot nicht hören und annehmen will. Die Unbußfertigkeit gilt nicht zuletzt für die vermeintlich Frommen, die in ihrer erstarrten Frömmigkeit die lebendige Beziehung zu Gott verloren haben. Das betrifft im Neuen Testament vor allem Vertreter des Judentums, speziell der Pharisäer. Das zeigen die Streitgespräche in den Evangelien, im besonderen ist es Thema der Rede Jesu in Mt 23. In der vorliegenden Form handelt es sich dabei um eine Konzeption des Evangelisten, der aber auf älteres und teilweise authentisches Material zurückgegriffen hat (vgl. die Überlieferung der Logienquelle in Lk 11,37–12,1).

4.1.2 Derartige Aussagen stehen in Zusammenhang mit der für die biblische Tradition wichtigen Auffassung, daß der Mensch von Gott in Freiheit geschaffen ist. Aufgrund seiner Geschöpflichkeit kann er das Heilsangebot annehmen oder sich diesem widersetzen. Nur weil ihm das Heil angeboten ist, hat er überhaupt die Möglichkeit, es zu ergreifen oder es abzulehnen. Das Wort der Heilszusage ermöglicht und fordert eine Antwort. Der Mensch ist ohne dieses Wort nicht in der Lage, Antwort zu geben. Er kann aber die Antwort verweigern, weil er von jeher als Geschöpf frei zu entscheiden vermag, ob er an Gott gebunden sein will oder sich einst wie jetzt von Gott abwendet.

4.2 Das Verfallensein an die Welt

Der Unglaube des Menschen ist bei aller geschöpflichen Freiheit keine rein individuelle Entscheidung. Jeder Mensch ist verstrickt in die Macht der Sünde, die in der Welt herrscht. Deshalb wird häufig vom Verfallensein an die „Welt“ oder den „Gott dieser Welt“ gesprochen. Die Welt wird als eine transpersonale Macht verstanden, die den Menschen mit Beschlag belegt hat.

4.2.1 Die Abhängigkeit von den „irdischen Dingen“, den ἐπίγεια, steht bei den Heiden im Vordergrund (vgl. Phil 3,19). Es gilt aber grundsätzlich für alle Menschen. Die irdischen Dinge sind ja keineswegs nur materielle Gegebenheiten. Paulus spricht in 1 Kor 1,18–25 von der Befangenheit in der „Weisheit der Welt“ (σοφία τοῦ κόσμου). Ist die Verkündigung des gekreuzigten Christus für die Juden ein „Ärgernis“ (σκάνδαλον), so für die Heiden eine Torheit (μωρία). Hier wie dort lassen sich die Menschen nicht aus ihrer sündhaften Haltung befreien.

4.2.2 Im Zusammenhang mit Sünde und Unglaube wird im Neuen Testament häufig von „der Welt“ oder „dieser Welt“ gesprochen (ὁ κόσμος, ὁ κόσμος οὗτος). Das entspricht dem aus der apokalyptischen Tradition übernommenen Begriff „dieser Äon“ (ὁ αἰὼν οὗτος, Mt 12,32; Lk 16,8; Röm 12,2; 1 Kor 1,20; 2,6 u.ö.). Von der „Welt“ oder „dieser Welt“ wird häufig im Johannesevangelium gesprochen. Obwohl der Kosmos-Begriff dort auch neutral verwendet wird, wie Stellen zeigen, an denen zum Ausdruck gebracht ist, daß Gott seine rettende Tat der ganzen Welt zuteil werden läßt (vgl. nur Joh 3,16f), begegnet sehr häufig ein negativer Gebrauch (so Joh 8,23; 12,25.31; 13,1; vgl. auch 1 Kor 1,20f u.ö.). „Diese Welt“ wird für die Menschheit gebraucht, die sich dem rettenden Handeln Gottes verschließt, die darum auch die Glaubenden haßt und verfolgt (so z.B. Joh 1,10; 8,23; 12,31; 15,18–25, auch 1 Kor

5,10; Eph 2,2). Ganz ähnlich wird in 1 Joh 2,11b von der „Finsternis“ gesprochen, die die Augen verblendet (ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμούς). In derartigen Texten wird also der Unglaube mit dem Weltsein der Welt und der versklavenden Macht der Welt in Beziehung gesetzt.

4.2.3 Statt von der Welt und ihrer Finsternis wird an mehreren Stellen von dem „Herrscher dieser Welt“ oder vom „Teufel“ als dem Repräsentanten des Bösen gesprochen (vgl. dazu § 24).

4.2.3.1 So wird in 2 Kor 4,4 gesagt, daß „der Gott dieses Äons den Sinn der ungläubigen Menschen verblendet hat“ (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων), damit sie nicht sehen „das Aufstrahlen des Evangeliums der Herrlichkeit Christi, der das Ebenbild Gottes ist“ (τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ). Hier wird die Macht des weltlichen Denkens, die dazu führt, daß die rettende Funktion des Evangeliums gar nicht erkannt wird, als eine geradezu widergöttliche Gewalt gekennzeichnet.

4.2.3.2 In ganz ähnlicher Weise wird in Joh 8,43f das Phänomen des Unglaubens auf den „Teufel“ (διάβολος) zurückgeführt. Daher „können“ diejenigen, die Jesus verwerfen, sein Wort gar nicht hören (οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν, V.43b). Sie sind nicht Kinder Gottes, auf den sie sich berufen (V.41), sondern haben den Teufel zum Vater, handeln deshalb nach seinen Begierden. Er aber „war ein Mörder von Anfang an und steht nicht in der Wahrheit“ (ἐκείνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ’ ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, V.44b). Wahrheit ist nicht in ihm, sondern nur Lüge. Obwohl Jesus den Menschen die Wahrheit sagt, beharren sie daher in ihrem Unglauben. Das betrifft hier speziell die jüdischen Gegner, aber es handelt sich nicht um eine generelles Urteil über die Juden, sondern es wird eine Aussage gemacht über den Unglauben, den es ebenso unter Juden wie unter Nichtjuden gibt.

4.2.3.3 In solchen Texten sind unbestreitbar dualistische Motive aufgenommen. Das zeigen Gegensatzpaare wie Gott und Welt, Wahrheit und Lüge, Licht und Finsternis. Dualistische Denkstrukturen begegnen ansatzweise schon im Alten Testament und verstärkt in der frühjüdischen Apokalyptik, aber auch an bestimmten Stellen des Neuen Testaments.

4.2.3.3.1 Der Begriff des Dualismus bedarf zunächst einer Differenzierung. Es gibt einen prinzipiellen Dualismus, der konstitutiv und unaufhebbar ist. Es gibt einen bedingten Dualismus, der letztlich überwunden werden kann. Daneben gibt es dualistische Motive, die eine unterschiedliche Funktion übernehmen können. Unter einer anderen Perspektive lassen sich der absolute (Gott und Gegengott), der kosmische (Himmel und Erde), der anthropologische (Leib und Seele), der ethische (Gut und Böse, Wahrheit und Lüge) und der religiöse Dualismus (Licht und Finster-

nis, Fleisch und Geist, Heil und Unheil) unterscheiden. Während der absolute Dualismus in der Bibel keinerlei Rolle spielt, der kosmische nur untergeordnete Bedeutung hat und der anthropologische angesichts der ganzheitlichen Auffassung des Menschsein nur am Rande auftaucht, begegnen Elemente des ethischen und des religiösen Dualismus an mehreren Stellen.

4.2.3.3.2 Bei den Aussagen über das Verstricktsein der Menschen in die Welt und die Abhängigkeit von dem Gott dieser Welt handelt es sich um einen Dualismus, der unter dem Vorzeichen von Heil und Unheil steht. Danach ist der Mensch eingebunden in ein Machtgefüge, dem er sich nicht zu entziehen vermag. Wo dualistische Motive dieser Art im Gefolge des frühjüdischen apokalyptischen Denkens aufgenommen sind, geht es um den Versuch, das Verhalten des Menschen von transsubjektiven Wirklichkeiten her zu erklären. Daß Unglaube es mit der Macht der Bosheit in der Welt zu tun hat, ist ein Aspekt, der das Verstricktsein des einzelnen Menschen in transpersonale Mächte betrifft, ist aber nur sehr bedingt eine Erklärung für seine Ursache.

4.2.3.3.3 Die dualistischen Motive stehen in der Bibel in einem Gesamtzusammenhang, bei dem alles Geschehen von Gott selbst abhängt. Das gilt auch dort, wo es um menschliche Freiheit und um Abhängigkeit von Mächten geht. Die von Gott abgefallenen Menschen stehen ebenso wie die von Gott abgefallenen Mächte unter seiner Hoheit. Nicht zufällig gehörte der Satan ehemals zu Gottes Hofstaat (Hi 1,6–12), was entsprechend für die widergöttlichen Mächte gilt (vgl. Gen 6,1–4). Auch im Neuen Testament begegnet das Motiv vom Sturz Satans aus dem Himmel (Lk 10,18; Joh 12,31; Offb 12,8f). Der „Gott der Welt“ oder der „Teufel“ ist keinesfalls eine mit Gott gleichursprüngliche Gestalt, sondern Repräsentant der seit Anbeginn der Welt sich durchsetzenden Macht der Sünde. Soweit dualistische Motive aufgenommen sind, handelt es sich daher um Gottesfurcht oder Sünde, um Glaube oder Unglaube. Wo die Befreiung aus der Sünde abgelehnt wird, besteht ein Verhaftetsein an die Macht der Welt und den Teufel als „Gott der Welt“. Für den weiterbestehenden Unglauben gibt es insofern nur die Feststellung, daß Menschen derart darin gebunden sind, daß sie sich dem Heil widersetzen.

4.3 Verblendung und Verstockung

4.3.1 Da Hartherzigkeit und Verfallensein an die Welt nur sehr bedingt eine Erklärung für den Unglauben sind, ist im Neuen Testament die rätselhafte Tatsache, daß Gottes rettendes Handeln verworfen wird, auch

in Zusammenhang gebracht worden mit einer von Gott ausgehenden „Verblendung“ oder „Verstockung“.

4.3.1.1 Das gilt zunächst für die Stellen, an denen Jes 6,9f herangezogen wird, wie das in Mk 4,10–12 parr; Apg 28,26f und Joh 12,39–41 der Fall ist. Die Verstockung der Menschen geht hiernach unverkennbar auf Gottes eigenes Wirken zurück. In Joh 12,40 wird der Anfang des Jesajatextes zitiert: Gott selbst „hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verhärtet“ (τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν). Und das geschieht nach Mk 4,12, „damit sie sehen und doch nichts erblicken, hören und doch nichts vernehmen, so daß sie nicht umkehren und ihnen vergeben werde“ (ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς).

4.3.1.2 In analoger Weise zieht Paulus in Röm 9,14–23 den Text Ex 33,19 LXX heran: „Ich schenke Erbarmen, wem ich will, und erweise Gnade, wem ich will“ (ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω, V.15b), und er verbindet diese Aussage mit dem Töpfergleichnis aus Jes 29,16 bzw. Jer 18,6, wonach der Töpfer mit seinem Ton frei umgehen kann. Wie im Zitat von Jes 6,9f wird zum Ausdruck gebracht, daß Heil und Unheil in Gottes eigenem Willen beschlossen liegen, es für unser Verstehen aber unbegreifbar bleibt, warum Menschen das Heilsangebot ablehnen.

4.3.1.3 In diesen Zusammenhang gehört auch die Aussage des Paulus in 2 Kor 2,15f, daß der apostolische Dienst ein „Wohlgeruch Christi für Gott“ ist (Χριστοῦ εὐωδία τῷ θεῷ), und zwar sowohl unter denen, die gerettet werden, als auch unter denen, die verlorengehen, jenen ein „Geruch aus dem Leben zum Leben“ (ὄσμη ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν), diesen ein „Geruch aus dem Tode zum Tode“ (ὄσμη ἐκ θανάτου εἰς θάνατον).

4.3.1.4 Das Motiv der Verblendung spielt sodann für Paulus im Zusammenhang mit dem Unglauben Israels eine wichtige Rolle. Dabei handelt es sich aber um ein befristetes Handeln Gottes (s.u.).

4.3.2 Derartige Texte führen zu grundsätzlichen Erwägungen. Dabei verbindet sich die Frage nach dem Unglauben mit dem Problem der Prädestination.

4.3.2.1 Mit letzter Konsequenz wird bei den Verstockungsaussagen der Gedanke durchgeführt, der schon im Alten Testament begegnet, daß von Gott sowohl Heil als auch Unheil ausgehen. So heißt es in Am 3,6b: „Geschieht ein Unglück in der Stadt, das JHWH nicht gewirkt hätte?“. Noch grundsätzlicher heißt es in Jes 45,6b.7: „Ich bin JHWH und sonst keiner, der ich das Licht bilde und die Finsternis schaffe, der ich Heil stifte und Unheil schaffe, ich bin es, JHWH, der dies alles wirkt“.

4.3.2.2 Nach urchristlicher Überzeugung, wie sie sich in den erwähnten Texten niedergeschlagen hat, stehen deshalb auch der Unglaube und die Gottlosigkeit in Verbindung mit Gottes Wirken. Die für biblisches Denken kennzeichnende Überzeugung von der Alleinwirksamkeit Gottes schließt jeden absoluten Dualismus aus. Zugleich ist gerade die Aussage, daß auch der Unglaube in Gottes Ratschluß verankert ist, Ausdruck dafür, daß wir in Gottes Geheimnis letztlich nicht eindringen können (Röm 11,33–36). Mag vieles für uns noch so rätselhaft sein, der Glaube vertraut auf Gottes Allmacht und Allwirksamkeit.

4.3.2.3 Der Gedanke, daß der Unglaube in Gottes verborgenem Ratschluß verankert ist, ist eine Aussage, die keinesfalls zum Ausgangspunkt für eine im deterministischen Sinn gedeutete doppelte Prädestinationslehre gemacht werden darf. Determination und Prädestination sind klar zu unterscheiden. Das eine ist eine moderne, von naturwissenschaftlichem Denken herkommende Kategorie, das andere ist ein biblisches Motiv, das den einem Geschehen vorausgehenden Willen Gottes bezeichnet, der aber nicht unverrückbar ist, wie die Rede von der „Reue Gottes“ zeigt (vgl. nur 1 Sam 15,10f, aber auch 15,29). Der Prädestinationsgedanke ist eine Grenzaussage, die ihrerseits nicht systematisierbar ist und schon gar keine rationale Erklärung geben will. Prädestinationsaussagen haben einen Bekenntnischarakter und wollen zum Ausdruck bringen, daß der Glaube sich nicht eigener menschlicher Fähigkeit, sondern der vorausgehenden Gnade Gottes verdankt (vgl. Joh 6,37.44.65; 17,2.6f). Sie berücksichtigen dabei aber auch die Tatsache, daß es Unglaube gibt, dessen Grund nur Gott selbst kennt.

4.4 Israel und das Mysterium Gottes

Rätselhaft war für die Urchristenheit vor allem der Unglaube Israels. Insofern stellte sich die Frage nach der Bedeutung dieser Tatsache. Darauf wurden im Urchristentum verschiedene Antworten gegeben.

4.4.1 Vielfach wurde die Abweisung Jesu und des Evangeliums durch Juden als Anzeichen für ein Strafgericht verstanden. Das gilt für das aus der Logienquelle stammende Wort Mt 23,32–36//Lk 11,49–51, wonach schon viele Propheten und Zeugen zu Israel gesandt worden sind, die verworfen wurden; das „Maß eurer Väter“ (τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν) soll nun vollgemacht werden (Mt 23,32); darum wird die Schuld „eingefordert von diesem Geschlecht“ (ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης, Lk 11,51b). Entsprechendes gilt für die Weissagung über Jerusalem Mt 23,37–39//Lk 13,34f, die ankündigt, daß „euer Haus verlassen

wird“ (ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν); die abschließende Aussage, daß sie Jesus nicht mehr sehen werden, bis sie bei seiner Wiederkunft bekennen werden: „Gelobt, der kommt im Namen des Herrn“ (οὐ μὴ με ἴδητε ἀπ’ ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, Mt 23,39b par), dürfte sich auf den zum Gericht Kommenden beziehen. Hierhin gehört natürlich auch die Aussage des verblendeten Volkes in Mt 27,25: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ (τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ’ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν). Entsprechendes gilt innerhalb des Johannesevangeliums, wo häufig festgestellt wird, daß „die Juden“ (οἱ Ἰουδαῖοι) nicht glauben, nach Joh 3,18–21 aber „jeder, der nicht glaubt, bereits gerichtet ist“ (ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται). Allerdings liegt dort eine differenzierte Rede über „die Juden“ vor; nur die dem Unglauben verfallenen Juden werden der gottlosen „Welt“ gleichgesetzt und sind dem Gericht verfallen.

4.4.2 In engem Zusammenhang damit wurde die Auffassung vertreten, daß nicht ein erneuertes, sondern ein neues Israel an die Stelle des alten treten soll. Am deutlichsten ist das in Hebr 8,7–13 ausgesprochen, wo das Zitat aus Jer 31,31–34 (LXX 38,31–34) auf den neuen Bund gedeutet wird, der den alten ablöst: „Indem er (Gott) von einem neuen (Bund) spricht, erklärt er den ersten für veraltet“ (ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην). Dasselbe kommt in der matthäischen Interpretation des Gleichnisses von den bösen Winzern zum Ausdruck. Das Gleichnis Mt 21,33–42.45f ist zwar wie in Mk 12,1–12 und Lk 20,9–19 auf die unmittelbaren Gegner bezogen, erhält aber durch den zusätzlichen Vers Mt 21,43 einen grundsätzlichen Charakter: „Darum sage ich euch: Die Herrschaft Gottes wird von euch genommen und einem anderen Volk gegeben werden, das deren Früchte trägt“ (διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι ἀρθήσεται ἀφ’ ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς). Insofern hat die später so fatal sich auswirkende Substitutionstheorie durchaus neutestamentliche Ansatzpunkte, wobei allerdings zu beachten ist, daß es hier wie in Hebr 8 um judenchristliche Aussagen geht.

4.4.3 Am intensivsten hat sich Paulus mit diesem Problem befaßt. Nach einer zunächst noch relativ unbestimmten Formulierung in 1 Thess 2,14f kommt er in Röm 9–11 aufgrund einer prophetischen Erkenntnis zu Aussagen, die für den christlichen Glauben wegweisend sind.

4.4.3.1 In 1 Thess 2,14f bezeichnet Paulus die Gemeinde von Thessalonich als „Nachahmer der Gemeinden Gottes in Judäa“ (μιμηταὶ τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ), weil sie dasselbe von ihren Landsleuten erleiden wie jene von den Juden. Daran schließt sich in V.15.16a eine Polemik über die Juden an, „die Jesus den Herrn getötet haben und die Propheten, die uns verfolgt haben, die Gott nicht gefallen

und allen Menschen feind sind, die uns hindern, den Heiden zu predigen, damit sie gerettet werden“ (τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτείναντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων καὶ θεῶ μὴ ἄρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων, κωλύοντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἕνα σωθῶσιν). Es handelt sich um eine überaus scharfe Formulierung, die sowohl an Mt 23,34 par als auch an heidnische Kritik erinnert. Hiernach folgt die mit Mt 23,32 par verwandte Aussage, „um allezeit ihre Sünden vollzumachen“ (εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε). Abgeschlossen wird der Textabschnitt mit dem nicht völlig eindeutigen Satz: ἔφθασεν δὲ ἐπ’ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος. Es besteht die doppelte Möglichkeit des Verständnisses: „Das Zorngericht ist definitiv über sie gekommen“, oder: „Das Zorngericht ist über sie gekommen (befristet) bis zum Ende“. Unbestreitbar ist der Gedanke des bereits wirksamen Gerichts, was dem Text von Röm 1,18–32 entspricht; die Frage ist nur, ob es im Sinn des endgültigen Gerichts verstanden wird. Blickt man auf Röm 9–11, dann ist wohl bewußt offen gelassen, was am Ende mit Israel geschehen wird.

4.4.3.2 In Röm 9–11 erörtert Paulus in einem weitgespannten Zusammenhang das Problem Israel und Kirche. Wie sehr es ihn persönlich umtreibt, sagt er gleich zu Beginn in 9,1–3; er möchte geradezu selbst verflucht sein (ἀνάθεμα εἶναι), um derer willen, mit denen er dem Fleisch nach verbunden ist. Sie sind nach 9,4f doch „Israeliten, denen die Sohnschaft gehört und die Herrlichkeit, die Bundesschlüsse, die Gesetzgebung, der Kult und die Verheißungen, ihnen gehören die Väter und aus ihnen stammt Christus dem Fleische nach“ (οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἰοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα). Was bedeutet dann aber ihr Unglaube angesichts der Heilsbotschaft?

4.4.3.2.1 „Es kann doch nicht so sein, daß Gottes Wort hinfällig geworden ist“ (οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, V.6a). Allerdings gibt es einen Unterschied; denn „nicht alle aus Israel sind Israel“ (οὐ πάντες ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραήλ, V.6b). Das erläutert Paulus an den beiden Söhnen Abrahams und den beiden Söhnen Isaaks (V.7–9.10–13) und fügt das Bild vom Töpfer aus Jes 29,16 bzw. Jer 18,6 an (V.19–21). Entscheidend ist dabei die Aussage in V.14–16 (vgl. V.17f.22f), daß dies keine Ungerechtigkeit bei Gott ist, sondern nach Ex 33,19f Ausdruck seines besonderen Erbarmens, weswegen gilt: „Es kommt nicht auf das Wollen und Laufen (des Menschen) an, sondern auf den sich erbarmenden Gott“ (ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ, V.16). Daher hat Gott auch Menschen nicht nur aus den Juden, sondern ebenso aus den Heiden berufen, wie durch Schriftzitate belegt wird (V.24–29).

4.4.3.2.2 Der Mittelabschnitt dieses Teils in 9,30–10,21 führt den Gedanken des Erbarmens Gottes mit der Rechtfertigungsthematik weiter. Dabei wird eingangs darauf hingewiesen, daß Heiden, die die Gerechtigkeit Gottes im Unterschied zu Israel nicht gesucht haben, sie erlangten (9,30f), während Israel sich daran gestoßen hat (9,32f) und angesichts der Verkündigung der Heilsbotschaft nicht bereit war, sie zu hören und anzunehmen (10,16–21).

4.4.3.2.3 Der Schlußabschnitt 11,1–36 verweist zunächst darauf, daß es wie einst zur Zeit des Elija einen erwählten Rest gibt: „So gibt es auch in der Gegenwart einen Rest gemäß der Erwählung der Gnade“ (οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν, V.5), ein Zeichen dafür, daß Gott sein Volk nicht verstoßen hat (V.1). Das Heil hat aber bisher nur „der erwählte Rest erlangt, die übrigen wurden verstockt“ (ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν, οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, V.7b). Gemäß alttestamentlicher Vorhersage wurde ihnen von Gott geradezu ein „Geist der Betäubung“ (πνεῦμα κατανύξεως) verliehen (V.8). Das aber geschah gemäß göttlichem Heilsplan, damit durch ihre Verfehlung den Heiden das Heil zukomme (V.11). „Wenn nun ihre Verfehlung Reichtum für die Welt ist und ihr Versagen Reichtum für die Heiden, um wieviel mehr wird es ihre Vielzahl sein“ (εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμος καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἐθνῶν, πόσω μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν, V.12, vgl. V.15). Bevor Paulus diesen Gedanken weiterführt, schiebt er mit dem Bild vom Ölbaum in 11,17–24 eine Ermahnung an die Heidenchristen ein; denn wenn sie anstelle von Juden in den Ölbaum eingepropft worden sind, so haben sie keinen Anlaß sich zu rühmen; denn sie werden getragen von der Wurzel (V.18); und wie sie aufgrund ihres Glaubens eingepflanzt worden sind, so können auch die ausgeschnittenen Zweige wieder eingepropft werden, wenn sie nicht im Unglauben bleiben (V.23f). Von da aus kommt Paulus zu seinem Zielgedanken, den er in prophetischer Autorität als „Geheimnis“ kundtut, „daß Israel teilweise Verstockung widerfahren ist bis die Vielzahl der Heiden eingehe, und daß so ganz Israel gerettet werde, wie geschrieben steht: Der Retter wird von Zion kommen und die Gottlosigkeit von Israel abwenden“ (ὅτι πάρωσις ἀπὸ μέρους τῆς Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσελθῆ, καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται· ἤξει ἐκ Σιών ὁ ῥύόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ, V.25f). Dieser Unglaube wird am Ende der Zeiten bei der Parusie Jesu Christi für diejenigen „abgewendet“, die ihn anerkennen (vgl. V.23). Zurücklenkend zu 9,6a heißt es deshalb in 11,29: „Unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes“ (ἀμεταμέλητα τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλήσις τοῦ θεοῦ), und abschließend sagt Paulus in 11,32, daß „Gott alle in den Ungehorsam

eingeschlossen hat, um sich aller zu erbarmen“ (συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ).

4.4.3.2.4 Paulus konstatiert also einen Sonderfall des Unglaubens angesichts des Heilsangebots bei dem Volk Israel. Es sind drei entscheidende Gedanken, die in Röm 9–11 eine Rolle spielen: das Restmotiv, das heilsgeschichtliche Modell von der Verstockung zugunsten der Heiden und das Motiv von der endzeitlichen Errettung bei der Parusie Jesu, wobei der Glaube eine ausschlaggebende Rolle spielt.

5. Der bleibende Auftrag zur Heilsverkündigung

Die christliche Kirche hat den Auftrag zur Verkündigung der Heilsbotschaft. Diese hat universalen Charakter und besitzt Gültigkeit für alle Zeiten. Das gilt auch dort, wo sie abgelehnt wird.

5.1 Die weltweite Verkündigung des Evangeliums

Das Evangelium soll in der Zeit zwischen Ostern und Parusie in aller Welt verkündigt werden. Diejenigen, die die Botschaft annehmen, haben teil an dem sich bereits verwirklichenden Heil Gottes. Sie sind unterwegs in die Zukunft der Vollendung.

5.1.1 Die Botschaft des Evangeliums hat ihre Voraussetzung in den Verheißungen des Alten Testaments. Im Judentum der Zeit Jesu und des Urchristentums gab es daher eine höchst lebendige Heilserwartung, auch wenn diese mit sehr unterschiedlichen Vorstellungen verbunden war. Das wird im Neuen Testament überall vorausgesetzt. An einigen Stellen wird auch auf die Erlösungssehnsucht der Welt hingewiesen, die im Schöpfungsglauben ihren Grund hat. Eine von Gott gut erschaffene Welt behält auch bei Gottlosigkeit und Bosheit ihre ursprüngliche Bestimmung, die aber eines rettenden Handelns bedarf.

5.1.2 Das Evangelium als Heilsbotschaft ist an alle Menschen gerichtet. Die Weiterverkündigung des Evangeliums ist ein Auftrag, der konstitutiv ist für die christliche Existenz. Er ist nach Mk 13,10 par; Lk 24,46–49 bleibende Aufgabe und bleibendes Kennzeichen der Zeit zwischen Ostern und Parusie. Gab es ursprünglich eine Konzentration auf Israel als altes Gottesvolk, so wurde im Blick auf Jesu Auferstehung und Erhöhung der weltweite Verkündigungsdienst als Auftrag erkannt und wahrgenommen. Beim Apostelkonvent wurde die Mission unter Heiden gemeinsam anerkannt. Der Vorrang Israels blieb dabei unbestritten.

5.1.3 Hinsichtlich des Verkündigungsauftrags besteht Gemeinsamkeit zwischen allen urchristlichen Schriften, auch wenn der Verkündigungsdienst nicht überall thematisiert ist. Die missionarische Struktur der Kirche ist jedenfalls eine Grundgegebenheit, die für das gesamte Neue Testament wesentlich ist.

5.2 Absolutheit des Christentums?

Im Zusammenhang mit dem weltweiten Auftrag der Evangeliumsverkündigung stellte sich das Problem des sogenannten „Absolutheitsanspruchs des Christentums“. Es wurde vielfach so verstanden, daß das Christentum die höchste Form aller Religionen darstellt und die sonstigen Religionen bestenfalls Teilwahrheiten enthalten, die das Christentum ohnehin in sich trägt. Hier ist jedoch prinzipiell zu unterscheiden zwischen der allgemeinen Gültigkeit der Botschaft vom Offenbarungshandeln Gottes und dem Christentum als einer konkreten Religion, auch wenn die Weitergabe der Botschaft an die christliche Gemeinschaft gebunden ist.

5.2.1 Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Aussage Joh 14,6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ). Sachlich eng verwandt damit ist das Christuszeugnis in Apg 4,12: „Es ist in keinem anderen Heil; denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden können“ (οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία, οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς). Das sind nun aber keine theoretischen Aussagen, von denen Urteile abgeleitet werden könnten, sondern Glaubenszeugnisse. Sie bringen zum Ausdruck, was christlicher Glaube für den bedeutet, der das Zeugnis weitergibt. Die Identität eines jeden Christen hängt an dieser Überzeugung. Nur so kann die Botschaft weitergegeben werden, daß der Verkündiger sich in ausschließlicher Weise damit identifiziert. Insofern geht es nicht im theoretischen Sinn um Absolutheit, sondern im existentiellen Sinn um Gewißheit.

5.2.2 Mit dieser Gewißheit ist die Erkenntnis verbunden, daß es um das Zeugnis von dem einen Gott geht, der sich als Schöpfer und als Retter aller Menschen offenbart hat. Wenn überhaupt von Absolutheit gesprochen wird, dann nur im Blick auf Gott. In welcher Weise Gott auch in anderen Religionen wirkt und welchen Weg er ihnen vorherbestimmt hat, ist uns verschlossen. Der Missionsauftrag beinhaltet, daß der eine Gott bezeugt und die Botschaft von seinem Heilshandeln in Jesus Christus

weitergegeben wird. Dabei handelt es sich um das eschatologisch Neue, das Menschen frei macht von allen Bindungen und ihnen Zukunft erschließt. Die außerbiblischen Religionen sind weitgehend vergangenheitsbezogen oder gegenwartsorientiert. Der christliche Glaube ist von der Zukunft Gottes her bestimmt und hat in der die Gegenwart tangierenden Zukunftsorientierung sein Gepräge. Das Endgültige greift in das Irdische ein, das Endgültige leuchtet in unserer Welt auf und läßt bereits seine Spuren erkennen. Diese Zielorientierung ist die Kraft für eine lebendige Hoffnung, die es weiterzuvorkündigen gilt. In dieser Botschaft beruht das *Specificum Christianum*, das bei den je unterschiedlichen religiösen Voraussetzungen zur Geltung kommen soll.

5.3 Das Phänomen des Unglaubens

Die Botschaft des Evangeliums wird nicht nur angenommen, sie wird auch abgelehnt. Über diese Tatsache hat man sich im Urchristentum intensiv Gedanken gemacht. Es geht dabei nicht um rationale Erklärung. Die neutestamentlichen Aussagen über die Gründe des Unglaubens sind ihrerseits Glaubensaussagen, die sich dem Phänomen anzunähern versuchen.

5.3.1 Dabei stoßen wir im Neuen Testament auf drei verschiedene Modelle. Sie begründen den Unglauben, wie gezeigt wurde, entweder mit der geschöpflichen Freiheit des Menschen oder seinem Verstricktsein in die gottlose Welt oder im verborgenen Wirken Gottes.

5.3.1.1 In einer Reihe von Texten wird der Unglaube mit dem Sündersein begründet, sofern der Mensch aufgrund seiner geschöpflichen Freiheit sogar das Angebot der Befreiung aus der Sünde ablehnt. Er beharrt in seiner Gottlosigkeit, sein Verhalten ist gekennzeichnet durch Hartherzigkeit und Unbußfertigkeit.

5.3.1.2 In anderen Texten wird der Unglaube als Folge der Verstrickung in die Macht der Sünde verstanden, die ihrerseits repräsentiert wird durch den Teufel als den „Gott dieser Welt“. Es geht dabei um die Symbolisierung transpersonaler Strukturen, aus denen der Mensch sich nicht lösen kann. Ihm ist gleichsam seine Handlungsfähigkeit genommen. Er ist so an das Diesseitige gebunden, daß er das Heilsangebot nicht zu hören vermag.

5.3.1.3 Schließlich wird Unglaube auch mit einer von Gott selbst ausgehenden Verblendung oder Verstockung in Zusammenhang gebracht, was im besonderen auch im Blick auf den Unglauben Israels gilt. Hierbei ist mit letzter Konsequenz der Gedanke der Alleinwirksamkeit Gottes durchgeführt.

5.3.2 Die drei Modelle stehen nun nicht alternativ nebeneinander. Es sind jeweils verschiedene Aspekte, unter denen der Unglaube gesehen wird. Sie loten das Phänomen Unglaube in unterschiedlicher Weise aus. Entscheidend ist, daß es jeweils um den Bezug zu Gott als Schöpfer und Retter geht. Der Mensch verweigert ihm die schuldige Anerkennung und die Annahme der rettenden Botschaft. Ob es um die Hartherzigkeit des Menschen, um seine Abhängigkeit von der Welt oder um eine gottgewirkte Verblendung geht, letztlich hat alles seinen Grund in dem für uns unbegreiflichen Ratschluß Gottes.

6. Abschließende Überlegungen

Kirche Jesu Christi gibt es nicht ohne Mission. Sie darf der Welt die Botschaft des Heils und des Friedens nicht schuldig bleiben. Die Aufgaben haben sich in der heutigen Welt erheblich verschoben. Das gilt ebenso gegenüber anderen Religionen wie gegenüber einem säkularisierten Umfeld. Nicht zuletzt stellt sich die Frage nach einer Mission unter Juden.

6.1 Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt

6.1.1 Bei zahlreichen nichtchristlichen Religionen ist in der Gegenwart ein wachsendes Selbstbewußtsein und eine entschiedene Abwehrhaltung festzustellen. Das gilt vor allem für den Islam, aber auch für verschiedene Formen des Buddhismus. In anderen Bereichen mag eine gewisse Offenheit bestehen, so daß für eine Verkündigung des Evangeliums Raum vorhanden ist. Damit stellt sich aber die in jüngster Zeit nachgedrückt gestellte Frage, wieweit es sachgemäß und erlaubt ist, Mission im bisherigen Sinn zu treiben; stattdessen sei ein Dialog zwischen den Religionen zu führen. Daß das Verstehen anderer Religionen einen wichtigen Rang einnimmt, daß das Bemühen um Dialog und gegenseitiges Kennenlernen von wesentlicher Bedeutung ist, ist unbestreitbar; davon bleibt jedoch der Anspruch des Evangeliums, zum Heil aller Menschen zu führen, unberührt. Der vielfach geforderte Dialog ist unerlässlich, ist aber nicht einfach mit dem missionarischen Auftrag identisch. Im Dialog geht es doch darum, daß über das gegenseitige Kennenlernen und das Feststellen von Gemeinsamkeiten hinaus die je eigene Überzeugung zum Tragen kommt. Damit geht der Dialog in ein Glaubenszeugnis über. Auch im Dialog habe ich für die christliche Botschaft einzustehen, die eigene Identität darf nicht preisgegeben oder relativiert werden. Allerdings kommt es entscheidend

darauf an, daß ausschließlich auf dem Weg der Überzeugung Menschen für die Wahrheit des Evangeliums gewonnen werden. Wo immer das Evangelium bezeugt wird, geht es nach 1 Kor 2,4f nicht um Überredung mit Worten weltlicher Klugheit, sondern „um den Erweis des Geistes und der Kraft, damit euer Glaube nicht auf menschlicher Weisheit, sondern auf der Kraft Gottes beruhe“ (... ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ). Daß eine je aktuelle und situationsbezogene Gestalt der Botschaft gefordert ist, ist heute weniger denn je zu übersehen.

6.1.2 Dazu kommt die spezielle Situation im europäisch-amerikanischen Bereich, der durch Jahrhunderte von der christlichen Tradition geprägt worden, aber einem tiefgreifenden Säkularisierungsprozeß ausgesetzt ist. Die Aufgaben der Verkündigung haben sich in einer säkularen Welt erheblich verschoben. Die christliche Botschaft steht hier primär nicht anderen religiösen Auffassungen gegenüber, sondern ist vor allem mit einer atheistischen Haltung konfrontiert. Heilssehnsucht und eine verborgene religiöse Dimension ist natürlich auch bei einem faktischen oder einem bewußten Atheisten vorhanden. Es gilt, die Menschen neu an das Evangelium heranzuführen, da vielen die traditionellen Formen des Christentums fremd geworden sind.

6.1.3 Der Umkehrruf und die vorwärtsweisende Botschaft des Evangeliums ist auch dort unerlässlich, wo christliche Tradition noch gepflegt wird, aber in hohem Maße verkrustet ist. Das betrifft nicht nur die Konfessionen, die bei aller berechtigten und notwendigen Eigenständigkeit sich gegenseitig nicht genügend öffnen. Es betrifft ebenso die verschiedenen Gruppierungen innerhalb der einzelnen Konfessionen, die in ihrem Selbstbewußtsein erstarrt sind und den Herausforderungen der Gegenwart in keiner Weise gerecht werden.

6.2 Mission unter Juden?

Das besondere Problem der Mission heute ist die Verkündigung des Evangeliums unter Juden. Dieses Thema ist in den letzten Jahrzehnten viel erörtert worden. Es bedarf einer sehr differenzierten Sicht.

6.2.1 Unter geschichtlicher Perspektive ist es unbestreitbar, daß die Botschaft Jesu sich zentral an das Volk Israel richtete und daß das Evangelium von der Urchristenheit zunächst unter den Juden Palästinas und der Diaspora verkündigt wurde. Die Heidenmission hat sich demgegenüber erst schrittweise durchgesetzt. Die älteste Gemeinde war jüdenchristlich, allerdings hat das Heidenchristentum seit der Wende vom 1.

zum 2. Jahrhundert das Übergewicht gewonnen und zunehmend die jüdischen Voraussetzungen vergessen oder bewußt negiert.

6.2.2 Mit dem historischen Tatbestand verbindet sich ein grundsätzlicher Sachverhalt. Aufgrund des neutestamentlichen Zeugnisses kann schlechterdings nicht bestritten werden, daß es um eine Heilsbotschaft geht, die „zuerst den Juden“ gilt. Sofern die Christenheit ihre jüdischen Wurzeln ernst nimmt und sich bei allen Unterschieden der weitreichenden Gemeinsamkeit des jüdischen und des christlichen Glaubens bewußt ist, kann sie nicht davon absehen, daß Jesu Botschaft und das Evangelium von Jesus Christus mit der jüdischen Glaubenstradition zusammengehören. Es wäre eine *contradictio in adiecto*, wenn die Verwurzelung des christlichen Glaubens im Judentum festgehalten, aber die Gültigkeit des Evangeliums, zumindest in der Gestalt der Botschaft Jesu, für die Juden bestritten würde.

6.2.3 Nun spielt im Urchristentum auch der Tatbestand, daß viele Juden das Evangelium abgelehnt haben, eine zentrale Rolle. Das Nachdenken über den Unglauben Israels hat sich in zahlreichen neutestamentlichen Texten niedergeschlagen. Dabei ist unbestreitbar, daß dort negative Urteile vorkommen, die in späterer Zeit eine verhängnisvolle Rolle gespielt haben. Vergessen wurde dabei, daß es durchweg Aussagen von Judenchristen waren, die über ihr eigenes Volk geurteilt haben. Es waren keine Urteile von außen, sondern Urteile, die Kritik an der eigenen Tradition und der eigenen Geschichte aussprachen. Jeder, der sich mit seiner eigenen Vergangenheit auseinandersetzt, kann und darf Urteile fällen, die aber, wenn sie von Außenstehenden übernommen werden, zu einer unangemessenen Verurteilung führen. Derartige Aussagen hatten in dem Augenblick ihren Charakter völlig verändert, als ehemalige Heiden sie sich angeeignet und gegen das Judentum gewandt haben. So ist es zu der fatalen Entwicklung gekommen, bei der es aufgrund einer Substitutionstheorie zu Zwangsbekehrungen, Feindschaft und Verfolgung kam bis hin zum Holocaust, der zweifellos eine latent religiöse Motivation besaß.

6.2.4 Eine Verkündigung des Evangeliums unter Juden, die für das Zeugnis des Neuen Testaments konstitutiv ist und für die Urchristenheit selbstverständlich war, ist für uns durch die fatale Geschichte des Verhaltens der Kirche gegenüber den Juden im Mittelalter wie in der Neuzeit unmöglich geworden. Uns ist von vornherein der Mund verschlossen, ohne daß die ursprüngliche Intention Jesu aufgehoben sein kann. Es ist in der jetzigen Zeit nicht unsere Aufgabe, eine missionarische Verkündigung unter Juden wahrzunehmen. Hinzu kommt ein weiterer Grund: Unser Verständnis von Mission geht herkömmlich davon aus, daß Bekehrung einen Wechsel von einer Religion zur anderen bedeutet. Das kann im Fall

von Juden keinesfalls gelten. Jesus hat als Jude Juden die Heilsbotschaft verkündet, sie gilt innerhalb ihrer Religion. Juden bleiben auch dann Juden, wenn sie zum Glauben an Jesus Christus kommen.

6.2.5 Richtungweisend bleiben die Aussagen des Paulus in Röm 9–11. Als Heidenapostel bestimmt er aufgrund prophetischer Einsicht das Verhältnis von Juden und Heiden in einer Weise, die unverändert Gültigkeit besitzt. Entscheidend ist für ihn, nachdem nur ein „Rest“ zum Glauben an Christus gekommen ist, daß die Mehrheit der Juden einen eigenen Weg in der Geschichte der Welt zu gehen hat. Aufgrund ihrer Erwählung ist ihnen von Gott eine Sonderstellung zugewiesen, die wir zu respektieren haben. Wir kommen als Juden und als Christen von einer gemeinsamen Vorgeschichte her und gehen auf ein gemeinsames Ziel zu, auch wenn wir in der Zwischenzeit getrennt sind. Warum das so ist, bleibt uns verborgen, nach Röm 11,33–36 gilt es, auf den unerforschlichen Ratschluß Gottes zu vertrauen.

§ 22 Grundlagen für das Leben in christlicher Verantwortung (Ethik I)

1. Vorbemerkungen

Die Behandlung der Ethik des Neuen Testaments stößt auf einige grundsätzliche Probleme, die im voraus bedacht sein wollen. Es geht dabei einerseits um die überlieferte Gestalt der ethischen Aussagen, andererseits um das Verhältnis zwischen der Nachfolgeethik Jesu und der nachösterlichen Gemeindeethik.

1.1 Eine ausgeführte urchristliche Ethik ist im Neuen Testament nicht zu finden. Im Rahmen der Evangelienüberlieferung finden sich Worte Jesu und Erzählungen, die eine ethische Relevanz haben, und in den Briefen begegnen zahlreiche Abschnitte ermahnenen Charakters. Immerhin lassen sich die Nachfolgeethik Jesu und die Gemeindeethik in Grundzügen rekonstruieren. Was dabei vorliegt, sind einerseits Grundprinzipien für eine Ethik und andererseits zahlreiche Texte und Beispiele für deren Anwendung. So muß sich eine Darstellung auf diese beiden Komplexe konzentrieren.

1.2 Innerhalb des Neuen Testaments besteht eine nicht unerhebliche Spannung zwischen der Nachfolgeethik Jesu, wie sie trotz späterer Überlagerungen in den synoptischen Evangelien deutlich zu erkennen ist, und der Gemeindeethik der nachösterlichen Zeit, die sich in den ermahnenen Teilen der neutestamentlichen Briefe niedergeschlagen hat. Auffallend ist einmal, daß an die Stelle der zukunftsorientierten Ethik Jesu eine stärker gegenwartsbezogene ethische Konzeption getreten ist, wengleich der eschatologische Ausblick dabei nicht fehlt. Hinzu kommt, daß die Nachfolgeethik höchste Anforderungen an die Jünger stellt, ohne daß über deren Realisierbarkeit reflektiert wird, während die urchristliche Gemeindeethik sich stärker um Praktikabilität bemüht, indem sie Rücksicht auf die jeweilige Situation und auf das Durchführbare nimmt.

1.3 Das Gesagte bedeutet nicht, daß beides unverbunden nebeneinandersteht. Jesu Forderungen sind nicht aufgehoben, sie stehen erkennbar im Hintergrund der paränetischen Aussagen. Die Gemeindeethik setzt die

Jüngerethik voraus und nimmt mehrfach *expressis verbis* darauf Bezug. Bei allen Unterschieden haben Nachfolgeethik und Gemeindeethik eine gemeinsame Grundintention; es geht um die Erneuerung des menschlichen Lebens in der Nachfolge Jesu bzw. im Glauben.

2. Die Nachfolgeethik Jesu

So sehr die synoptischen Evangelien daran interessiert sind, die Botschaft Jesu im Blick auf die nachösterliche Zeit fortzuschreiben, ist der vorösterliche Grundstock erhalten geblieben. Das gilt im besonderen auch für die ethischen Forderungen Jesu.

2.1 Gottesherrschaft und ethisches Handeln

Die ethischen Aussagen Jesu lassen sich innerhalb der Verkündigung Jesu nicht isolieren, sie stehen in einem festen Zusammenhang mit der zentralen Botschaft. Nur von dorthin sind sie verständlich und gewinnen ihre Bedeutung.

2.1.1 Jesu ethische Verkündigung ergeht aufgrund seiner Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft. Die gelegentlich vertretene These, daß beides unverbunden nebeneinandersteht und die ethischen Aussagen ausschließlich mit der Schöpfungstradition begründet werden (so z.B. *Hans Conzelmann*), läßt sich nicht halten. Die verkündigte Gottesherrschaft und die Forderungen Jesu bedingen sich gegenseitig. Mit Recht ist von der „Gottesherrschaft als Handlungsprinzip“ gesprochen worden (*Helmut Merklein*). Das besagt, daß es sich um Forderungen handelt, die sich auf die Gestaltung des Lebens in der anbrechenden Gottesherrschaft beziehen. Sie sind eschatologisch motiviert.

2.1.2 Zu Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft gehört der Ruf zur Nachfolge und die Sammlung des Gottesvolkes. Nachfolge bedeutet Bereitschaft zu einem Leben im Lichte der erfahrenen Zuwendung Gottes (vgl. § 15). Für die ethischen Forderungen Jesu ist die Nachfolge unabdingbare Voraussetzung. Die in der Bergpredigt zusammengefaßten Grundzüge der Ethik Jesu sind vom Evangelisten in einen charakteristischen Rahmen hineingestellt, der deutlich macht, daß Jesus sich zwar an alle Menschen wendet, die bereit sind, ihn zu hören, dann aber die Jünger anspricht, die nach Mt 5,1f zu ihm herantreten sind. Dementsprechend ist die Rede zunächst an die Menge gerichtet, ihr gelten die Seligpreisungen in 5,3–10; diese sind ebenso Heilszusage wie Einladung in die Jünger-

schaft. Schon die abschließende Seligpreisung in 5,11f betrifft speziell die Jünger, die dann in 5,13–16 mit den Worten vom Salz der Erde und dem Licht der Welt direkt angesprochen werden. Alles, was in 5,17–7,23 folgt, ist unmißverständlich an die Jünger gerichtet. Erst mit dem Schlußgleichnis in 7,24–27 wendet sich Jesus wieder an alle Hörer. Nach 7,28f ist die Menge betroffen von Jesu Wort; wieweit daraus Nachfolge wird, bleibt offen.

2.1.3 Jesu Forderungen beziehen sich auf ein Leben in der verwirklichten Gottesherrschaft. Sie sind alles andere als gesetzliche Bestimmungen; sie führen vielmehr vor Augen, wie das Leben aussieht, wenn Menschen sich von der Gottesherrschaft voll erfassen lassen. Sie richten den Blick auf das verwirklichte Heil und sind insofern zukunftsorientiert. Dennoch haben sie unmittelbare Bedeutung für die Gegenwart. Die rigorosen Forderungen, wie sie beispielhaft in der Bergpredigt zusammengefaßt sind, machen deutlich, daß der Anbruch der Gottesherrschaft erhebliche Konsequenzen für das Leben hat und daß es dabei um eine Erneuerung des Lebens geht, das sich von alten Lebensformen fundamental unterscheidet. Die beiden Bildworte in Mk 2,21f parr vom neuen Flicker auf dem alten Kleid bzw. vom neuen Wein, der nicht in alte Schläuche paßt, bringen das unmißverständlich zum Ausdruck. Bei dieser Erneuerung kommt gleichzeitig der ursprüngliche Wille des Schöpfers zur Geltung, weswegen die eschatologische Begründung für das Handeln an etlichen Stellen mit einer protologischen verbunden ist (vgl. z.B. Mk 10,6–8 par oder Mt 5,45).

2.1.4 Bei Jesu ethischer Verkündigung stellt sich natürlich die Frage, wie eine Verwirklichung der radikalen Forderungen möglich ist und konkret aussehen soll. Entscheidend ist dabei die Zukunftsorientierung bei gleichzeitigem Gegenwartsbezug seiner Botschaft. So wie die Gottesherrschaft noch nicht in ihrer vollendeten Gestalt in Erscheinung tritt, so sind auch diese ethischen Forderungen unter den Bedingungen der bestehenden Welt zu erfüllen. Es sind Zielbestimmungen, die eine aktuelle Gültigkeit haben, auch wenn sie nicht uneingeschränkt erfüllbar sind. Alles hängt vielmehr davon ab, daß sie bereits für die Gegenwart richtungweisend sind, woraus der hohe Anspruch an die Jünger resultiert. Es geht um eine möglichst weitgehende Realisierung, soweit diese unter den irdischen Bedingungen möglich ist.

2.2 Das Doppelgebot der Liebe

Für Jesu ethische Forderungen hat das Doppelgebot der Liebe eine zentrale Bedeutung. Aufgrund der Zuwendung Gottes wird der Mensch

zu einer neuen Lebensweise befähigt, die von der Liebe zu Gott und zum Mitmenschen bestimmt ist. Das Doppelgebot der Liebe ist Herzstück der Botschaft Jesu und Grundlage aller neutestamentlichen Ethik.

2.2.1 Der biblische Begriff „Liebe“

Das im Doppelgebot vorausgesetzte Verständnis der Liebe gründet im Alten Testament. Es bestimmt ebenso die jüdische wie die christliche Tradition.

2.2.1.1 Zum Wortgebrauch ist festzustellen, daß es in der griechischen Sprache im Unterschied zum Hebräischen oder zum Deutschen mehrere Begriffe für „lieben“ und „Liebe“ gibt. Neben ἐρᾶν und ἔρως, was die erotische Beziehung kennzeichnet, stand φιλεῖν und φιλία zur Bezeichnung einer freundschaftlichen Verbindung. Sehr viel seltener und unprofiliert wurde daneben ἀγαπᾶν und ἀγάπη gebraucht, das erst in der biblischen Sprache einen spezifischen Inhalt und eine hohe Bedeutung gewann.

2.2.1.2 Die Septuaginta hatte sich für das Übersetzungswort ἀγαπᾶν/ἀγάπη entschieden, um das hebräische אָהַבָה, אָהַב wiederzugeben. Der alttestamentliche Begriff geht weder im Sinn der erotischen noch der freundschaftlichen Beziehung auf, so sehr dies miterfaßt wird; er besitzt eine viel umfassendere Bedeutung, wobei es entscheidend um ein personales Verhältnis geht, das sowohl auf den Mitmenschen als auch auf Gott ausgerichtet sein kann. Liebe wird auch nicht primär als ein emotionales Empfinden verstanden, sondern als eine aus dem Herzen kommende Zuwendung und ein damit verbundenes Handeln. Die innere und die äußere Komponente lassen sich hier weder im einen noch im anderen Sinn verselbständigen, sie gehören ganzheitlich zusammen.

2.2.2 Voraussetzungen für das Doppelgebot der Liebe

2.2.2.1 Das Doppelgebot der Liebe ist formal und inhaltlich gesehen nichts Neues. Mit dem Doppelgebot der Liebe hat Jesus ganz bewußt alttestamentliche Tradition aufgegriffen. Es handelt sich aber um zwei Textstellen, die dort nicht in unmittelbarem Zusammenhang stehen. Das Gebot der Liebe zu Gott findet sich in Dtn 6,(4)5 innerhalb des deuteronomischen Gesetzes, das Gebot der Liebe zum Nächsten in Lev 19,18 im Rahmen des Heiligkeitsgesetzes. Es geht unverkennbar um biblische Grundlagen. Nicht ohne Grund wird in Mk 12,(28–31)32–34 das von Jesus

formulierte Doppelgebot von einem Schriftgelehrten (γραμματεὺς) bestätigt, und in der Fassung von Lk 10,25–28 werden diese beiden Gebote nicht einmal von Jesus, sondern von einem Gesetzeslehrer (νομικός) zitiert. Der Text des Doppelgebots ist als solcher vorgegeben.

2.2.2.2 Mit Recht wird auch darauf hingewiesen, daß es im damaligen Judentum vergleichbare Zusammenfassungen der Hauptaspekte der Tora gegeben hat. Zwar steht die Tora mit allen Einzelgeboten unverrückbar fest, es ging aber um eine Abstufung zwischen den besonders wichtigen und der Vielzahl anderer Gebote, auch um die Frage nach den Grundlagen der 613 Gebote und Verbote. Überdies wollte man der starken Verästelungstendenz bei der Gesetzesauslegung entgegenwirken. Für die starke Betonung des Gebots der Nächstenliebe gibt es im vorchristlichen Judentum ebenfalls aufschlußreiche Beispiele, auch für eine relativ weitreichende Auslegung desselben (vgl. Test XII, vor allem TestJos). Die Zusammenstellung der beiden Liebesgebote ist als solche für Jesus noch nicht eigentlich charakteristisch.

2.2.3 Die Textüberlieferung des Doppelgebots Jesu

Die Textüberlieferung im Neuen Testament ist uneinheitlich. Die Frage nach der authentischen Intention verbindet sich mit der Frage nach der Rezeption des Liebesgebots in der nachösterlichen Überlieferung. Die ursprüngliche Grundlage und die sekundären Elemente sind durchaus noch unterscheidbar.

2.2.3.1 Die drei verschiedenen Fassungen des Gesprächs über das Doppelgebot der Liebe in den Synoptikern lassen zunächst erkennen, daß die Nebeneinanderstellung der beiden Gebote ausschlaggebend ist. Dabei wird ihre Gleichrangigkeit hervorgehoben. Nach Lk 10,25–28 werden die beiden Gebote durch einen Gesetzeskundigen zitiert und dabei lediglich mit „und“ verbunden. Das wird von Jesus bestätigt: „Richtig hast du geantwortet“ (ὁρθῶς ἀπεκρίθης). Bei Markus wird die Frage eines Schriftgelehrten: „Welches ist das erste Gebot von allen?“ (ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων; Mk 12,28c), so beantwortet, daß Jesus an die Zitation von Dtn 6,4f den Text von Lev 19,18 anfügt und antwortet: „Größer als diese (beiden) ist kein anderes Gebot“ (μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν, Mk 12,31b). Noch deutlicher ist Matthäus, wenn Jesus dort die Frage: „Welches ist das größte Gebot im Gesetz?“ (ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; Mt 22,36), beantwortet mit der Aussage: „Dies ist das größte und erste Gebot; das zweite ist ihm gleich“ (αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολὴ· δευτέρα ὁμοία αὐτῇ, Mt 22,38f).

2.2.3.2 Mit der Hervorhebung der beiden Gebote und ihrer Gleichrangigkeit verbinden sich in den drei Fassungen weitere Intentionen.

2.2.3.2.1 Bei Markus wird das von Jesus formulierte Doppelgebot von dem Schriftgelehrten, der nach dem größten Gebot gefragt hat, durch Wiederholung bestätigt (12,32.33a) und mit der Aussage verbunden, daß dies „weit mehr ist als alle Brandopfer und andere Opfer“ (περισσότερόν ἐστὶν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν, 12,33b), woraufhin Jesus feststellt, daß jener „nicht weit von der Gottesherrschaft“ ist (οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ).

2.2.3.2.2 Bei Lukas ist das von dem Gesetzeskundigen zitierte und von Jesus bestätigte Doppelgebot der Liebe mit der eingangs gestellten Frage nach dem Ererben des ewigen Lebens (Lk 10,25) verbunden, weswegen es heißt: „Tue dies und du wirst leben“ (τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ, 10,28). Dann folgt die Zusatzfrage, wer denn der Nächste sei (10,29), was Jesus mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner beantwortet (10,30–37).

2.2.3.2.3 Bei Matthäus kommt es zu keiner Reaktion des jüdischen Gesprächspartners, stattdessen fügt der Evangelist als abschließendes Wort Jesu an: „In diesen beiden Geboten sind das ganze Gesetz und die Propheten verankert“ (ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέματα καὶ οἱ προφῆται, 22,40). Damit nimmt er ein Motiv auf, das bereits in der Bergpredigt eine wichtige Rolle spielt, wo die „Goldene Regel“ mit einer entsprechenden Aussage fortgesetzt wird: „Alles was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das tut ihnen in gleicher Weise; denn dies ist das Gesetz und die Propheten“ (πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, 7,12).

2.2.3.3 Die opferkritische Aussage bei Markus dürfte sekundär sein, auch wenn sie Jesu Grundhaltung nicht widerspricht. Die bei Lukas vorliegende Verbindung des Doppelgebots mit dem Samaritanergleichnis ist kaum als ursprünglich anzusehen. Das Motiv der Verankerung von Gesetz und Propheten im Doppelgebot ist im Blick auf Jesus ein sachgemäßes, aber doch typisch matthäisches Interpretament. Was als jesuanische Grundlage aus den drei unterschiedlichen Texten hervorgeht, ist die Sonderstellung des Doppelgebots und die Gleichrangigkeit der Gottes- und Nächstenliebe.

2.2.4 Verständnis und Tragweite des Doppelgebots für Jesus

Die Frage nach Jesu Verständnis des Doppelgebots und dessen Bedeutung ist im Zusammenhang mit seiner Botschaft zu klären. Es geht nicht

primär um die weiterbestehende Gültigkeit von Geboten der Tora, sondern um die Funktion dieser beiden Gebote im Zusammenhang mit der anbrechenden Gottesherrschaft.

2.2.4.1 Es ist unübersehbar, daß Jesus mit dem Doppelgebot der Liebe den Willen Gottes fundamental bestimmt. Aufgrund des erfahrenen Anbruchs der Gottesherrschaft gilt es, sich rückhaltlos an Gott zu binden und sich uneingeschränkt dem Nächsten zuzuwenden. Unter dieser Voraussetzung stehen alle Forderungen Jesu. Die Antithesen der Bergpredigt in Mt 5,21–48 machen das unmißverständlich deutlich: Auf der einen Seite werden Gebote wegen der angebrochenen Gottesherrschaft in einer Weise radikal verstanden, wie das die jüdische Gesetzesauslegung so nicht kennt (Verbot des Tötens in der ersten, Verbot des Ehebruchs in der zweiten und uneingeschränkte Feindesliebe in der sechsten Antithese). Auf der anderen Seite erweisen sich Gebote aufgrund der konsequent verstandenen Liebe als überflüssig (Ehescheidung, Schwur und Wiedervergeltung in der dritten bis fünften Antithese).

2.2.4.2 Während das Gebot der Liebe zu Gott in frühjüdischer Tradition vor allem als Treue zur Tora verstanden worden ist, geht es bei Jesus um die Unmittelbarkeit zu Gott, wie sie für ihn und für seine Jünger in der Anrede „Abba“ zum Ausdruck kommt (dazu vgl. § 19). Damit rückt das Gottesverhältnis konsequent in den Bereich der personalen Beziehung. Zweifellos hat dieser Aspekt im Alten Testament und Frühjudentum nicht völlig gefehlt, aber erst aufgrund der eigenen Gottesbeziehung Jesu hat er zentrale Bedeutung erlangt.

2.2.4.3 Das Gebot der Liebe zum Nächsten ist von Jesus konsequent im Sinn der Feindesliebe verstanden worden. Das geht ebenso aus Mt 5,44//Lk 6,27f.35 wie aus dem Samaritanergleichnis Lk 10,30–37 hervor. Grundsätzlich wurde der „Nächste“ als derjenige angesehen, der zum erwählten Gottesvolk gehört. Nach der Landnahme ist dann auch der sogenannte „Beisasse“ in abgestufter Weise einbezogen worden. Dasselbe geschah im Bereich der jüdischen Diaspora mit den Heiden, vor allem dann, wenn sie sich als „Gottesfürchtige“ dem jüdischen Glauben annäherten. Vereinzelt Vorstufen zu einer erweiterten Auffassung dieses Gebotes lassen sich jedenfalls im Frühjudentum erkennen. Umgekehrt war der „Feind“ sowohl der Vertreter eines Israel bedrohenden Volkes als auch der Gottlose, erst in zweiter Linie der persönliche Gegner. Bei Jesus fällt nicht nur jede Abstufung hinsichtlich der Gültigkeit des Gebots der Nächstenliebe hin, sondern ebenso die Unterscheidung verschiedener Kategorien von Feinden. Die Liebe zum Nächsten gilt uneingeschränkt allen Menschen, einschließlich der Feinde.

2.2.4.4 Die genuin jesuanische Interpretation des Gebots der Nächstenliebe ist innerhalb der lukanischen Feldrede in Lk 6,27–36 und innerhalb der Antithesen der matthäischen Bergpredigt in Mt 5,39–42.43–48 erhalten. Während bei Lukas das Thema der Wiedervergeltung mit den Aussagen über die Feindesliebe verschränkt ist, begegnet beides getrennt in der fünften und sechsten Antithese des Matthäus. Die antithetische Form dürfte sekundär sein. Jesu Wort wird auf diese Weise den alttestamentlichen Texten von Ex 21,24f über die Wiedervergeltung („Auge um Auge, Zahn um Zahn“) und Lev 19,18 über die Nächstenliebe betont gegenübergestellt. Dabei ist in Mt 5,43 das verkürzt zitierte Gebot aus Lev 19,18 „Du sollst deinen Nächsten lieben“ (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου) verbunden mit der Aussage „und deinen Feind hassen“ (καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου). Diese Gegenüberstellung ist nicht alttestamentlich; sie begegnet nur in den Texten von Qumran (vgl. 1QS 1,9f). Zum Motiv des „Hassens der Feinde“ vgl. Ps 139,19–22.

2.2.4.5 Der Verzicht auf Wiedervergeltung ist in der lukanischen Feldrede als Auslegung des Gebots der Feindesliebe verstanden. In der matthäischen Tradition ist beides unterschieden, weil es einmal um das bereitwillige Hinnehmen von feindlichen Übergriffen geht, dann um die positive Reaktion auf Feindschaft. Die fünfte Antithese bei Matthäus steht unter dem Leitgedanken: „Ich aber sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand“ (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ, Mt 5,39a). Das wird durch drei Beispiele veranschaulicht: Wer auf die eine Wange geschlagen wird, soll auch die andere hinhalten; wem in einem Rechtsstreit das Gewand genommen wird, der soll auch noch den Mantel hergeben; und wer zu einer Meile Fronarbeit gezwungen wird, soll freiwillig eine zweite mitgehen (Mt 5,39b–41). Dann heißt es abschließend: „Wer etwas von dir bittet, dem gib, und wer etwas von dir leihen will, den weise nicht ab“ (τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῆς, 5,42). In Lk 6,29f begegnen nur die drei Beispiele (mit geringfügigen Abweichungen), die dann mit der „Goldenen Regel“ abgeschlossen werden: „Und wie ihr wollt, daß euch die Menschen tun, tut ihnen in gleicher Weise“ (καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως, Lk 6,31).

2.2.4.6 Jesu Auslegung des Gebots der Nächstenliebe ist in der sechsten Antithese bei Matthäus zweigliedrig: „Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen“ (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθρούς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, Mt 5,44). Bei Lukas ist der Befund komplizierter, weil er das zentrale Wort Jesu in Lk 6,27f in viergliedriger Fassung bringt und in 6,35 nochmals in dreigliedriger Gestalt wiederholt. Hier heißt es zunächst: „Liebt eure

Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen, segnet, die euch verfluchen, und betet für die, die euch bedrohen“ (ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεάζοντων ὑμᾶς, 6,27f). An der zweiten Stelle heißt es: „Liebt eure Feinde und tut Gutes und leiht ohne etwas zu erhoffen“ (ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανίζετε μὴδὲν ἀπελπίζοντες, 6,35). Abgesehen von dem Motiv des Leihens, das nach Mt 5,42 in den Zusammenhang der Wiedervergeltung gehört, handelt es sich um mehrere Varianten der Grundaussage der Feindesliebe, wobei nicht mehr zu entscheiden ist, welche ursprünglich und welche zugewachsen sind. Alle schärfen den zentralen Gedanken der Feindesliebe ein.

2.2.4.7 Die Feindesliebe wird in beiden Überlieferungen verglichen mit dem Verhalten gegenüber Gleichgesinnten: Liebe zu solchen, die ebenfalls Liebe erweisen (Mt 5,46//Lk 6,32), Gutestun gegenüber Menschen, von denen Gutes erfahren wird (Lk 6,33), Grüßen der Freunde (Mt 5,47), Geldverleihen an diejenigen, von denen es zurückerwartet wird (Lk 6,34). Damit wird nichts Besonderes getan (τί περισσὸν ποιεῖτε;); denn so handeln auch Zöllner, Sünder und Heiden (Mt 5,46b.47b//Lk 6,32b.33b.34b).

2.2.4.8 Hinzu kommt das Motiv der Entsprechung zum Handeln Gottes und der Gotteskindschaft. Der Lukastext, der nach dem Gebot der Feindesliebe (6,27) die Aufforderungen zum Verzicht auf Wiedervergeltung bringt (6,28–31), dann die erwähnten Vergleiche anschließt (6,32–34), setzt den Textabschnitt fort mit der Wiederaufnahme des Gebots (6,35a), der Zusage des Lohnes (6,35b) und der Feststellung: „Und ihr werdet Kinder des Höchsten sein, denn er selbst ist gütig gegenüber den Undankbaren und Bösen“ (καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου, ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστὶν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηροὺς, 6,35c). Bei Matthäus wird stattdessen im unmittelbaren Anschluß an das Gebot der Feindesliebe gesagt: „damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten und läßt regnen über Gerechten und Ungerechten“ (ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους, 5,45). Die Entsprechung zum Handeln Gottes wird dann noch einmal in den Schlußaussagen hervorgehoben. Bei Lukas heißt es: „Werdet barmherzig wie euer Vater barmherzig ist“ (γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν, Lk 6,36); Matthäus formuliert noch grundsätzlicher: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ (ἔσεσθε οὖν ὡς ἐγὼ τέλειοι, ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν), wobei der Vollkommenheitsbegriff die Ganzheit und Uneingeschränktheit betont.

2.2.5 Liebesgebot und ethische Forderungen Jesu

Die Nachfolgeforderungen Jesu stehen im Zusammenhang mit der Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft, die ethischen Forderungen speziell im Zusammenhang mit dem Doppelgebot der Liebe.

2.2.5.1 Jesus hat zu einer ganzen Reihe von konkreten Sachverhalten Stellung bezogen und ethische Weisungen gegeben. Es werden dabei jeweils sehr radikale Forderungen erhoben. Neben Aussagen über Schutz des Lebens, Verzicht auf Gewalt und Vermeidung jeder Form eines Richtens über andere Menschen stehen auch Anweisungen zu einzelnen Problemen des menschlichen Lebens wie Ehe, Ehescheidung oder Schwören. Jeweils geht es darum, was das konsequent verstandene Doppelgebot für eine spezielle Situation bedeutet (dazu im einzelnen § 23).

2.2.5.2 Jesus hat das Doppelgebot der Liebe zum Kriterium aller Einzelbestimmungen gemacht. Angesichts des Anbruchs der Gottesherrschaft wird der ursprüngliche und endgültige Wille Gottes sichtbar, der über die Bestimmungen der Tora hinausführt. Jesus hat sich daher nicht gescheut, auch den Wortlaut der Tora anzutasten, und zwar sowohl im Blick auf Gebote, die das Verhältnis zu Gott, als auch solche, die das Verhältnis zu den Mitmenschen betreffen.

2.2.5.2.1 Beispiel für ein das Gottesverhältnis betreffendes Gebot ist die Verletzung der Sabbatordnung, wofür es mehrere Textbelege gibt (vgl. Mk 2,23–3,6; Lk 13,10–17; 14,1–6; Joh 5,1–16; 9,1–38). Für Jesus steht der Sabbat im Lichte des Eschaton, daher gilt es, am Sabbat Gutes zu tun, zu heilen und zu helfen (vgl. Mk 3,4; Lk 14,3b).

2.2.5.2.2 Im Blick auf das mitmenschliche Verhältnis ist das Streitgespräch in Mk 10,2–9 par aufschlußreich. Hier wird nicht die Spannung zwischen zwei Texten exegetisch erläutert, wie das bei den Schriftgelehrten üblich war, hier wird mit Gen 2,24 die Bestimmung von Dtn 24,1.3 überhaupt in Frage gestellt.

2.2.5.3 Die zahlreichen Streitgespräche in den Evangelien zeigen, daß Jesu Haltung gegenüber der Tora einen erheblichen Konfliktstoff implizierte. Der Wortlaut der Tora galt zwar als erklärungsbedürftig, aber in jedem Fall als unantastbar. Ein provokativer Bruch der Sabbatordnung war nach Ex 31,12–18 und Num 15,27–36 ein todeswürdiges Verbrechen. Beides dürfte daher im Prozeß Jesu eine nicht unwesentliche Rolle gespielt haben.

3. Die urchristliche Gemeindeethik

Die Gemeindeethik hat im Urchristentum die Jüngerethik Jesu weitgehend abgelöst. Dennoch muß beachtet werden, daß sich dies in einem schrittweisen Übergang vollzog, daß dabei auf Jesu Weisungen zurückgegriffen worden ist und daß inhaltlich trotz aller Veränderungen eine grundlegende Gemeinsamkeit besteht. Hier wie dort geht es um Anweisungen zu einem erneuerten Leben angesichts des Heilsanbruchs.

3.1 Der Übergang von der Jüngerethik zur Gemeindeethik

Es ist davon auszugehen, daß in der frühen nachösterlichen Zeit die Jüngerethik Jesu weiterhin maßgebend blieb. Eine Gemeindeethik, wie wir sie aus dem Neuen Testament kennen, hat sich vermutlich erst im griechisch-sprachigen Bereich der Urchristenheit ausgebildet, ist allerdings zur Zeit der Abfassung der paulinischen Briefe bereits voll ausgeprägt.

3.1.1 Die Weiterführung der Jüngerethik

Die bleibende Bedeutung der Jüngerethik Jesu ist in den synoptischen Evangelien zu erkennen. Dabei ist zu erkennen, daß es sich ursprünglich im wesentlichen um Einzelüberlieferungen gehandelt hat, die teilweise auch in kleinen Einheiten vorlagen, aber erst in den Evangelien zusammengefaßt wurden. Das geschah in unterschiedlicher Weise.

3.1.1.1 Markus hat für die ethischen Weisungen Jesu keinen besonderen Teil vorgesehen. Er bietet eine Reihe von ethisch relevanten Erzählungen, insbesondere Streitgespräche, und bringt dann an hervorgehobener Stelle in 12,28–34 das Doppelgebot der Liebe. Interessant ist dabei, daß für ihn die Vorordnung des Liebesgebots gegenüber allem Kultischen eine besondere Rolle spielt (12,33).

3.1.1.2 Lukas hat im Anschluß an die Tradition der Logienquelle die Feldrede in sein Evangelium aufgenommen. Die Thematik beschränkt sich in 6,27f(29–31.32–34)35f auf die Feindesliebe in Verbindung mit dem Verzicht auf Wiedervergeltung und in 6,37–42 auf das Nicht-Richten. Die Feindesliebe wird erneut im Zusammenhang mit dem Doppelgebot der Liebe in 10,25–37 hervorgehoben, wo Jesus auf die Frage, wer denn nun der Nächste sei, mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner antwortet. Traditionellerweise galt ja ein Samaritaner als Feind,

weswegen es keinerlei Gemeinschaft zwischen Juden und Samaritanern gab (vgl. Joh 4,9b).

3.1.1.3 Matthäus hat am konsequentesten die Jüngerethik Jesu in seinem Evangelium berücksichtigt. Das geht vor allem aus der Komposition der Bergpredigt in Mt 5–7 hervor. Er hat im Mittelteil dieser Rede 5,17–7,12 zuerst Worte Jesu zu alttestamentlichen Geboten in Gestalt von Antithesen zusammengestellt (5,17–20.21–48), dann Weisungen für die persönliche Frömmigkeit (6,1–34), ferner Worte über das Nicht-Richten und das Beten (7,1–6.7–11) aufgenommen und diese Ausführungen mit der Goldenen Regel (7,12) abgeschlossen. Leitgedanke ist für ihn, daß die Gebote der Tora und die Worte der Propheten ihre Erfüllung in Jesus gefunden haben (5,17); daher sind die alttestamentlichen Weisungen in seiner Deutung verbindlich zusammengefaßt, was insbesondere für das Liebesgebot gilt, wie aus 5,43–48 und 7,12 und aus 22,34–40 hervorgeht.

3.1.2 Die Rezeption des Liebesgebots

Sieht man von den synoptischen Evangelien ab, so begegnet das Liebesgebot Jesu an keiner weiteren Stelle des Neuen Testaments in Gestalt des Doppelgebots. Es wird an zahlreichen Stellen lediglich auf das Gebot der Nächstenliebe Bezug genommen, und dieses wird bisweilen sogar im Sinn der Bruderliebe eingeschränkt. Dennoch ist das Doppelgebot von entscheidender Bedeutung für die ethische Unterweisung der Gemeinde geblieben, es wird jedoch in anderer Weise aufgenommen. Das Doppelgebot der Liebe ist nicht nur Ausgangspunkt für die ethischen Forderungen Jesu, sondern für die gesamte urchristliche Ethik.

3.1.2.1 Zu beachten ist zunächst, daß trotz der Konzentration auf das Gebot der Nächstenliebe an mehreren Stellen durchaus von der Liebe zu Gott die Rede ist.

3.1.2.1.1 Dabei liegt häufig die partizipiale Wendung οἱ ἀγαπῶντες τὸν θεόν, „die Gott Liebenden“, vor; so in Röm 8,28; 1 Kor 2,9; Jak 1,12; 2,5. Das geschah im Anschluß an frühjüdische Tradition, wie das schwer identifizierbare Zitat in 1 Kor 2,9 zeigt (Sir 1,10, PsSal 4,25?), wo von dem Geheimnis die Rede ist, das Gott „denen bereitet hat, die ihn lieben“. In 1 Kor 8,3 formuliert Paulus: „Wenn jemand Gott liebt, der ist erkannt von ihm“ (εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ’ αὐτοῦ). Diese Aussagen über die Liebe zu Gott stehen in Parallele dazu, daß sich in der urchristlichen Paränese auch ein Verweis auf die Gottesherrschaft erhalten hat (vgl. 1 Thess 2,12; 1 Kor 6,9f; Gal 5,21; Röm 14,17; Jak 2,5; in Eph 5,5 ist von der „Herrschaft Gottes und Christi“ die Rede).

3.1.2.1.2 Am nachdrücklichsten ist von der Liebe zu Gott im 1. Johannesbrief die Rede. So heißt es in 1 Joh 4,20: „Wenn jemand sagt, ich liebe Gott, und haßt seinen Bruder, der ist ein Lügner; denn wer seinen Bruder, den er sieht, nicht liebt, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht“ (ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεὸν καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἐώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐκ ἐώρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν). Entsprechend ist in 5,2f von der Liebe zu Gott die Rede. Das wird in 4,7–10 in den Zusammenhang gestellt, daß Gott selbst die Liebe ist, daß daher alle Liebe von ihm ausgeht, da ja seine Liebe in Jesus Christus unter uns offenbar geworden ist und unsere Liebe zu Gott und untereinander darin gründet.

3.1.2.2 Das Zurücktreten von Aussagen über die Liebe zu Gott hängt unverkennbar mit dem Übergang von der Basileia-Botschaft und der Nachfolgetradition zur christologischen Verkündigung in nachösterlicher Zeit zusammen.

3.1.2.2.1 Nachfolge setzt bei aller Bindung an Jesus die Liebe zu Gott voraus; der an die Stelle der Nachfolge getretene Glaube (vgl. § 15) ist zwar in analoger Weise auf Gott bezogen, vor allem aber auf dessen Heilshandeln in Jesus Christus ausgerichtet. So wurde der Aufruf zur Liebe zu Gott abgelöst durch den Ruf zum Glauben an Jesus Christus, den Gott gesandt, hingegeben und auferweckt hat. Was hier wesentlich ist, wurde mit dem Begriff der πίστις ebenso als „Glaube an Gott“ (πίστις θεοῦ) wie als „Glaube an Jesus Christus“ (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ) zum Ausdruck gebracht.

3.1.2.2.2 Unter der Voraussetzung, daß der Glaube zugleich Glaube an Gott und an den ist, den er gesandt hat, konnte das Motiv der Liebe zu Gott auf Jesus als seinen Offenbarer übertragen werden. So wird in 1 Petr 1,8 von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gesprochen und gesagt: „Obwohl ihr ihn nicht gesehen habt, liebt ihr ihn“ (ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε). Vor allem im Johannesevangelium ist neben dem Glauben an Jesus mehrfach von „mich lieben“ die Rede (ἀγαπᾶν με, vgl. Joh 8,42; 14,15.21.23.28). Die Liebe zu Jesus schließt die Liebe Gottes mit ein; daher heißt es in Joh 14,21: „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden und ich selbst werde ihn lieben“ (ὁ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου καὶ ἡ ἀγάπη ἡ ἐμὴ αὐτόν). Die Wechselwirkung der erfahrenen und der vollzogenen Liebe wird damit hervorgehoben. In Joh 14,1b heißt es ausdrücklich: „Glaubt an Gott und glaubt an mich!“ (πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε).

3.1.2.3 Auffällig ist neben dem Zurücktreten des Motivs der Liebe zu Gott die Art und Weise, wie von der Nächstenliebe gesprochen wird. Jesu Interpretation des Gebots aus Lev 19,18 im Sinn der Feindesliebe ist nicht

vergessen, wie etwa Röm 12,14 zeigt: „Segnet, die euch verfolgen, segnet und verfluchet nicht“ (εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε). Dennoch wird mehrheitlich von diesem Gebot nur im Blick auf die Gemeindeglieder gesprochen, so daß es um die Liebe untereinander oder die Bruderliebe geht, während in Mt 5,46f par die Feindesliebe doch gerade der wechselseitigen Liebe entgegengesetzt ist.

3.1.2.3.1 Auf das Motiv der wechselseitigen Liebe stoßen wir bei Paulus in 1 Thess 4,9, wo es heißt: „Über die Bruderliebe ist es nicht nötig, euch zu schreiben; denn ihr selbst seid von Gott gelehrt, euch untereinander zu lieben“ (περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρεῖαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν, αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδιδασκατοὶ ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους). In Röm 13,8 ist ebenfalls von „untereinander lieben“ gesprochen (ἀλλήλους ἀγαπᾶν), was dort aber in Beziehung zu „den anderen lieben“ (ἀγαπᾶν τὸν ἕτερον) gesetzt ist. Der Begriff der „Bruderliebe“ (ἀδελφότης) begegnet in 1 Petr 2,17, der Begriff der „Freundesliebe“ (φιλαδελφία) in Röm 12,10; Hebr 13,1; 1 Petr 1,22. Jeweils geht es darum, daß die Liebe zu anderen Menschen zu allererst in der Gemeinde realisiert werden muß (vgl. Gal 6,10).

3.1.2.3.2 Am stärksten ist das Liebesgebot im Sinn der Liebe untereinander bzw. der Bruderliebe im Johannesevangelium und im 1. Johannesbrief entfaltet. So heißt es in Joh 13,34a: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebt“ (ἐντολὴν καινὴν διδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους). Das wird mit V.34b begründet: „So wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr euch untereinander liebt“ (καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους), und wird fortgeführt in V.35 mit der wichtigen Aussage: „Darin werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt“ (ἐν τούτῳ γινώσκονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις). Das bedeutet einerseits, daß bei dem Liebesgebot nicht unmittelbar auf den Willen Gottes Bezug genommen wird, sondern auf das Wort und die Liebestat Jesu; andererseits soll die Liebe der Jünger untereinander Zeugnischarakter haben für alle Menschen (vgl. 15,12.17). Im 1. Johannesbrief spielt neben der Liebe untereinander (3,11.23; 4,7.11) vor allem die Bruderliebe eine wichtige Rolle (ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ 2,10; 3,10.14; 4,20f); dabei ist gerade hier die Sorge für einen mittellosen Bruder nicht vergessen, und die diesbezügliche Stelle erweckt nicht den Eindruck, daß es allein um ein Gemeindeglied geht (3,17f; vgl. Jak 2,15f). Die Erörterungen dieses Briefes über das „alte“ und das „neue Gebot“ in 2,7f wollen die Aktualität des „von Anfang an“ (ἀπ’ ἀρχῆς) geltenden Gebots Jesu unterstreichen. Jesu Weisung ist bleibend „neues Gebot“ wegen ihres Zusammenhangs mit seinem Kommen und seiner heilstiftenden Botschaft.

3.2 Die christologische Begründung der Paränese

Für Jesu ethische Forderungen ist eindeutig, daß die sich realisierende Gottesherrschaft Voraussetzung für deren Erfüllung ist. Die Ethik der urchristlichen Gemeinde unterscheidet sich von der Ethik Jesu vor allem dadurch, daß an die Stelle der Bezugnahme auf die Gottesherrschaft eine christologische Begründung tritt.

3.2.1 Die urchristlichen Ermahnungen stehen alle im Rahmen der Heilsv Verkündigung, gleichgültig ob diese breit ausgeführt ist wie bei Paulus, den Deuteropaulinen sowie im 1. Petrusbrief oder nur kurz angedeutet wird wie im Jakobusbrief (2,1.5). Insofern liegt schon durch die Einbettung in den größeren Zusammenhang eine christologische Begründung vor. Es gibt aber auch eine direkt mit der Paränese verbundene christologische Motivation, die sich in unterschiedlicher Gestalt niedergeschlagen hat.

3.2.2 Besonders aufschlußreich sind in dieser Hinsicht die sogenannten Haustafeln. In einer sehr einfachen Form ist die Haustafel Kol 3,18–4,1 christologisch motiviert. Hier werden die aus hellenistischer Ethik stammenden Wendungen „wie es sich geziemt“ (ὡς ἀνῆκεν) oder „es ist wohlgefällig“ (εὐάρεστον ἐστίν) ergänzt durch ein „im Herrn“ (ἐν κυρίῳ). Dazu kommt einerseits die Aufforderungen 3,24b: „dient dem Herrn Christus“ (τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε), und andererseits der Hinweis in 4,1b: „ihr wißt, daß auch ihr einen Herrn im Himmel habt“ (εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ). Sehr viel intensiver ist die Haustafel in Eph 5,21–6,9 mit christologischen Elementen durchdrungen. Hier wird nicht nur alles unter den Leitgedanken der „Furcht Christi“ (φόβος Χριστοῦ) und der Unterordnung unter ihn gestellt, sondern mit den Ermahnungen ist auch das ekklesiologische Motiv vom Leib Christi verbunden.

3.2.3 Paulus nimmt in unterschiedlicher Weise auf die christologischen Voraussetzungen der Ermahnungen Bezug. Ihm liegt daran, die paränestischen Teile möglichst eng in seine theologische Gesamtargumentation einzubeziehen.

3.2.3.1 Am Anfang des ermahnenden Teils des Römerbriefs wird in Röm 12,1a auf die „Barmherzigkeitstaten Gottes“ (οἰκτιρμοὶ τοῦ θεοῦ) verwiesen, wobei im besonderen die christologische Begründung der Paränese in Röm 8,3f vorausgesetzt ist. Vor der Aufforderung zu einem „Wandeln im Geiste“ (περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα) wird dort gesagt: „An Angesichts der Unfähigkeit des Gesetzes, weil es schwach war durch das Fleisch, hat Gott, indem er seinen Sohn gesandt hat in der Gleichheit des Fleisches der Sünde und (zur Sühne) für die Sünde, die Sünde im Fleisch

verurteilt, damit die Rechtsforderung des Gesetzes unter uns erfüllt werde, die wir nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist“ (τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα). Der kompliziert konstruierte Satz beginnt mit einem Accusativus pendens, der sich auf das durch das Fleisch schwach und heilsunfähig gewordene Gesetz bezieht (8,3a). Der Hauptsatz handelt von der Sendung des Sohnes durch Gott und dem Sühneleiden, wodurch die Sünde, die im Fleisch herrscht, verurteilt und überwunden worden ist (8,3b). In einem Finalsatz ist dann von der Erfüllung der „Rechtsforderung des Gesetzes“ durch diejenigen die Rede, die nach dem Geist wandeln (V.4). Über Sünde und Gesetz, Menschwerdung und Befreiung von der Sünde ist an anderer Stelle gesprochen (vgl. §§ 12+13), die Bedeutung der zu erfüllenden Rechtsforderung des Gesetzes wird anschließend noch erörtert. Entscheidend ist hier zunächst, daß das Heilshandeln Gottes in Christus einen Wandel in der Kraft des Geistes ermöglicht.

3.2.3.2 In Gal 4,4–7 ist ganz ähnlich von dem Freikauf und der Kinderschaft durch die Sendung des Gottessohns die Rede, aufgrund derer in 5,1 und 5,13–6,10 die Ermahnungen ergehen (vgl. 1 Kor 6,20; 7,23). Im 1. Thessalonicherbrief setzt die in 4,1 beginnende Paränese die Aussage über das rettende Evangelium in 1,4f voraus, worauf in 5,9f nochmals zurückgegriffen wird.

3.2.4 Im deuteropaulinischen Kolosserbrief ist mit dem Christushymnus von Kol 1,12–20 die Grundlegung sowohl für die Auseinandersetzung mit der Irrlehre als auch für die in 3,5 einsetzende Paränese gegeben, wobei 2,20–3,4 eine wichtige Überleitungsfunktion hat. Der Epheserbrief stellt der in Eph 4,17 beginnenden Ermahnung die Aussagen in 4,7–16 voran, bei denen es speziell um die Erhöhung Christi und die in seinem Leib wirksamen Gaben geht.

3.2.5 Der 1. Petrusbrief enthält in 1,13–17.18–21 einen Eingangsabschnitt, der grundlegende Ermahnungen mit einer christologischen Begründung verbindet. Es geht um die Heiligung aufgrund der Erlösung durch das Blut Jesu als des unschuldigen Lammes, das vorherbestimmt war vor Grundlegung der Welt und am Ende der Zeiten offenbar geworden ist. Innerhalb der Paränese 2,11–4,11 spielt dann die christologische Begründung in Zusammenhang mit der Ermahnung der Sklaven in 2,21–25 eine wichtige Rolle. Dabei wird Jes 53,4.6.9.12 zitiert und interpretiert. Der Hinweis auf Christi Heilstat erhält dort gleichzeitig die Funktion eines Beispiels. Das geht aus 1 Petr 2,21 hervor, wo das Bekenntnis,

daß Christus für uns gelitten hat, ergänzt wird durch die Aussage, daß er zugleich „ein Beispiel hinterlassen hat, damit ihr seinen Fußstapfen nachfolgt“ (ὁμῶν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἰχνεσιν αὐτοῦ).

3.3 Christsein als Voraussetzung der Gemeindeethik

Was für die Nachfolgetradition gilt, ist *mutatis mutandis* auch für die nachösterliche Gemeindeethik entscheidend. Geht es dort um die Zugehörigkeit zur Jüngerschaft Jesu, so hier um die Zugehörigkeit zur Gemeinde aufgrund des Getauftseins. Mit dem Christusgeschehen korrespondiert das Christsein.

3.3.1 Wie im Blick auf das Grundmodell der Paränese im folgenden Paragraphen noch gezeigt werden wird, ist der Rückblick auf die Taufe ein integrales Element der Ermahnungen. Daß Glaube und Getauftsein zusammengehören, hat Paulus mit seiner Aussage in Gal 3,26f prägnant zum Ausdruck gebracht: „Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus; denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen“ (πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε). Das Bildmotiv vom Anziehen bezeichnet im Sinn von 1 Kor 12,13 das Umhüllt- und Einbezogenwerden in den Leib Christi: „Wir alle sind in den einen Leib (hinein)getauft worden“ (ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν). Die urchristliche Gemeindeethik steht unter dieser Prämisse der durch die Taufe gewährten Zugehörigkeit zu Jesus Christus. Handelt es sich bei der christologischen Begründung um die Voraussetzung, unter der der Mensch überhaupt zu einem veränderten Handeln befähigt wird, so bei der Taufe um die individuelle Zueignung des Heils und die Befähigung zu einem Leben vor Gott.

3.3.2 Ist die Taufe die Besiegelung der Bereitschaft, das Evangelium als Ruf zum Glauben anzunehmen, so ist der Glaube das stets aktuelle Vertrauen und das Movens zu verantwortlichem Handeln.

3.3.2.1 Die Zusammengehörigkeit von Glaube und Handeln spielt schon in der Jesusüberlieferung eine Rolle. Das zeigen die Logien in Lk 6,46 par und 13,26f par, die ein Tun der Worte Jesu voraussetzen, vor allem aber das Bildmotiv vom Baum und seinen Früchten in Mt 7,16–20//Lk 6,43f, das in Lk 6,45 ausdrücklich auf den guten und den schlechten Menschen und sein Tun angewandt wird. Dasselbe gilt für das Doppelgleichnis vom Bau eines Hauses auf Sand oder auf Fels, bei dem es nach Mt 7,24–27 par um das bloße Hören und um das Hören und Tun der Worte Jesu geht.

3.3.2.2 Paulus sieht die Zusammengehörigkeit von Glauben und Handeln als selbstverständlich an. Er hat diesen Sachverhalt in Gal 5,6b auf eine prägnante Formel gebracht, indem er vom „Glauben, der durch die Liebe tätig ist“ spricht (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη). Das Thema der Liebe als konkrete Wirkung des Glaubens hat daher eine zentrale Stellung in der Paränese (vgl. § 23). Wenn das Handeln kraft der Liebe Ausdruck des Glaubens ist, dann gilt umgekehrt ganz generell auch die Aussage von Röm 14,23b: „Alles, was nicht aus Glauben ist, ist Sünde“ (πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἀμαρτία ἐστίν). Was aus Glauben getan wird, geschieht in Verantwortung vor Gott, wo das nicht geschieht, ist die Gemeinschaft mit Gott und seinem heilstiftenden Handeln preisgegeben. So ist für Paulus das „Handeln aus Glauben“ (*Otto Merk*) schlechthin konstitutiv.

3.3.2.3 Die Einheit von Glaube und Handeln gilt implizit auch für die Ermahnungen der übrigen neutestamentlichen Schriften. Ausdrücklich erörtert wird die notwendige Zusammengehörigkeit im Jakobusbrief. Neben den Ausführungen über das Hören und Tun in Jak 1,19–25 ist der Abschnitt in 2,14–26 von erheblicher Relevanz (vgl. Bd. I § 24). Das Thema ist dort verkoppelt mit der Frage nach dem Verständnis der Rechtfertigung, besitzt aber auch unabhängig davon Bedeutung. Entscheidend ist der Gedanke vom „Zusammenwirken“ (συνεργεῖν) des „Glaubens“ (πίστις) mit den „Werken“ (ἔργα). Dabei haben die „Werke“ nichts mit den als heilsbegründend verstandenen Werken des Gesetzes zu tun, wie das bei Paulus der Fall ist, sondern bezeichnen die aus dem Glauben kommenden Taten.

3.4 Handeln in der Kraft des Geistes

Die Getauften, denen Erneuerung widerfahren ist, haben die Gabe des Geistes empfangen. Das hat speziell Bedeutung für die ethischen Aussagen. Die Getauften können in der Kraft des Geistes leben und handeln.

3.4.1 Daß das Wirken des Geistes für das Handeln der Glaubenden eine entscheidende Bedeutung hat, wird von Paulus an mehreren Stellen ausgeführt. So wird in 1 Thess 4,8; 5,19; Röm 12,11 im Zusammenhang der Paränese auf den Heiligen Geist verwiesen; näher ausgeführt ist dies in Röm 8,5–11 und Gal 5,22–25.

3.4.1.1 Der Abschnitt Röm 8,5–9 schließt an die Taufaussagen in 6,3–11 und 7,4–6 an, wo wechselweise von der „Neuheit des Lebens“ (καινότης ζωῆς, 6,4) bzw. der „Neuheit des Geistes“ (καινότης πνεύματος, 7,6) die Rede ist. Im Zusammenhang mit der bereits behandelten Aussage in 8,3f ist in von denen gesprochen, die „nicht nach dem Fleisch wandeln“,

sondern „nach dem Geist“ (περιπατεῖν κατὰ σάρκα, περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα). Im Anschluß daran wird in 8,5–8 im einzelnen ausgeführt, was die Abhängigkeit vom Fleisch und vom Geist zur Folge hat: irdisches Trachten, Tod, Feindschaft gegen Gott auf der einen Seite, geistbestimmtes Streben, Leben und Frieden auf der anderen Seite. Das findet seine Abrundung in der Aussage: „Ihr seid nicht vom Fleisch bestimmt, sondern vom Geist, wenn doch der Geist Gottes in euch wohnt“ (ὁμοίως δὲ οὐκ ἔστε ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, V.9a). Teilhabe am Geist bedeutet Zugehörigkeit zu Christus; „wer aber den Geist Christi nicht hat, gehört nicht zu ihm“ (εἰ δέ τις τὸ πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ, V.9b).

3.4.1.2 In Gal 5,22–25 wird einem vorangegangenen Katalog, der unter dem Leitmotiv der „Werke des Fleisches“ (ἔργα τῆς σαρκός, 5,19) steht, ein anderer gegenübergestellt, dessen Überschrift lautet: „Aber die Frucht des Geistes ist...“ (ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἔστιν ..., 5,22). Auch hier werden Liebe, Freude, Friede und anderes genannt. Der Schluß dieses Textabschnittes lautet: „Wenn wir im Geiste leben, so laßt uns auch im Geiste wandeln“ (εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν, V.25). Die Geistesgabe, die ein neues Leben ermöglicht, hat Konsequenzen für die konkrete Lebensgestaltung.

3.4.2 Außerhalb der Briefe des Apostels Paulus ist das Wirken des Geistes ebenfalls ein wichtiges Thema im Blick auf das christliche Handeln, wie aus Eph 4,23–30 oder 1 Petr 4,14 hervorgeht. Das gilt entsprechend für Jak 3,13–18, wo zwar nicht vom Geist, sondern von der „von oben kommenden „Weisheit“ (ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη) gesprochen wird, die einer „weltlichen“ (ἐπίγειος) Weisheit gegenübergestellt ist. Die Kennzeichen der weltlichen und der von oben kommenden Weisheit entsprechen weithin den Aussagen in Gal 5,19–21.22f. Die an dieser Stelle vorausgesetzte Gleichsetzung von Weisheit und Geist wird bestätigt durch Jak 4,5b, wo auf den Geist hingewiesen wird, „den er (Gott) in uns hat wohnen lassen“ (τὸ πνεῦμα ὃ κατώκησεν ἐν ἡμῖν).

3.5 Handeln in Freiheit

Das Handeln in der Kraft des Geistes ist nach urchristlichem Verständnis ein Handeln in Freiheit. Geisteswirken und Handeln in Freiheit sind einander korrelativ zugeordnet.

3.5.1 Das Verständnis der Freiheit

Freiheit hat einen doppelten Aspekt: Es geht um eine Freiheit von vorgegebenen Bindungen und um eine Freiheit, die neue Entscheidungen ermöglicht. Freiheit bedeutet nicht Willkür oder Orientierungslosigkeit, sondern setzt die Orientierung am Willen Gottes voraus.

3.5.1.1 Besonders hervorgehoben ist die Freiheitsthematik von Paulus im Galaterbrief. Schon im Rückblick auf den Apostelkonvent wird „die Freiheit, die wir in Christus haben“ (ἡ ἐλευθερία ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ, Gal 2,4) hervorgehoben. Die Typologie in 4,21–31 steht ebenfalls unter diesem Vorzeichen: dem Sinai wird das himmlische Jerusalem als Mutter der Freien gegenübergestellt (V.26.31). Im unmittelbaren Anschluß daran schreibt Paulus in Gal 5,1a: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (τῇ ἐλευθερίᾳ ἧμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν, vgl. 5,13). Dies ist der Leitgedanke der nun folgenden Paränese. Daher die Ermahnung: „Bleibt nun fest und laßt euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auflegen!“ (στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε, 5,1b). Im Zusammenhang mit dem Liebesgebot wird dann in 5,13–15 ausdrücklich vor einem Mißbrauch gewarnt; Freiheit darf nicht zum „Vorwand für das Fleisch“ (εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί, 5,13b) werden. Wahre Freiheit steht für den Apostel in Zusammenhang mit der Gotteskindschaft, wie aus Gal 4,1–7 und Röm 8,14–17 hervorgeht. Sie ist Befreiung von der Macht der Sünde, des Gesetzes und des Todes (Röm 6,18; 8,2) und ist Freiheit zum rechten Handeln.

3.5.1.2 Das Freiheitsthema ist keineswegs auf Paulus beschränkt. In der Paränese des 1. Petrusbriefs wird nach der Aufforderung in 2,15 zum „Gutestun“ (ἀγαθοποιεῖν) gesagt, dies sollen die Glaubenden tun „als Freie und nicht als solche, die die Freiheit als Deckmantel für die Bosheit verwenden, sondern als Knechte Gottes“ (ὡς ἐλεύθεροι καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν ἀλλ’ ὡς θεοῦ δοῦλοι, 2,16). Auch in Joh 8,32–36 wird das Thema der Freiheit erörtert. Jesus fordert seine Hörer auf: „Erkennt die Wahrheit, und die Wahrheit wird euch frei machen“ (γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς, Joh 8,32). Knechtschaft besteht infolge der Sünde (V.33–35); „wenn nun aber der Sohn euch frei macht, werdet ihr wirklich frei sein“ (ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε, V.36).

3.5.1.3 Zu den überraschenden Merkmalen des in mancher Hinsicht spröden Jakobusbriefs gehört, daß das Thema der Freiheit innerhalb der Ermahnungen berücksichtigt wird. So wird in 1,25 dazu aufgefordert, sich „in das vollkommene Gesetz der Freiheit zu vertiefen“ (παρακύπτειν

εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας), und in 2,12 im Anschluß an das Liebesgebot von der Verantwortung gegenüber dem „Gesetz der Freiheit“ (νόμος ἐλευθερίας) gesprochen. Nächstenliebe ist nach 2,8 das „königliche Gesetz“ (νόμος βασιλικός), das der Zugehörigkeit zur „Königsherrschaft (Gottes)“ entspricht (2,5). Das Gebot der Liebe ist als Gesetz der Freiheit die alleinige Grundlage der ethischen Unterweisung; jede nomistische Tendenz ist dieser neutestamentlichen Schrift fremd.

3.5.2 Röm 12,1f

In grundlegender Weise wird in diesem Abschnitt vom „Wesen der apostolischen Ermahnung“ (*Heinrich Schlier*) gesprochen. Hier wird Entscheidendes über das christliche Handeln ausgesagt. Die Textstelle ist neben dem Doppelgebot der Liebe in Mk 12,28–34 parr ein Grundtext für die neutestamentliche Ethik.

3.5.2.1 Zu Beginn dieses Textabschnitts wird in Röm 12,1a auf die „Barmherzigkeitstaten Gottes“ (οἰκτιρμοὶ θεοῦ) hingewiesen. Der Plural hat im vorliegenden Zusammenhang eine besondere Bedeutung, sofern damit auf die unablässig neu erfahrene Zuwendung Gottes im Leben der Glaubenden hingewiesen wird. Aufgrund dieser Barmherzigkeitstaten Gottes wird die Gemeinde in 12,1b ermahnt, sich ganzheitlich und uneingeschränkt dem Dienst Gottes zur Verfügung zu stellen. Das wird mit metaphorisch gebrauchten kultischen Wendungen zum Ausdruck gebracht: Es gilt, die „eigenen Leiber“ (τὰ σώματα ὑμῶν), also die eigene Person, „darzubringen als ein lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer“ (θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ). Diese Selbstdarbringung umfaßt das ganze Leben, es ist ein „Gottesdienst im Alltag der Welt“ (*Ernst Käsemann*).

3.5.2.2 Die geforderte Selbstdarbringung setzt nach Röm 12,2a voraus, daß die Glaubenden in einem fortdauernden Prozeß sich „diesem Äon“ nicht „wesensmäßig anpassen“ (μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ), sondern „sich verwandeln lassen durch die Erneuerung der Vernunft“ (ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς). Bei der Erneuerung der „Vernunft“ vollzieht sich eine Wandlung, die die Glaubenden von der weltlichen Wesensart befreit und trennt. Diese Erneuerung ist, was hier vorausgesetzt wird, gewährt mit der Taufe (6,3–11). Wie die Taufe als Unterwegssein ein unabgeschlossenes Geschehen ist, so muß sich diese Verwandlung unserer Vernunft immer wieder neu vollziehen.

3.5.2.3 Leitbegriff in diesem Abschnitt ist λογικὴ λατρεία in Röm 12,1c. Eindeutig ist der Begriff λατρεία, er bezeichnet hier den Gottes-

dienst. Die exakte Bedeutung des Adjektivs λογική ist jedoch umstritten. Aufgrund der Rede von den „geistlichen Opfern“ (πνευματικαὶ θυσίαι) in 1 Petr 2,5 ist immer wieder überlegt worden, ob es bei λογικός/λογική um ein Äquivalent für πνευματικός/πνευματική, „geistlich“, gehe. Es würde sich dann um einen „geistlichen“ bzw. „geistgewirkten Gottesdienst“ handeln. Näher liegt aber, die Bezeichnung von der Aussage über die Vernunft (νοῦς) in Röm 12,2a her zu verstehen: Es geht um einen „vernünftigen Gottesdienst“ (Luther), aber nicht aufgrund einer allgemeinen Vernunftbegabung des Menschen, sondern im Zusammenhang mit der bei der Taufe erfahrenen Erneuerung der Vernunft, des Denkens und Sinnes. Die Übersetzung mit „wahrer und angemessener Gottesdienst“ (Einheitsübersetzung) entspricht der paulinischen Aussage nur bedingt.

3.5.2.4 Aufgrund dieser Verwandlung der Vernunft ist der Glaubende nach 12,2b in der Lage, selbst „zu beurteilen, was der Wille Gottes ist, das Gute, (Gott) Wohlgefällige und Vollkommene“ (εἰς τὸ δοκιμάζειν τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον). Diese kühne Aussage steht unter der Voraussetzung einer durch Gottes Barmherzigkeitstaten erfolgten Erneuerung des menschlichen Seins, die die Bereitschaft einschließt, ein dementsprechendes Leben zu führen. Der „Wille Gottes“ (θέλημα τοῦ θεοῦ) bezieht sich im Neuen Testament vor allem auf den Heilswillen Gottes (vgl. nur Mt 6,10b; Joh 4,34; Gal 1,4; Eph 1,5–11); es geht aber zugleich um den das menschliche Tun bestimmenden Willen Gottes. Für die christliche Gemeinde geht es um die Verwirklichung dessen, was aus dem Heilsgeschehen für das Leben resultiert. So ist in 1 Thess 4,3 von der „Heiligung“ (ἁγιασμός), in 1 Petr 2,15 von dem „Gutestun“ (ἀγαθοποιεῖν) als dem Willen Gottes die Rede, und nach Röm 12,2b geht es umfassend um alles Gute, Gottwohlgefällige und Vollkommene. Entsprechend gilt es nach Kol 4,12, „vollkommen und von dem ganzen Willen Gottes erfüllt zu sein“ (τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ).

3.5.2.5 Erneuerung, Einsatzbereitschaft und Entscheidungsfähigkeit kennzeichnen diesen Text von Röm 12,1f. Das Widerfahrnis des Heils, die innere Verwandlung und die Freiheit zur Erfüllung des Willens Gottes sind für Paulus die entscheidenden Merkmale für die konkreten Ermahnungen. In Analogie zu Jesu Verkündigung und Forderungen werden hier Existenz und Aufgabe der Glaubenden unter Voraussetzung der Heilstat Gottes in Jesus Christus beschrieben.

3.6 Der Zusammenhang der urchristlichen Ethik mit der Tora

Angesichts der zuletzt besprochenen Aussagen stellt sich die Frage nach der Bedeutung der Tora für die Ethik des Neuen Testaments. Unter diesem Aspekt müssen Beobachtungen aus § 12 nochmals aufgenommen werden. In der urchristlichen Paränese ist die Tora keineswegs überall berücksichtigt. Reflexionen über ihre bleibende Funktion für das Handeln begegnen nur bei Paulus, im Jakobusbrief und im Matthäusevangelium, wobei im Zusammenhang des Matthäusevangeliums auch die Stellung Jesu zur Tora eine Rolle spielt. In anderen Texten tritt die Tora völlig zurück.

3.6.1 Am intensivsten ist das Problem bei Paulus erörtert. Für ihn besteht ein grundsätzlicher Unterschied, ob die Tora bei der Heilswirklichung Bedeutung besitzt oder im Blick auf die Verantwortung der Glaubenden in der Welt. Im einen Falle gilt, daß das Heil uns „ohne das Gesetz“ (*χωρὶς νόμου*) bzw. „ohne die Werke des Gesetzes“ (*χωρὶς ἔργων νόμου*) zuteil wird, im anderen Fall ist sie bleibender Ausgangspunkt, auch wenn sie erheblich modifiziert wird.

3.6.1.1 Wenn Paulus im Blick auf die Heilsbegründung Christus in Röm 10,4 als das „Ende des Gesetzes“ bezeichnet, so stellt er in Röm 3,31 gleichwohl fest, daß das Gesetz keinesfalls abgeschafft wird: „Setzen wir das Gesetz nun durch den Glauben außer Kraft? Das sei ferne! Im Gegenteil, wir richten das Gesetz auf“ (*νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱσχύομεν*). Was das inhaltlich bedeutet, wird in Röm 8,3f gesagt: Da das Gesetz wegen der Sünde keine Rettung schaffen konnte, sandte Gott seinen Sohn zur Überwindung der Sünde, „damit die Rechtsforderung des Gesetzes (*τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου*) unter uns erfüllt werde, die wir nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist“ (V.4). Was das Gesetz fordert, hat bleibende Gültigkeit. Während aber das Gesetz die Sünde nur einschränken konnte (Gal 3,19.23f), daher die „Rechtsforderung des Gesetzes“ nicht wirklich realisiert wurde, kann diese dort, wo die Sünde überwunden ist, erfüllt werden.

3.6.1.2 Wo der Geist wirkt, geht es auch nicht mehr um den „Buchstaben“ (*γράμμα*), den Wortlaut und vollen Wortbestand des Gesetzes. Der Buchstabe hat eine tötende Funktion, weil er Sünde aufdeckt und verurteilt. Der neue Bund aber ist nicht ein Bund des Buchstabens, sondern des Geistes; „denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (*τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ*, 2 Kor 3,6, vgl. Gal 5,18). Der „Buchstabe“ des Gesetzes ist daher nicht mehr ausschlaggebend, sondern die darin offenbar gewordene „Rechtsforderung“ (Röm 8,4). Die Tora will von ihrem Zentrum her erfaßt sein, und das ist das

Liebesgebot. Deshalb wird die Aufforderung zu gegenseitiger Liebe begründet mit dem Satz: „Denn wer den anderen (Menschen) liebt, hat das Gesetz erfüllt“ (ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν, Röm 13,8). Die Gebote des Dekalogs und alle anderen Satzungen „sind in diesem einen Satz zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, 13,9). Das wird nochmals unterstrichen mit dem abschließenden Satz: „So ist nun die Liebe die Erfüllung des Gesetzes“ (πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη, 13,10). Ganz analog fordert Paulus im Galaterbrief auf: „Durch die Liebe dienet einander“ (διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις, 5,13b); denn „in dem einen Wort“ über die Nächstenliebe „ist das ganze Gesetz erfüllt“ (ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις κτλ., 5,14).

3.6.1.3 Die Erfüllung des Gesetzes durch das Liebesgebot wird im Galaterbrief nochmals mit anderen Worten zum Ausdruck gebracht, wenn es heißt: „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ, 6,2). Was hier überrascht, ist die Formulierung „Gesetz Christi“. Es ist kein anderes Gesetz, es ist die gemäß der Botschaft Jesu im Liebesgebot zusammengefaßte Rechtsforderung der Tora. Ganz ähnlich kann ja auch vom „Gesetz des Glaubens“ (νόμος πίστεως, Röm 3,27) und vom „Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus“ (νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστοῦ Ἰησοῦ, Röm 8,2) gesprochen werden. Es geht jeweils um die im Lichte des Heilsgeschehens erfaßte Tora.

3.6.1.4 Was die Liebe ist und wirkt, hat Paulus in dem sogenannten Hohenlied der Liebe 1 Kor 13 nachdrücklich hervorgehoben. Er erinnert zuerst daran, daß kein prophetisches Reden, kein Wundertun, keine Hilfe für Arme und keine Selbsthingabe etwas bedeuten, wenn sie nicht von der Liebe getragen sind (13,1–3). Dann beschreibt er, was die Liebe im Umgang mit anderen Menschen alles vermag (13,4–7). Schließlich verweist er darauf, daß die Liebe niemals aufhört (13,8–13). Während prophetisches Reden und Erkenntnis des Glaubens als Stückwerk ein Ende finden werden, gilt das nicht für die Liebe. Der Glaube wird abgelöst durch das Schauen (2 Kor 5,7), die Hoffnung wird erfüllt, die Liebe aber wird ihre Bedeutung behalten. Deshalb ist unter dem, was für die Gegenwart entscheidend ist, nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe, die Liebe am größten: „Jetzt aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; am größten von diesen aber ist die Liebe“ (νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη, 13,13).

3.6.2 Das Verhältnis von Liebesgebot und Tora wird in der urchristlichen Tradition aber auch anders bestimmt. Während bei Paulus alle

Gebote der Tora in dem Liebesgebot zusammengefaßt sind, stehen Liebesgebot und Dekalog für den Jakobusbrief in einem korrelativen Verhältnis (Jak 2,8–13). Die Gebote des Dekalogs behalten Weisungsfunktion und stellen gleichsam eine Kontrollinstanz für das Liebesgebot dar (2,9–11). An ihnen wird auch sichtbar, wer gegebenenfalls zu einem „Übertreter des Gesetzes“ (παράβατης νόμου, 2,11) werden kann. Die von Paulus erörterte Problematik eines heilsbegründenden Verständnisses der Tora kennt der Jakobusbrief nicht. Für ihn hat die im Liebesgebot zusammengefaßte Tora ausschließlich Bedeutung im Blick auf das rechte Handeln (vgl. 3.5.1). Entsprechend versteht er ja auch die „Werke“ (ἔργα) nur im Sinn des Handelns der Glaubenden, als konkrete Taten, die die Glaubensüberzeugung notwendig ergänzen (2,14–24).

3.6.3 Nochmals eine andere Konzeption begegnet im Matthäusevangelium. Hier ist zwischen der ursprünglichen Haltung Jesu und der Auffassung des Evangelisten zu unterscheiden.

3.6.3.1 Im Blick auf die Stellung Jesu zur Tora kann in jedem Fall gesagt werden, daß er sie als Ordnung für die Zeit nach dem Sündenfall anerkannte, sie aber in Bezug auf die bereits anbrechende endzeitliche Gottesherrschaft kritisch interpretierte. Er führte eine Tora-Rezeption unter der Voraussetzung und im Lichte des gegenwärtigwerdenden Heils durch. Die Tora wird als Ausdruck des Willens Gottes bei Jesus anerkannt, angesichts des Anbruchs des Eschaton erhält sie aber eine neue Stellung und Funktion. So ergibt sich das in den synoptischen Evangelien festgehaltene Bild, daß Jesus Gebote der Tora übertrat, sie für überholt erklärte oder radikalisierte. Damit ist sie nicht aufgehoben, wird aber in neuer Weise von ihrem Zentrum her, dem Doppelgebot der Liebe, verstanden.

3.6.3.2 Für Matthäus hat das nicht nur Bedeutung für das rechte Handeln wie im Jakobusbrief; umgekehrt sind für ihn Heilsbegründung und Folgerungen für das Leben nicht wie bei Paulus unterschieden. Heilsbegründung und Weisung für ein Leben in der Nachfolge fallen bei ihm zusammen. „Denkt nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι, 5,17). Dabei soll an dem Bestand der Tora nichts geändert werden, vielmehr geht es um ein Handeln in wahrer Gerechtigkeit (5,18–20). Wie Gebote und Verheißungen des alten Bundes auf Jesus vorausweisen, so erfüllen sie sich in seinem Kommen und seinem Wort. Insofern sind Gesetz und Propheten ebenso relevant wie die in der Person Jesu sich erfüllende Begründung unseres Heils, und darüber hinaus sind beide der durch sein Wort gedeutete richtungweisende Maßstab für unser aktuelles Handeln.

3.6.3.3 Die Interpretation der alttestamentlichen Gebote steht konsequent unter dem Vorzeichen, daß angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft eine Erneuerung des Lebens möglich und nötig ist. In diesem Sinn sind die Antithesen verstanden, die nicht eine Aufhebung der alttestamentlichen Gebote implizieren, sondern deren neues Verständnis und neue Funktion. Das gilt für die vier ersten, vor allem aber für die beiden letzten Antithesen, die ihrerseits im Wechselverhältnis zum Doppelgebot der Liebe stehen. Das Gesagte kann auch mit der positiv formulierten Goldenen Regel zum Ausdruck gebracht werden, die natürlich im Kontext der Botschaft Jesu erfaßt sein will (Mt 7,12; 22,40; vgl. Lk 6,31).

3.6.4 In anderen Texten hat die Tora keinerlei Bedeutung mehr für die ethische Unterweisung und das Handeln. Die Tora ist durch die Weisung Jesu oder durch die Paränese abgelöst.

3.6.4.1 Für das Johannesevangelium handelt es sich an mehreren Stellen um „euer Gesetz“, auf das sich die Juden berufen (7,19; 8,17; 10,34; 15,25). Das bedeutet nicht, daß die Tora keinerlei Bedeutung mehr für die christliche Gemeinde habe. Grundsätzlich gilt aber: „Mose hat das Gesetz gegeben, die Gnade und die Wahrheit sind durch Jesus Christus offenbar geworden“ (ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο, 1,17). Insofern hat die Tora nur eine auf Christus vorausweisende Funktion (Joh 1,45; vgl. 5,39f.46f); in diesem Sinn ist sie „Zeugnis“ für Jesus (5,39). Die Tora hat jedoch keinerlei Relevanz mehr im Blick auf die Gestaltung des Lebens. An ihre Stelle ist das „neue Gebot“ Jesu getreten, durch dessen Erfüllung die Glaubenden als Jünger Jesu erkannt werden: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebt; so wie ich euch geliebt habe, sollt ihr euch untereinander lieben; daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt“ (13,34f).

3.6.4.2 In den anderen Schriften des Neuen Testaments tritt die Frage nach der Tora im Blick auf das Leben der Glaubenden völlig zurück. Sehr bezeichnend dafür ist der 1. Timotheusbrief, wo gesagt wird, daß „das Gesetz nicht für den Gerechten, sondern für die Ungerechten und Ungehorsamen bestimmt ist“ (δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, 1,9). Für die Glaubenden hat die Paränese die Tora abgelöst.

4. Eigenart und Relevanz der neutestamentlichen Ethik

Die Nachfolgeethik, die aus der Überlieferung der synoptischen Evangelien noch deutlich erhoben werden kann, und die urchristliche Gemeinde-

ethik sind beide Bestandteil des Neuen Testaments. Es muß daher nach ihrem Verhältnis gefragt werden.

4.1 Die Besonderheit der Jüngerethik Jesu

Die Nachfolgeethik steht in einem direkten Zusammenhang mit der Botschaft Jesu. Es geht um Nachfolge um der Gottesherrschaft willen. Im Zentrum dieser Ethik steht das Doppelgebot der Liebe. Alle einzelnen Forderungen Jesu sind von daher bestimmt. Sie wollen als konkrete Gestalt der Liebe zu Gott und zu den Menschen verstanden sein.

4.1.1 Bei der anbrechenden Gottesherrschaft geht es um die Erneuerung des Lebens. Dabei gewinnt der ursprüngliche Schöpferwille wieder Bedeutung. Zugleich geht es darum, daß mit dem Anbruch des Heils das zukünftige Leben in der Vollendung bereits aufleuchtet. Richtungweisend ist die von Jesus gedeutete Tora mit dem doppelten Liebesgebot als ihrer Mitte. Unter dieser Voraussetzung stehen die radikalen Forderungen Jesu. Mit aller Konsequenz soll eine veränderte Lebensweise Gestalt annehmen.

4.1.2 Bei diesen Forderungen stellt sich die Frage nach ihrer Realisierbarkeit. So sehr es um ein Handeln im Blick auf die Zukunft geht, sind die Forderungen eindeutig gegenwartsbezogen. Es wird mit Feindschaft und Gewalt wie mit Fehlverhalten im persönlichen Leben gerechnet, was die Existenz in der vorhandenen, von Sünde gezeichneten Welt kennzeichnet. Umgekehrt setzen die Forderungen für den Jünger durchaus eine Haltung voraus, wie sie ein Leben in der Vollendung kennzeichnet. Wer von der Gottesherrschaft erfaßt und in seinem Innersten erneuert ist, soll seinerseits jetzt schon so handeln, wie es dem Heilswillen Gottes und der zukünftigen Vollendung entspricht. Wenn man von vornherein von der Unrealisierbarkeit ausgeht, nimmt man den Forderungen Jesu ihre Relevanz. Es gilt, in der bestehenden Welt zu verwirklichen, was dem Willen Gottes in Wahrheit entspricht.

4.1.3 Jesu ethische Forderungen werden nur recht erfaßt, wenn sie im Sinn einer unter dem Anbruch der Gottesherrschaft stehenden Ermöglichung zu rechtem Handeln verstanden werden. Sie sind Anweisungen zu einem Leben, das realisierbar geworden ist. Sie haben den Charakter von Ermutigungen, ein Leben in der Jüngerschaft mit dieser Zielsetzung zu führen. Es geht sehr wohl um ihre Realisierung, auch wenn diese, solange wir in dieser Welt leben, nur eingeschränkt zu verwirklichen ist. Jede Vergesetzlichung ist abwegig. Ohnehin ist in der Geschichte der Kirche der Versuch einer Vergesetzlichung nur bei dem Gebot der Ehescheidung

praktizierbar gewesen. Jesu Nachfolgeethik entzieht sich jedoch jeder Form einer Verrechtlichung.

4.2 Die Kennzeichen der Gemeindeethik

4.2.1 In der urchristlichen Gemeindeethik stehen an der Stelle der anbrechenden Gottesherrschaft die Christologie und die Pneumatologie. Es ist die Gestalt der Heilswirklichkeit, wie sie seit Jesu Tod und Auferwekung und seit Pfingsten erfahren wird. In der grundlegenden Prämisse der Ethik besteht daher Gemeinsamkeit, weil wie bei Jesu ethischen Forderungen der Heilsanbruch als Ermöglichung einer weitreichend veränderten Lebensgestaltung vorausgesetzt, wenn auch in verschiedener Weise artikuliert wird.

4.2.2 An die Stelle der Nachfolge sind Taufe und Glaube getreten. Dazu kommt, daß die Nachfolgeethik eher Kennzeichen einer Wanderexistenz war, dagegen setzt die urchristliche Ethik weitgehend das Leben in einer Ortsgemeinde voraus. Leitgedanke ist auch hier die Liebe. Auffällig ist allerdings, daß bei der Aufforderung zum Handeln weithin nur das Gebot der Nächstenliebe berücksichtigt wird. Die Beziehung zu Gott und Jesus Christus ist in das Glaubensverständnis integriert worden. Bei aller Berücksichtigung echter persönlicher Frömmigkeit handelt es sich um eine auf das menschliche Zusammenleben bezogene Ethik, vor allem bezogen auf das Miteinander in der christlichen Gemeinschaft, aber auch auf das Verhalten gegenüber Außenstehenden. In der Gegenwart soll zeichenhaft sichtbar werden, was unter der Voraussetzung der Heilstat Jesu Christi und in der Erwartung der Heilsvollendung verwirklicht werden kann. Liebe im Sinne der Botschaft Jesu und der Botschaft der Urgemeinde ist das „Wahr-Zeichen“ für die Erneuerung der Welt.

4.2.3 Was die urchristliche Gemeindeethik am deutlichsten von den ethischen Forderungen Jesu unterscheidet, ist ihre pragmatische Grundhaltung. Es geht überwiegend darum, was unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen in der Gemeinde und in Außenbeziehungen realisierbar ist. Das will nun keineswegs als Abschwächung verstanden werden, soll vielmehr dazu beitragen, das Liebesgebot und damit den Willen Gottes tatsächlich zu verwirklichen. Während die Nachfolgeethik das Endgültige in der Gegenwart aufleuchten läßt, geht es in der Urchristenheit um eine Ethik des Unterwegsseins. Sie bezieht sich auf die Verantwortung der Glaubenden in der Vorläufigkeit ihrer Existenz und Heilsteilhabe. Als Verantwortung im Bereich des „Vorletzten“ steht sie im Lichte des „Letzten“ (vgl. dazu § 24).

4.3 Die Zusammengehörigkeit der Nachfolgeethik und der Gemeindeethik

4.3.1 Soweit es bei der anbrechenden Gottesherrschaft und bei der christologischen Begründung der Ermahnungen um die Erneuerung des Menschseins geht, die eine Neugestaltung der Lebensweise überhaupt erst möglich macht, gibt es keine Differenz zwischen der Nachfolgeethik Jesu und der urchristlichen Gemeindeethik. Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft und die Proklamation des Evangeliums durch die Gemeinde sind Grundlage für eine Lebensgestaltung, die sich von dem Leben in der Welt erkennbar abhebt. So besteht hinsichtlich der Voraussetzungen und Grundlagen in den neutestamentlichen Schriften eine weitreichende Gemeinsamkeit. Auf der anderen Seite ist trotz der Verzahnung von Nachfolgeethik und Gemeindeethik die Spannung zwischen beiden Konzeptionen nicht zu übersehen. Die Nachfolgeethik setzt mit aller Konsequenz eine radikal veränderte Lebensweise voraus, die Gemeindeethik zielt weitgehend auf realisierbare Lebensformen.

4.3.2 Trotz aller Unterschiede gehören die Nachfolgeethik Jesu und die urchristliche Gemeindeethik zusammen und ergänzen sich. Die Gemeindeethik ist nicht zuletzt dadurch geprägt, daß sie Themen, die in der Nachfolgeethik bereits eine Rolle spielten, aufnimmt, im Blick auf die konkrete Situation entfaltet und weitere Handlungsfelder berücksichtigt. Dabei sind Jesu ethische Aussagen durchaus richtungweisend geblieben. Sie wurden in einen anderen Begründungszusammenhang gestellt, und sie wurden von der Urgemeinde situationsbezogen konkretisiert. Im Unterschied zur Nachfolgeethik wurden dabei nicht primär Zielvorstellungen vor Augen geführt, sondern deutlicher gesagt, was im Einzelfall nötig und möglich ist. Die Ermahnungen haben deshalb einen wesentlich konkreteren Charakter. Hier wird Stellung bezogen zu den jeweils anfallenden Aufgaben in der Gemeinde und in der Welt (vgl. § 23).

4.3.3 Der Charakter der urchristlichen Gemeindeethik stimmt mit dem der ethischen Forderungen Jesu überein, sofern es keinerlei gesetzliche Bestimmungen gibt, weder im apodiktischen noch im kasuistischen Sinn. Nicht zufällig ist die Gattung der Paränese, die sich an weisheitliche Tradition anschließt, hier maßgebend geworden. Damit ist eine Tendenz weitergeführt, die sich schon im Alten Testament abzeichnet. Waren weisheitliche Ermahnungen dort zunächst Ergänzungen zu gesetzlichen Bestimmungen, so hat sich im Deuteronomium bereits eine gewisse paränetische Umgestaltung der Gebote ergeben. In der neutestamentlichen Ethik liegen, abgesehen von den Zitaten aus dem Dekalog, an keiner Stelle gesetzliche Weisungen vor.

4.3.4 Jüngerethik und urchristliche Gemeindeethik stellen trotz vorhandener Spannungen eine Einheit dar. Neutestamentliche Ethik ist sowohl in der Gestalt der Jüngerethik als auch in der Gestalt der urchristlichen Gemeindeethik keine allgemein-menschliche Lebensanweisung, sie steht unter dem Vorzeichen der Nachfolge oder unter dem Vorzeichen des Glaubens. Sie gilt daher speziell denen, die sich zu Gott und Christus bekennen und gerufen sind, ihr Leben in Verantwortung vor Gott zu gestalten.

5. Abschließende Überlegungen

5.1 Die neutestamentliche Ethik hat in ihrer Gestalt als Nachfolgeethik wie als Gemeindeethik einen richtungweisenden Charakter wegen ihrer Grundprinzipien. Sie steht in Zusammenhang mit der anbrechenden Heilswirklichkeit Gottes und hat ihr Zentrum in dem konsequent verstandenen Liebesgebot. Es handelt sich um eine Ethik, deren Träger all diejenigen sind, die sich zum christlichen Glauben bekennen. Dabei ist die christliche Gemeinde immer wieder gefragt, wieweit sie derartigen Forderungen ihrerseits gerecht wird.

5.2 Als spezifisch christliche Ethik hat sie gleichwohl Relevanz für alle Menschen, sofern Gottes Heilswille in Zusammenhang mit seinem Willen als Schöpfer steht. Es geht um eine Lebensweise, die für alle Menschen Bedeutung hat und zu der wie beim Beginn der Bergpredigt Jesu alle eingeladen sind, die eine Erneuerung des Lebens suchen. Es ist daher nicht zufällig, daß einzelne Forderungen Jesu wie die Gewaltlosigkeit und die Feindesliebe auch außerhalb der christlichen Gemeinde Beachtung gefunden haben.

5.3 Christliche Ethik ist eine Ethik der Freiheit. Die Bedeutung der Aussagen von Röm 12,2b kann kaum überschätzt werden. So sehr das jeweils eigene Prüfen, was der Wille Gottes ist, die konkrete Situation zu berücksichtigen hat, entscheidend ist die Heilswirklichkeit, die dabei vorausgesetzt ist. Waren schon Jesu Forderungen keine gesetzlichen Weisungen, sondern Zielbestimmungen, so ist die urchristliche Ethik Anleitung zu rechtem Handeln, bei der zwar Grenzen markiert, vor allem aber Wegweiser aufgerichtet werden, um in Freiheit Verantwortung wahrnehmen zu können.

5.4 Jesu ethische Forderungen und die urchristlichen Ermahnungen gehen von der Realisierbarkeit eines erneuerten Lebens aus, auch wenn das in verschiedener Weise geschieht. Während im Blick auf Jesu Forderungen die Realisierbarkeit immer nur ein Schritt auf dem Weg zum Ziel

sein kann, sind in der urchristlichen Ethik konkrete Möglichkeiten der Realisierung aufgezeigt. In diesem Sinn ergänzen sich die beiden Konzeptionen, weil bei aller wahrgenommenen Gegenwartsverantwortung die Zukunftsdimension nicht aus dem Auge verloren werden darf.

§ 23 Leben in christlicher Verantwortung (Ethik II)

1. Die Gestalt der neutestamentlichen Ethik

Im Neuen Testament stehen, wie bereits gezeigt, die Nachfolgeethik Jesu und die urchristliche Gemeindeethik nebeneinander. Sie sind miteinander verbunden, haben aber ihre eigene Intention und ihre je besondere Gestalt.

1.1 Die ethischen Forderungen Jesu

Jesu ethische Weisungen sind integraler Bestandteil seiner Botschaft. Wo es um den Anbruch des Heils geht, geht es gleichzeitig um ein neues Handeln. Formal begegnen seine Weisungen in Erzählungen, in Gleichnissen und in Logien.

1.1.1 Jesu Ruf in die Nachfolge und seine ethischen Forderungen gehen ineinander über. Es geht um die bereitwillige Annahme der Botschaft und um ein entsprechendes Leben. Dazu gehören in vorösterlicher Zeit Verlassen des bisherigen Berufs, Verzicht auf Besitz und Heimatlosigkeit. In der Erzählung Mk 10,17–22 parr wird deutlich gemacht, welche Folgen das gerade für einen Reichen haben kann. Andere Erzählungen betreffen konkrete Einzelfragen wie das Fasten (Mk 2,18.19a parr), die Sabbatpraxis (Mk 2,23–3,6 parr; Lk 14,2–6), die Sorglosigkeit (Mk 4,35–41 parr), die Ehescheidung (Mk 10,2–9 par), den Rangstreit (Mk 9,33–37 parr; 10,35–40 par) oder das Almosengeben (Mk 12,41–44 par).

1.1.2 Beachtenswert sind auch Gleichnisse, die eine ethische Relevanz haben. Dabei geht es um Sorglosigkeit (Mk 4,26–29), um Gebet (Mt 7,9–11 par; Lk 18,1–8), um Versöhnungsbereitschaft (Mt 5,25f; 18,23–35) oder um das Problem des Reichtums (Lk 12,13–21; 16,19–31).

1.1.3 Zahlreiche ethische Forderungen Jesu begegnen in Logien, die meist in Gestalt einer Spruchsammlung oder einer Rede zusammengefaßt worden sind, wie das vor allem für die Feldrede bei Lukas oder die Bergpredigt bei Matthäus gilt. Ein Sonderfall sind hierbei die Antithesen

in Mt 5,21–48, die als Redegattung sekundär sind, andererseits aber charakteristische Worte Jesu zu ethischen Fragen festgehalten haben.

1.2 Die Gemeindeethik als usuelle und aktuelle Paränese

Wie Jesu Forderungen den Jüngern gelten, so die urchristliche Paränese den Getauften. Eine präbaptismale katechetische Unterweisung hat es anfangs nicht gegeben; erste Anfänge dazu zeichnen sich in Hebr 6,1–3 ab. Im vorliegenden Abschnitt ist zunächst auf den Begriff der Paränese und die unterschiedlichen Gestalten der Ermahnungen einzugehen.

1.2.1 Der Begriff „Paränese“ wird seit längerem für die verschiedenen Formen der ethischen Ermahnung des Urchristentums gebraucht. Das dabei zugrundeliegende griechische Wort *παραινεῖν*, „ermahnen, warnen“, kommt in diesem Zusammenhang im Neuen Testament nicht vor (es begegnet lediglich in profanem Zusammenhang in Apg 27,9). Stattdessen wird im Rahmen der Ermahnungen das Verbum *παρακαλεῖν*, „zureden, auffordern, ermahnen“, verwendet (vgl. z.B. Röm 12,1; 1 Thess 4,1; Eph 4,1). Deshalb wurde vorgeschlagen, den aus der ethischen Tradition des Hellenismus stammenden Begriff der „Paränese“ durch den der „Paraklese“ zu ersetzen, zumal dann die bedeutungsmäßige Vielschichtigkeit der neutestamentlichen Ermahnung im Sinn des Zuspruchs, der Ermutigung und der Aufforderung klar zum Ausdruck komme. Es empfiehlt sich jedoch, für die Gattung der urchristlichen Ermahnungen den Begriff der „Paränese“ beizubehalten. Mit „Paraklese“ kann dann die inhaltliche Eigenart der Ermahnungen kennzeichnet werden.

1.2.2 Wie die grundlegenden Untersuchungen von *Martin Dibelius* ergeben haben, sind zwei charakteristisch verschiedene Formen der Ermahnung zu unterscheiden. Es gibt die situationsbezogene „aktuelle Paränese“, die oft recht ausführlich auf Einzelprobleme in einer Gemeinde eingeht, wie beispielsweise der 1. Korintherbrief zeigt. Daneben gibt es die „usuelle Paränese“, die nicht unmittelbar situationsbezogen ist, sondern generelle Bedeutung hat, um jeweils in konkreter Lage Anwendung zu finden; dafür sind die Ermahnungen in 1 Thess 4,1–12; 5,1–11; Gal 5,13–6,10; Röm 12+13; Kol 3,5–4,6; Eph 4,20–6,20 ebenso bezeichnend wie die Ermahnungen in 1 Petr 2,13–4,11 oder in Jak 1,16–5,11. Es sind Ermahnungen, die keinen Rückschluß auf bestimmte Probleme einer Einzelgemeinde zulassen, wohl aber die allgemeine Situation der urchristlichen Gemeinden widerspiegeln.

1.2.3 Der Charakter der Paränese ist nicht durch gesetzliche Bestimmungen und deren Auslegung geprägt, sondern vor allem durch weisheit-

liche Tradition, aber auch durch Elemente hellenistischer Tugendlehre (vgl. nur Phil 4,8). Dazu kommt die Rezeption von Elementen der Jesustradition (vgl. z.B. Röm 12,14.19–21; 1 Kor 7,10). Mit der Ermahnung können auch allgemein gültige Beispiele oder Schilderungen verbunden sein, wie das etwa im Jakobusbrief der Fall ist (vgl. Jak 2,1–7 über das Verhalten gegenüber einem Reichen, 3,1–12 über die Macht der Zunge, 4,13–17 über Selbstsicherheit, 5,1–6 über die Nichtigkeit des Reichtums).

1.3 Das Grundmodell der Paränese

Die usuelle Paränese folgt einem Grundmodell, das für das Verständnis der urchristlichen Ethik von hoher Bedeutung ist. Vergleicht man die ermahrenden Abschnitte in den neutestamentlichen Briefen, so läßt sich anhand der erwähnten Texte in den neutestamentlichen Briefen ein gemeinsames Grundschema erkennen. So variabel die Paränese hinsichtlich des Materials und der Anordnung ist, es lassen sich drei feste Elemente erkennen: Rückbezug auf die Taufe, Liebesgebot und eschatologischer Ausblick.

1.3.1 Das Getauftsein

Das Getauftsein der Angesprochenen ist überall vorausgesetzt. Die usuelle Paränese ist nicht für Außenstehende bestimmt, sondern für die Glieder der christlichen Gemeinde.

1.3.1.1 Im Jakobusbrief wird nach den einleitenden Aussagen über das geduldige Ertragen der Anfechtung die eigentliche Paränese in 1,16–18 eröffnet mit einem Lobpreis auf die guten Gaben Gottes und der Aussage: „Nach seinem Willen wurden wir (neu)geboren durch das Wort der Wahrheit, damit wir Erstlinge seien seiner Geschöpfe“ (βουληθεῖς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινὰ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων). Es handelt sich unverkennbar um einen Taufbezug, was in 2,5.7 mit einer Erwählungsaussage und dem Hinweis auf den „guten Namen, der über euch genannt worden ist“ (τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ’ ὑμᾶς) weitergeführt wird.

1.3.1.2 Im 1. Petrusbrief ist in die Paränese, die 1,13–17 beginnt und 2,11–5,11 weitergeführt wird, ein längerer theologischer Abschnitt eingebaut. Dazu gehören die grundlegenden soteriologischen Aussagen in 1,18–21 und die ekklesiologischen Aussagen in 2,4–10, aber auch der Passus 1,22–2,3, bei dem es um das Getauftsein geht. Dabei spielen die Motive der

„Reinigung durch Unterordnung unter die Wahrheit“ (ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας, 1,22a) und der „Wiedergeburt nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen durch das lebendige und bleibende Wort Gottes“ (ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος) eine wesentliche Rolle. Unter dieser Voraussetzung steht schon die grundsätzliche Ermahnung zum „Umgürten der Lenden eures Sinnes“, zur „Heiligung“ und zur rechten Lebensführung in 1,13–17, ebenso die konkreten Ermahnungen in 2,11–4,11 und in 4,12–5,11.

1.3.1.3 Für Paulus steht im 1. Thessalonicherbrief die Paränese in 4,1–8 unter dem Motiv der „Heiligkeit“, das mit der Taufe in unmittelbarem Zusammenhang steht (vgl. 1 Kor 6,11). Im Galaterbrief sind die Taufaussagen in 3,26–4,7 die Voraussetzung nicht nur für den polemischen Abschnitt in 4,8–31, sondern ebenso für den paränetischen Teil in 5,1–6,10. Im Römerbrief führt die Taufthematik von 6,1–7,6 weiter zu 8,1–17 und dann zu 12,1f, womit der ermahnende Teil eingeleitet wird (dazu § 22). Beachtenswert ist, daß das in Gal 3,27 kurz berücksichtigte Motiv, daß mit der Taufe „Christus angezogen“ wird, in Röm 13,14 auch in Form einer Aufforderung begegnet: „Zieht an den Herrn Jesus Christus“ (ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν). Wie mit einem Gewand werden die Getauften von der Wirklichkeit Christi umkleidet, sollen dann aber auch dieses Gewand bewußt annehmen und danach leben. Der Indikativ der Zusage geht in einen Imperativ der Verantwortung und Bewährung über.

1.3.1.4 In den grundlegenden theologischen Teilen des Kolosser- und Epheserbriefs ist die Taufthematik breit ausgeführt; vgl. Kol 2,11–15 und Eph 2,4–10 (dazu § 17). Das Gewandmotiv begegnet innerhalb der Paränese in Kol 3,8–12 und ist hier bezogen auf „das Ausziehen des alten Menschen samt seinen Taten und das Anziehen des zur Erkenntnis bestimmten neuen (Menschen) gemäß dem Bild dessen, der ihn geschaffen hat“ (ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτοῦ, Kol 3,9b.10). Es geht um die überindividuelle Vorstellung des alten und neuen Adam, wobei besonders beachtenswert ist, daß dieses Motiv hier wiederum sowohl indikativisch als auch imperativisch verwendet wird (3,12–15, vgl. auch 3,5–9a), also ebenso die Paränese begründet wie sie motiviert. In ganz ähnlicher Weise begegnet dieses Motiv in Eph 4,22–24 (vgl. auch 4,13–16).

1.3.2 Das Liebesgebot

Die Bedeutung des Liebesgebots ist im vorangehenden Paragraphen behandelt worden. Jetzt geht es um seine Stellung im Zusammenhang der usuellen Paränese. Auch dort, wo das Liebesgebot nicht ausdrücklich zitiert wird, hat das Thema der Liebe eine zentrale Stellung.

1.3.2.1 Die konstitutive Funktion des Liebesgebots für die ermahnen- den Teile der Paulusbriefe wird allein dadurch hervorgehoben, daß der Apostel das ausdrücklich zitierte Liebesgebot in Relation zur Gesetzes- thematik bringt (vgl. § 22). Das Liebesgebot, durch das alle Gebote der Tora erfüllt werden, steht daher in Röm 13,8–10 und in Gal 5,14 an zentraler Stelle der Paränese. Alle vorangegangenen oder nachfolgenden Ermahnungen stehen im Lichte dieses einen Gebots. In 1 Thess 3,12f leitet das Gebet, daß der Herr euch „reich werden lasse in der Liebe untereinander und gegenüber allen“ (περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας), zu der in 4,1 beginnenden usuellen Paränese über; dort wird das Thema nochmals aufgenommen mit der Aussage in 4,9: „Ihr seid von Gott gelehrt, euch untereinander zu lieben“ (θεοδίδακτοὶ ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους).

1.3.2.2 In den deuteropaulinischen Briefen an die Kolosser und die Epheser besitzt das Thema der Liebe ebenfalls eine hervorgehobene Stellung. So heißt es innerhalb der Paränese in Kol 3,14: „Über dies alles hinaus (geht es um) die Liebe, die das Band der Vollkommenheit ist“ (ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος). Der paränetische Teil des Epheserbriefs beginnt in 4,1f mit der Aufforderung: „Mit aller Demut und Sanftmut und mit Geduld ertragt einander in Liebe“ (μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ). In Eph 4,16, wo vom Wachsen der Gemeinde als Leib Christi die Rede ist, wird gesagt, dies diene „zum Aufbau seiner selbst in der Liebe“ (εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ). Schließlich wird in 5,2 zu einem „Wandeln in der Liebe“ (περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ) aufgefordert und dabei auf die Liebe und Selbsthingabe Christi hingewiesen (vgl. auch 4,15).

1.3.2.3 Im 1. Petrusbrief wird das Thema der gegenseitigen Liebe bereits in 1,22 in dem grundlegenden theologischen Teil berücksichtigt und kehrt innerhalb der Paränese in 2,17 und erneut in 4,8 wieder. Ist in 1,22 gesagt, daß die Gemeinde „zu aufrichtiger Bruderliebe“ gelangt ist (εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον), weswegen sie aufgefordert wird, weiterhin „aus reinem Herzen einander beharrlich zu lieben“ (ἐκ καθαρᾶς καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς), so wird in 2,17 die Ermahnung zur Bruderliebe nochmals eingeschärft (τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε). In 4,8

heißt es dann: „Vor allem haltet an der Liebe untereinander beharrlich fest“ (πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες), was noch mit einem Zitat aus Prov 10,12 ergänzt wird, wonach die Liebe die Menge der Sünden bedeckt.

1.3.2.4 Auch für den Jakobusbrief besitzt das Liebesgebot eine zentrale Bedeutung. Es wird in Jak 2,8 ausdrücklich zitiert und als das „königliche Gesetz“ bezeichnet. Es ist das „vollkommene Gesetz der Freiheit“, in das es sich zu vertiefen und woran es festzuhalten gilt (1,25). Wie bei Paulus tritt es an die Stelle der Tora, das Verhältnis wird aber etwas anders bestimmt (vgl. § 22). Das Gebot der Liebe ist jedenfalls die grundlegende Weisung; denn durch sie können alle einzelnen Gebote verwirklicht werden.

1.3.3 Der eschatologische Ausblick

Für die urchristliche Ethik ist der eschatologische Ausblick ein konstitutiver Bestandteil der Ermahnungen. Für den eschatologisch motivierten Abschluß der usuellen Paränese gibt es im Neuen Testament mehrere charakteristische Beispiele.

1.3.3.1 So mündet die Paränese von Röm 12,9–13,10 in den Abschnitt 13,11–14 ein, bei dem es um Wachsamkeit angesichts des nahegerückten Endes geht: „Und dieses tut, weil ihr die Zeit kennt, es ist nämlich die Stunde, daß ihr vom Schlaf aufsteht; denn unser Heil ist jetzt näher als damals, wo wir gläubig wurden“ (καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρὸν, ὅτι ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι, νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἢ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπίστεύσαμεν). In 1 Thess 5,1–11 ist die Eschatologie eingehend berücksichtigt, wiederum in Gestalt der Naherwartung; auch in Gal 6,7–9 liegt mit dem Hinweis auf das Gericht ein eschatologisch ausgerichteter Abschluß vor (vgl. auch Phil 4,5b). Das Problem der Naherwartung ist an anderer Stelle zu behandeln (vgl. § 25), hier geht es um die Berücksichtigung des eschatologischen Ausblicks in der usuellen Paränese.

1.3.3.2 Daß auch in der aktuellen Paränese die eschatologische Dimension nicht fehlt, zeigt 1 Kor 7,29–31, wo Paulus auf die Kürze der Zeit (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν, V.29a) und auf die Vergänglichkeit der irdischen Welt hinweist (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, V.31b). Wichtig ist, daß alle Paränese unter dem Vorzeichen des angebrochenen Heils und dem Ausblick auf die Vollendung steht. Dabei geht es nicht nur um die Verantwortung im Gericht (so Gal 5,7–9), sondern vor allem um die uneingeschränkte Gemeinschaft mit Christus (vgl. 1 Thess 5,9f), ebenso aber auch um die Dringlichkeit gegenwärtigen Handelns.

1.3.3.3 In den deuteropaulinischen Briefen tritt der eschatologische Ausblick am Ende der Paränese zurück. In Kol 3,1–4 steht vor Beginn des paränetischen Teils eine eschatologische Aussage, bei der die Erwartung bereits stark räumlich modifiziert ist, aber noch das Motiv der Wiederkunft enthält. Demgegenüber ist in Eph 4,13–16 die traditionelle eschatologische Erwartung erheblich transformiert. In beiden Briefen steht am Ende nur noch die Aufforderung zum „Auskaufen der Zeit“ (ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν, Kol 4,5; Eph 5,16).

1.3.3.4 Der 1. Petrusbrief und der Jakobusbrief repräsentieren dagegen noch die ursprüngliche paränetische Tradition. So steht der Schluß der usuellen Paränese in 1 Petr 4,7–11 unter dem Leitgedanken: „Das Ende aller Dinge ist nahegekommen“ (πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν, V.7a). In der Erweiterung der Paränese in 4,12–5,11 fehlt das Motiv auch nicht, wie aus 5,17f; 5,10 hervorgeht. In Jak 5,7–11 wird am Ende des paränetischen Teils zweimal auf die Nähe der Wiederkunft des Herrn und Richters hingewiesen (V.8b.9b) und dabei vor allem zur Geduld gemahnt: „Seid nun geduldig, Brüder, bis zum Kommen des Herrn“ (μακροθυμήσατε οὖν, ἀδελφοί, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου, V.7).

1.4 Paränetische Einzelgattungen

Neben dem besprochenen Grundmodell der Paränese gibt es paränetische Einzelgattungen, die teils im Rahmen der ermahnenden Abschnitte, teils aber auch gesondert begegnen.

1.4.1 An erster Stelle sind Texte zu nennen, die mit dem Motiv des „Erbens der Gottesherrschaft“ in Zusammenhang stehen (κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, Gal 5,21; 1 Kor 6,9f; Jak 2,5). Dabei werden rechte und falsche Verhaltensweisen zur Bedingung gemacht für die Teilhabe oder Nichtteilhabe am künftigen Heil. Insofern überrascht es nicht, daß der bei Paulus sonst nur selten gebrauchte Begriff „Gottesherrschaft“ innerhalb paränetischer Abschnitte mehrfach vorkommt (vgl. noch 1 Thess 2,12; 1 Kor 4,20; Röm 14,17).

1.4.2 Aus vorchristlicher Tradition stammen die Tugend- und Lasterkataloge, in denen ein gottwohlgefälliges und ein gottloses ethisches Verhalten gegenübergestellt wird. Paulus macht in Röm 1,29–31 ausgiebig von einem Lasterkatalog Gebrauch, kurz auch in Röm 13,13; 1 Kor 6,9f; 2 Kor 12,20f. Neben den Lastern werden in Gal 5,19–21.22f auch Tugenden aufgezählt. Kennzeichnend ist an diesen Stellen die bloße Aufreihung von Begriffen, die eine falsche oder eine rechte Lebensweise kennzeichnen. Zu vergleichen sind auch Kol 3,5.8; 1 Tim 1,9f; 2 Tim 3,2–5.

1.4.3 Schließlich sind die aus antiker Tradition stammenden sogenannten Haustafeln zu erwähnen. Was ursprünglich auf eine Hausgemeinschaft bezogen war, wird im Urchristentum auf die Gemeinde übertragen; das gilt vor allem für die Texte in Kol 3,18–4,1; Eph 5,22–6,9 und Tit 2,2–10 (vgl. auch 1 Tim 2,8–15; 5,1f; 6,1f). Im 1. Petrusbrief bezieht sich die Haustafel in 2,11–3,12 vor allem auf die gesellschaftliche Stellung und Verantwortung der Christen.

1.5 Paränese als Lehrtradition

Die Gemeinsamkeit in der usuellen Paränese läßt sich nicht durch literarische Abhängigkeit erklären, sondern durch eine Tradition, die durch Lehre weitergegeben worden ist.

1.5.1 Die Erwähnung der „Gestalt der Lehre“ (τύπος διδασκαλίας) in Röm 6,17b bezieht sich auf die konkrete Gestalt des geforderten Gehorsams. Ebenso verweisen Kol 2,6 und Eph 4,20f auf eine Lehrtradition ermahnenen Charakters.

1.5.2 Die „gesunde Lehre“ der Pastoralbriefe bezieht sich in erster Linie auf die rechte Lehre, aber auch auf die Lebensführung, wie der Lasterkatalog in 1 Tim 1,9b–11 zeigt, der im Gegensatz zur „gesunden Lehre“ und zum „Evangelium“ steht. Zu vergleichen sind auch die Aussagen in 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1.

2. Das Leben des einzelnen Christen

Die grundsätzlichen Aussagen des Neuen Testaments über rechtes Handeln müssen sich im konkreten Leben bewähren. Dazu werden auch Einzelermahnungen gegeben. Sie betreffen zunächst den einzelnen Christen.

2.1 Rechtes Beten

Nicht nur die Gemeinde betet im Gottesdienst (vgl. § 19), jeder Gläubende ist zum Gebet aufgerufen. Das Gebet ist die persönlichste Gestalt der Gottesbeziehung.

2.1.1 In 1 Thess 5,17 ergeht an alle Gemeindeglieder der Aufruf: „Betet ohne Unterlaß“ (ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, vgl. Eph 6,18). Diese Aufforderung bedeutet, daß das ganze Leben auf Gott ausgerichtet und von

Dank und Bitte getragen sein soll. In der Bergpredigt wird vor jeder Veräußerlichung des Gebets gewarnt, was in Mt 6,5–7 als ein Zur-Schau-Stellen sowie als „Plappern“ (βατταλογεῖν) und „Geschwätzigkeit“ (πολυλογία) gekennzeichnet wird. Nach Mt 6,8 sind nicht die vielen Worte ausschlaggebend, sondern das Wissen um die Geborgenheit bei Gott als dem Vater, „der weiß, wessen ihr bedürft, bevor ihr ihn darum bittet“ (οἶδεν γὰρ ὁ πατήρ ὑμῶν ὧν χρεῖαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν). Damit wird nicht das Gebet als solches in Frage gestellt, sondern es wird als vertrauensvolle Bindung an Gott verstanden, bei der alles vor Gott gebracht und dessen Fürsorge überlassen werden soll. Das gilt nicht zuletzt dort, wo wir nach den Worten des Paulus in Röm 8,26 nicht wissen, „was wir und in welcher Weise wir bitten sollen“ (τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὼ δεῖ οὐκ οἶδαμεν); doch gerade in einer solchen Situation dürfen wir uns darauf verlassen, daß „der Geist sich unserer Schwachheit annimmt“ (τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν). Wenn dabei gesagt wird, daß „der Geist für uns eintritt mit unaussprechlichen Seufzern“ (τὸ πνεῦμα ὑπερευτυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις), dann geht es offensichtlich um ein Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können, das sich vielmehr in einer unaussprechlichen Weise Ausdruck verschafft (für Paulus ist es vermutlich gleichbedeutend mit Zungenrede gewesen, die nach 1 Kor 14,2–5.13–18 ein besonderes Kennzeichen des persönlichen Gebets sein kann).

2.1.2 In diesem Zusammenhang steht auch die Ermutigung zum Gebet, wie sie in den Gleichniserzählungen vom bittenden Sohn in Mt 7,9–11/Lk 11,11–13, vom bittenden Freund in Lk 11,5–8 und von der bittenden Witwe in Lk 18,1–8 zum Ausdruck kommt. Damit verbunden ist die Zusage der Gebeterhörung in Mt 7,7f: „Bittet, und es wird euch gegeben werden, suchet, und ihr werdet finden; klopft an, und es wird euch geöffnet werden“ (αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὕρησεται· κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν). Mehrfach wird im Johannesevangelium auf diese Erhöhungszusage und -gewißheit Bezug genommen; so in Joh 14,13; 15,7.16; 16,23f; vgl. auch 1 Joh 3,22. Erhöhung besagt, daß Gott sich unserer Bitten annehmen wird, unabhängig davon, wie er sie erfüllt.

2.1.3 Ein Kennzeichen rechten Betens ist nach dem Gleichnis Jesu von Pharisäer und Zöllner Lk 18,9–14 die Bereitschaft, in aller Schwachheit vor Gott zu treten und sich zu der eigenen Sündhaftigkeit zu bekennen. Das Gebet ist Ausdruck dafür, daß wir uns selbst ganz öffnen und uns des Angewiesenseins auf Gottes Hilfe bewußt sind. Auf die Notwendigkeit, Schuld zu erkennen und zu bekennen, weist auch 1 Joh 1,8f hin, was verbunden ist mit der Aussage über Jesus: „Er ist treu und gerecht, so daß er uns die Sünden vergibt und uns reinigt von aller Ungerechtigkeit“

(πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῆ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθάρσιον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας, vgl. 2,1f).

2.2 Fasten und Bereitschaft zum Verzicht

Das Fasten hat in der Frömmigkeit des Frühjudentums eine wichtige Rolle gespielt und ist später modifiziert in die christliche Tradition übernommen worden. Im Neuen Testament kommt dabei eine spezifische Intention zum Tragen, die Beachtung verdient.

2.2.1 In engem Zusammenhang mit Jesu Aussagen über das Beten stehen in Mt 6,16–18 seine Aussagen über das Fasten. Hier geht es darum, daß Fasten ebenso wie Beten innerhalb des Verhältnisses des Menschen zu Gott seinen Ort hat, daher nicht in die Öffentlichkeit gehört. Ebenso wenig darf es eine erzwungene Frömmigkeitsleistung sein, die nur mit „finsterem Gesicht“ (σκυθρωπός) durchgeführt wird. Es gilt, bei diesem Akt lebendiger Frömmigkeit fröhlich und dankbar zu sein, daher „das Haar zu salben und das Gesicht zu waschen“. Es gibt jedoch auch Situationen, in denen aufgrund der Festfreude auf ein Fasten verzichtet werden kann, wie aus dem Gespräch in Mk 2,18.19a hervorgeht, wo Jesus antwortet: „Können die Hochzeitsleute etwa fasten, wenn der Bräutigam bei ihnen ist?“ (μη δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ’ αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν; V.19a). Die Freude über das nahegekommene Heil hebt das Fasten auf. Allerdings wurde später hinzugefügt: „Es werden aber Tage kommen, in denen der Bräutigam von ihnen genommen ist, und in jenen Tagen werden sie dann fasten“ (ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῆ ἀπ’ αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, V.20). Ein Trauerfasten nach Jesu Weggang wird damit berücksichtigt. Allerdings hören wir vor Did 8,1 sonst davon nichts. In Apg 13,2f ist von einem Fasten und Beten vor der Aussendung des Paulus und Barnabas die Rede.

2.2.2 Beim Fasten geht es nicht nur um Enthaltung von Speisen und Getränken, es geht ebenso um die Bereitschaft zum Verzicht um der Nachfolge willen. Für die ersten Jünger handelte es sich um ein Verlassen der Familie, des Besitzes und des Berufs. Das spiegelt sich noch in dem Logion Mk 10,28–30 par, wo dem Verzicht der Jünger der derzeitige und der zukünftige Gewinn gegenübergestellt wird. Verzicht kann ebenso die Beziehung zu Menschen betreffen wie die Haltung gegenüber den irdischen Gütern und auch dem eigenen Leben.

2.2.3 Was in Worten Jesu Ausdruck gefunden hat, wird in analoger Weise in der urchristlichen Paränese angesprochen. Bezeichnend ist das

Wort des Apostels Paulus in 1 Kor 7,29–31, daß man mit vorhandenen irdischen Dingen so umgehen soll, „als hätte man sie nicht“ (ὡς μὴ ἔχοντες). Daß es neben dieser inneren Distanz auch asketische Tendenzen im Urchristentum gegeben hat, ist nicht zu übersehen. Gerade in 1 Kor 7 geht Paulus darauf ein. Er steht ihnen auch nicht negativ gegenüber, aber alle Formen der Askese stehen für ihn unter dem Vorzeichen, daß es freiwillige Entscheidungen sind und keine allgemeine Verpflichtung (vgl. nur 1 Kor 7,1–7; vgl. 3.4.2).

2.3 Schwören und Wahrhaftigkeit

Wie es beim Fasten um das Verzichten geht, so beim Schwören um die Wahrhaftigkeit. Die übliche Schwurpraxis wird daher unter ein neues Vorzeichen gestellt.

2.3.1 Zur vierten Antithese in Mt 5,33–37, wozu ein Paralleltext in den anderen Evangelien fehlt, gibt es eine aufschlußreiche Variante in Jak 5,12. Sie enthält, auch wenn sie nicht völlig ursprünglich ist, eine ältere Fassung und macht deutlich, daß Mt 5,33–37 im Laufe der Traditionsgeschichte erweitert worden ist. Das betrifft einmal die antithetische Einleitung in V.33.34a, sodann die Erläuterungen zu Himmel und Erde in V.34b.35a, weiter die Ergänzungen in V.35b.36 (Schwören bei Jerusalem und bei dem eigenen Haupt) anstelle der Wendung „noch mit einem anderen Eid“ in Jak 5,12. Gemeinsam ist das grundsätzliche Verbot des Schwörens und eine Aussage über die bloße Bejahung bzw. Verneinung, die allerdings auch nicht einheitlich überliefert ist: „Euer Ja sei Ja und euer Nein sei Nein“ (ἦτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὐ οὐ, Jak) bzw. „Euer Wort sei Ja ja, Nein nein“ (ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναὶ, οὐ οὐ, Mt), wozu noch unterschiedliche Abschlußwendungen kommen: „damit ihr nicht dem Gericht verfallt“ (ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε, Jak) bzw. „Alles, was darüber ist, ist vom Bösen“ (τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν, Mt). Der zu vermutende Grundbestand lautet: „Schwört nicht, weder beim Himmel noch bei der Erde oder mit sonst einem Eid; euer Ja sei Ja und euer Nein sei Nein“ (μὴ ὀμνύετε μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἄλλον τινὰ ἕρκον· ἦτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὐ οὐ), was bedeutet, daß der Jakobustext weitgehend Vorrang verdient. Gegenüber dem einfachen Ja oder Nein wirkt das doppelte Ja ja bzw. Nein nein in Mt 5,37 bereits wie ein Schwurersatz. Entscheidend ist die uneingeschränkte Wahrhaftigkeit jeder Aussage, so daß es eines Schwurs nicht mehr bedarf.

2.3.2 Paulus hat bei einer Meinungsverschiedenheit mit den Korinthern wegen seiner Reisepläne in 2 Kor 1,15–18 auf dieses Wort Jesu

zurückgegriffen. Allerdings ist in dem textkritisch uneinheitlich überlieferten V.17b eine Konjektur nötig, so daß dort, wie ich früher näher begründet habe, zu lesen ist: „Ist etwa mein Vorhaben ein fleischliches Vorhaben, so daß das Ja bei mir ein Ja und Nein wäre“ (ἢ ἄ βουλεύομαι κατὰ σάρκα βουλεύομαι, ἵνα ἢ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ καὶ οὐ); denn in V.18 stellt Paulus ausdrücklich fest, daß Gott Zeuge dafür sei, daß sein Wort nicht Ja und Nein zugleich ist. Weiter hebt er in V.19f hervor, daß das von ihm, Silvanus und Timotheus verkündigte Evangelium von Jesus Christus „nicht Ja und Nein ist, sondern daß das Ja in ihm verwirklicht ist“ (οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὐ ἄλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν). Hier steht das Ja für die Wahrheit Gottes, die in Jesus Christus offenbar geworden ist.

2.3.3 In der urchristlichen Paränese begegnet die Aufforderung zur Wahrhaftigkeit an mehreren Stellen wieder. Es sei hier vor allem an die Wendung in Eph 4,15 erinnert, wo von einem „Wahrhaftigsein in der Liebe“ die Rede ist (ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ). Diese Formulierung hat eine hohe Bedeutung und zeigt zudem die grundsätzliche Vorrangstellung der Liebe. Die Wahrhaftigkeit erweist ihre Kraft, wo sie mit der Liebe verbunden ist; wo die Liebe fehlt, kann die Wahrhaftigkeit gegebenenfalls auch grausame Züge annehmen.

2.4 Sorglosigkeit und Wachsamkeit

Sorglosigkeit und Wachsamkeit gehören zusammen, weil es nicht um Leichtfertigkeit geht, sondern um unablässige Ausrichtung auf die Fürsorge Gottes und das Kommen des Herren.

2.4.1 Zur wahren Frömmigkeit gehört das Nicht-Sorgen. In Mt 6,25–34 steht die Aufforderung zur Sorglosigkeit in unlösbarem Zusammenhang mit der Aussage: „Trachtet zuerst nach der Herrschaft Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles andere dazugegeben werden“ (ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν, V.33). Es geht um Sorglosigkeit im Blick auf irdische Dinge, weil ein ganz anderes Streben im Vordergrund steht. Deshalb die Ermutigung, sich nicht wie Heiden um Essen und Trinken oder um Kleidung zu sorgen (V.25.28a.31.32a), was mit den Bildworten von den Vögeln unter dem Himmel (V.26) und den Lilien auf dem Felde (V.28b–30) veranschaulicht wird; dazu der Hinweis, daß niemand der Länge seines Lebens eine Zeitspanne hinzusetzen kann (V.27). Entscheidend ist allein, daß „euer himmlischer Vater weiß, daß ihr das alles braucht“ (οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρήζετε τούτων ἀπάντων, V.32b). Die Sorglosigkeit ist begründet in der Gewiß-

heit, daß Gott Sorge für uns trägt. Gleichsam eine praktische Anwendung bietet dann der Schlußvers, zumindest nicht für den morgigen Tag zu sorgen, da jeder Tag seine eigene Plage hat (V.34). Was Sorglosigkeit bedeutet, wird auch in der Erzählung von der Sturmstillung Mk 4,35–41 parr zum Ausdruck gebracht.

2.4.2 Die Ermutigung Jesu zur Sorglosigkeit wird von Paulus in Phil 4,6 aufgegriffen und mit der Aufforderung zum Gebet verbunden: „Sorgt euch um nichts, sondern laßt bei jedem mit Danksagung verbundenen Gebet und Flehen eure Bitten vor Gott kund werden“ (*μηδὲν μεριμνᾶτε, ἀλλ' ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωρίζεσθω πρὸς τὸν θεόν*).

2.4.3 Geht es bei der Sorglosigkeit in erster Linie um das Vertrauen auf den Schöpfer, so gleichzeitig auch um die Erwartung der Heilsvollendung (vgl. Phil 4,5b). Darum verbindet sich mit der Aufforderung zur Sorglosigkeit der Ruf zur Wachsamkeit (vor allem mit den Begriffen *ἀγρυπνεῖν* und *γρηγορεῖν*). Er findet sich an zahlreichen Stellen in den Evangelien; es sei nur verwiesen auf Mk 13,33–37; Mt 24,37–25,30; Lk 12,35–46; 17,22–37; 19,12–27 und 21,34–36. Entsprechendes gilt für die Briefliteratur, wie das aus der Evangelientradition übernommene Gleichnis vom Dieb in 1 Thess 5,2; Offb 3,3f oder die Aussagen in 1 Kor 16,13; 1 Thess 5,6,9f; 1 Petr 5,8 zeigen; vgl. auch Offb 16,15.

2.5 Selbstbeherrschung und Geduld

Neben den besprochenen Grundzügen für das rechte Leben jedes einzelnen Glaubenden gibt es noch ein Reihe von meist stichwortartig berücksichtigten Weisungen zu einem rechten christlichen Leben, worauf auswahlweise hingewiesen werden soll (zum Vorkommen der einzelnen Begriffe vgl. die Konkordanz).

2.5.1 Die mehrfach begegnenden Aufforderungen zur „Sanftmut“ (*πραΰτης*), zur „Güte“ (*ἀγαθωσύνη*), zur „Freundlichkeit“ (*χρηστότης*) und ähnlich lassen sich am besten zusammenfassen mit dem Begriff der „Selbstbeherrschung“ (*ἐγκράτεια*). Dazu gehört auch die Bereitschaft zur „Niedrigkeit“ (*ταπεινοφροσύνη*), der die Warnung vor „Selbstüberhebung“ (*ἀλαζονεία*) gegenübersteht. Sehr bezeichnend die schwer übersetzbare wortspielartige Aussage in Röm 12,3, es gehe darum, „nicht über das hinaus, was sich gebührt, zu trachten, sondern danach zu trachten, besonnen zu sein“ (*μη ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν*).

2.5.2 Besondere Bedeutung hat daneben der Aufruf zur „Geduld“ (μακροθυμία). Dazu kommt das „Ertragen“ (ἀνέχεσθαι) von Widerfahrnissen und das „Durchhalten“ (ὑπομονή) in der „Drangsal“ (θλιψίς) sowie in der Situation der „Anfechtung“ (πειρασμός). Sehr bezeichnend ist das Bild von der geistlichen Waffenrüstung, das in 1 Thess 5,8 und breit ausgeführt in Eph 6,10–18 begegnet. In diesen Zusammenhang gehört auch die Bereitschaft zum Dienen, was dann schon überleitet zu den Aufgaben in Gemeinde und Welt.

2.5.3 Grundsätzlich geht es um einen „wohlanständigen Wandel“ (εὐσχημόνως περιπατεῖν), und dazu wird eine Vielfalt von Aspekten berücksichtigt. Nicht zufällig kann Paulus in Phil 4,8 sagen: „Was wahrhaftig, was ehrbar, was gerecht, was lauter, was liebenswert, was anerkannt ist, sei es eine Tugend oder etwas Lobenswertes, dem denket nach“ (ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἀγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὐφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε).

3. Leben in der Gemeinschaft

In der Botschaft Jesu ebenso wie in der usuellen und der aktuellen Paränese der Urchristenheit spielt das Leben in der Gemeinschaft eine wichtige Rolle. Leitgedanke ist dabei das Liebesgebot, vor allem in Gestalt der Nächsten- und Bruderliebe (vgl. § 22).

3.1 Schutz des Lebens

Das Zusammenleben der Menschen ist entscheidend davon bestimmt, daß Verhaltensweisen, die der Gemeinschaft schaden, ausgeschlossen bleiben. Das betrifft das Töten und das Richten.

3.1.1 Verzicht auf jede Art von Schädigung

3.1.1.1 Das Verbot des Tötens aus Ex 20,13 und Dtn 5,17 wird in der ersten Antithese Mt 5,21f von Jesus so interpretiert, daß bereits der Zorn auf einen anderen Menschen unter dieses Verbot fällt. „Zorn“ (ὄργή) ist hier nicht als Emotion verstanden, sondern als eine Haltung, die dem anderen das Lebensrecht streitig macht. Nicht zufällig wird der Begriff auch für das endzeitliche Strafgericht verwendet, wo es darum gehen kann, daß das Leben verwirkt ist (vgl. nur 1 Thess 1,10).

3.1.1.2 Die apodiktische Aussage des Dekalogs „Du sollst nicht töten“ (οὐ φονεύσεις, V.21a), wird zunächst mit dem Satz erläutert: „Wer aber tötet, wird des Gerichts schuldig sein“ (ὅς δὲ ἄν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει, V.21b). Dem wird die Aussage gegenübergestellt: „Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder zürnt, wird des Gerichts schuldig sein“ (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει, V.22a).

3.1.1.3 Was ursprünglich auf das Endgericht bezogen war, ist durch die sekundäre Erweiterung in V.22b.c so gedeutet worden, daß nun pragmatisch drei Stufen des Schuldigwerdens nebeneinandergestellt sind, wobei das (bloße) Zürnen durch ein Lokalgericht geahndet werden soll, das Schimpfwort „Narr“ (ῥακά) durch das Synhedrium und das noch schlimmere Wort „gottloser Mensch“ (μωρέ) durch höllisches Feuer. Damit hat die Aussage Jesu ihre Zuspitzung verloren, was ähnlich dann auch in der urchristlichen Paränese begegnet, wenn es in Eph 4,26 unter Aufnahme eines Zitats aus Ps 4,5 LXX heißt: „Zürnet und sündigt dabei nicht“ (ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε), und hinzugefügt wird: „Laßt die Sonne nicht über euerm Zorn untergehen“ (ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν).

3.1.1.4 Die Radikalisierung des Tötungsverbots schließt natürlich ein, daß das fünfte Gebot nicht nur Mord und Totschlag untersagt wie im Alten Testament. Es geht um einen grundsätzlichen Schutz des menschlichen Lebens, das keinesfalls durch ein Verhalten in Frage gestellt werden darf, bei dem anderen Menschen letztlich das Daseinsrecht bestritten wird.

3.1.2 Verzicht auf Verurteilung

Fällt schon der Zorn unter das Urteil Gottes, so ist selbstverständlich, daß jegliches Richten ausgeschlossen sein muß. Der diesbezügliche Text begegnet innerhalb der Feldrede in Lk 6,37–42, innerhalb der Bergpredigt in Mt 7,1–5. Bei Lukas handelt es sich um das zweite Thema dieser Rede neben der Feindesliebe, bei Matthäus wird damit nach den aus dem Sondergut stammenden „Frömmigkeitsregeln“ (6,1–18.19–34) die Thematik von 5,21–48 weitergeführt.

3.1.2.1 Der Abschnitt Mt 7,1–5 setzt sich aus zwei, Lk 6,37–42 dagegen aus drei Teilen zusammen. Bei Matthäus folgt auf die Aussage über das Nicht-Richten in 7,1f das Bildwort vom Splitter und Balken im Auge in 7,3–5. Bei Lukas begegnet das Wort vom Nicht-Richten in 6,37f in erweiterter Form; dann folgen das Gleichnis vom blinden Blindenführer

und das Wort über die Gleichstellung von Jünger und Meister in 6,39f, die bei Matthäus an anderer Stelle stehen; das Bildwort vom Splitter und Balken im Auge schließt in Lk 6,41f den Komplex parallel zu Mt 7,3–5 ab.

3.1.2.2 Das Logion über das Nicht-Richten lautet bei Matthäus ganz knapp: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet“ (μη κρίνετε, ἵνα μη κριθῆτε, 7,1a). Hinzugefügt ist: „Denn mit welchem Gericht(surteil) ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden; und mit welchem Maß ihr meßt, wird euch zugemessen werden“ (ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν, Mt 7,1b.c). Bei Lukas ist dieses Logion in mehrfacher Hinsicht erweitert. Einmal heißt es hier: „Richtet nicht, und ihr werdet nicht gerichtet werden; verurteilt nicht, und ihr werdet nicht verurteilt werden; erlaßt (Schuld), und euch wird erlassen werden“ (μη κρίνετε, καὶ οὐ μη κριθῆτε, μη καταδικάζετε, καὶ οὐ μη καταδικασθῆτε, ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε, Lk 6,37). Sodann ist als positive Aussage gegenübergestellt: „Gebt, und euch wird gegeben werden“ (δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν, Lk 6,38a); dementsprechend folgt auch ein verheißungsvolles Wort über das Maß: „Ein gutes, volles, gerütteltes und überfließendes Maß wird man euch in den Schoß geben; denn mit welchem Maß ihr meßt, wird euch zugemessen werden“ (Lk 6,38b.c). Dazu kommt dann das hier nur bedingt passende Gleichnis vom blinden Blindenführer und das Wort von der Gleichstellung des Jüngers mit dem Meister (Lk 6,39f). Die matthäische Fassung dürfte in diesem Fall ursprünglicher sein.

3.1.2.3 Das Bildwort vom Splitter und Balken im Auge bildet einen anschaulichen Abschluß zu der Aufforderung, nicht zu richten. Das Bildwort stimmt bei Matthäus und Lukas, abgesehen von Formulierungsvarianten, überein. In seiner paradoxalen Zuspitzung ist es kennzeichnend für Jesu Redeweise. Es beginnt mit einer provozierenden Frage: „Was siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem Auge siehst du nicht?“ (τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ δοκὸν τὴν ἐν τῷ ἰδίῳ ὀφθαλμῷ οὐ κατανοεῖς; Lk 6,41). Dies wird verschärft durch die Aussage: „Wie kannst du zu deinem Bruder sagen: Bruder, laß mich den Splitter aus deinem Auge ziehen, selbst siehst du aber den Balken in deinem Auge nicht“ (Lk 6,42a). Dem steht dann die geradezu ironische Anklage gegenüber: „Heuchler (ὑποκριτὰ), zieh zuerst den Balken aus deinem Auge, und dann sie zu, den Splitter aus dem Auge deines Bruders zu ziehen“ (Lk 6,42b). Unter der Voraussetzung, daß man die eigenen Fehler sieht, wird alles Richten und Verurteilen unmöglich.

3.1.2.4 Aufforderungen, das Richten zu unterlassen, finden sich auch in den neutestamentlichen Briefen. Obwohl dabei nicht ausdrücklich auf

Jesu Wort Bezug genommen wird, steht dieses unverkennbar im Hintergrund.

3.1.2.4.1 Charakteristisch ist die Anweisung in 1 Kor 4,5: „Richtet nicht über etwas vor der Zeit, bis der Herr kommt“ (μη πρό καιροῦ τι κρίνετε ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, vgl. auch Röm 2,1; 14,4). Das wird ergänzt durch die Aussage, daß beim Gericht ja das im Dunkeln Verborgene und das Trachten des Herzens offenbar werden wird, daß aber auch jeder, der es verdient, sein Lob von Gott erhalten soll.

3.1.2.4.2 Ähnlich heißt es es in Jak 4,11f, man solle alles gegenseitige Verleumden (καταλαλεῖν ἀλλήλων) unterlassen, weil jeder, der den Bruder verleumdet oder über ihn richtet, sich über das Gesetz erhebt. „Einer ist der Gesetzgeber und Richter, der retten und verderben kann; du aber, wer bist du, daß du den Nächsten richtest?“ (εἷς ἐστὶν ὁ νομοθέτης καὶ κριτῆς ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι· σὺ δὲ τίς εἶ ὁ κρίνων τὸν πλησίον; vgl. auch 5,9).

3.1.2.4.3 Einen Sonderfall behandelt Paulus in 1 Kor 6,1–8(9–11). Es ist in Korinth vorgekommen, daß zwei Gemeindeglieder vor einem heidnischen Gericht einen Rechtsstreit ausfechten wollten (V.1.6). Sieht er in diesem Verhalten grundsätzlich ein Versagen, weil Glaubende, auch wenn sie Unrecht erfahren, im Sinn der Worte Jesu über Wiedervergeltung auf ihr Recht verzichten sollten (V.7f), so stellt er gleichwohl fest: „Ist denn kein einziger unter euch, kein Weiser, der zwischen den Brüdern zu schlichten vermag?“ (οὐκ ἔστι ἐν ὑμῖν οὐδεὶς σοφός, ὃς δυνήσεται διακρῖναι ἀνά μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, V.5). Sowohl das Vermeiden heidnischer Gerichte wie die Aufgabe des innergemeindlichen Schlichtens begründet Paulus damit, daß die Heiligen doch dazu bestimmt seien, dereinst am Gericht über die Welt teilzunehmen (V.2–4).

3.2 Bereitschaft zu Versöhnung und Vergebung

Eine Gemeinschaft ist nur lebensfähig, wenn es die Bereitschaft gibt, statt zu verurteilen eine Versöhnung anzustreben und einem anderen Gemeindeglied Vergebung zu gewähren.

3.2.1 Am Beispiel einer Opferdarbringung im Tempel weist Jesus in Mt 5,23f auf die Notwendigkeit und Vorrangigkeit der Versöhnung hin. Er fordert zu einer in der Kultpraxis völlig unstatthaften Unterbrechung einer Kulthandlung auf, um sich zuerst mit dem Bruder versöhnen zu können (πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου). Bezeichnenderweise ist dieses Überlieferungsstück mit der ersten Antithese verbunden worden: Anstelle jeder Form von tödlichem Zorn soll die Versöhnungsbereitschaft

ihren Platz haben. Das steht in enger Beziehung zu der Bitte um Vergebung im Vaterunser, die den Zusatz hat: „wie auch wir unseren Schuldnern vergeben“ (ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, 6,12b). Der Evangelist hat nicht zufällig das Logion Mt 6,14f an das Vaterunser angehängt, wonach Gottes Vergebungsbereitschaft von der der Menschen geradezu abhängig gemacht wird: „Wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, wird euer himmlischer Vater auch euch vergeben“.

3.2.2 Die erste Antithese wird in Mt 5,25f durch ein weiteres Logion, das eine Parallele in Lk 12,58f hat, unterstrichen, wenn dort die Aufforderung ergeht, noch auf dem Weg zum Richter mit dem Widersacher (ἀντίδικος) eine gütliche Vereinbarung zu suchen, da es sonst zu einer Verurteilung durch den Richter kommen kann. Durch ein abschließendes, sicher sekundäres Amen-Wort wird die Aussage auf die Strafe im Endgericht bezogen. Entscheidend ist der Gedanke der Versöhnung und der Vergebung.

3.2.3 Die Bereitschaft zur Vergebung ist auch Thema eines Gleichnisses Jesu. In Mt 18,23–34 wird nach einer Einleitung, in der die Gottes Herrschaft mit dem Verhalten eines Königs verglichen wird, in drei Abschnitten erzählt, wie ein Knecht, der Schulden gemacht hat und zur Rechenschaft gezogen wird, um Geduld bittet, aber aufgrund des Erbarmens seines Herrn die Schuld gänzlich erlassen bekommt (V.23–27). Dieser Knecht begegnet dann einem Mitknecht, der ihm gegenüber eine geringfügige Schuld hat, ist seinerseits jedoch nicht zu Nachsicht bereit, sondern läßt ihn ins Gefängnis werfen (V.28–30). Die empörten übrigen Mitknechte teilen dies dem Herrn mit, der die Frage an ihn richtet: „Hättest du dich nicht deines Mitknechts erbarmen müssen, so wie ich mich deiner erbarmt habe?“ (οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς καὶ γὼ σὲ ἠλέησα;), und läßt ihn daraufhin verurteilen (V.31–34). Redaktionell eingeleitet wird dieses Gleichnis vom Schalksknecht mit der Frage des Petrus, wie oft man einem Bruder vergeben müsse und ob dabei siebenmal genüge, woraufhin er die Antwort erhält: nein, siebenundsiebzigmal (Mt 18,21f), was auf die Grenzenlosigkeit der Vergebung hinweist. Abschlossen wird das Gleichnis mit der Aussage: „So wird auch mein himmlischer Vater euch tun, wenn nicht jeder aus euren Herzen heraus seinem Bruder vergibt“ (οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφήτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν, V.35).

3.2.4 Die Notwendigkeit der Vergebung wird auch in den neutestamentlichen Briefen hervorgehoben. So heißt es in Kol 3,13b: „So wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr“ (καθὼς καὶ ὁ κύριος ἐχαρίσατο ὑμῖν, οὕτως καὶ ὑμεῖς). Ganz ähnlich lautet Eph 4,32b:

„Vergebt einander, wie auch Gott euch in Christus vergeben hat“ (χαρίζόμενοι ἑαυτοῖς, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἔχαρίσατο ὑμῖν). Der Zusammenhang mit Jesu Wort ist auch hier eindeutig gegeben.

3.3 Einheit und Aufbau der Gemeinde

Das Leben in der Gemeinschaft hat sich für die Glaubenden im besonderen dort zu bewähren, wo es sich um die konkrete Gestalt des Zusammenlebens in der christlichen Gemeinde handelt. Wichtig ist dabei vor allem, die Einheit zu bewahren und den Aufbau zu fördern.

3.3.1 Schon Jesus ermahnt seine Jünger zu Einigkeit und rechter Zusammengehörigkeit, lehnt daher jeden Rangstreit ab (vgl. Mk 10,41–44 par; Lk 22,24–27). Paulus greift in Ergänzung zu seinen ekklesiologischen Aussagen über den „Leib Christi“ in 1 Kor 12,14–26 die in der Antike geläufige Vorstellung vom Organismus auf, um das wechselseitige Angewiesensein der Glieder aufeinander hervorzuheben. Nur im Zusammenwirken aller Charismen kommt es zu einer lebendigen Gemeinschaft. Von daher ist verständlich, daß zur Einigkeit aufgerufen wird. Beispielhaft wird in der Apostelgeschichte berichtet, daß die Jerusalemer Urgemeinde „einmütig“ zusammenlebte (ὁμοθυμαδόν, Apg 1,14; 2,46; 4,24; 5,12). Paulus fordert die Gemeinde von Philippi auf, seine Freude dadurch voll zu machen, „daß ihr eines Sinnes seid, die gleiche Liebe habt, einmütig und einträchtig seid“ (ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμφυχοι, τὸ ἐν φρονοῦντες, Phil 2,2). Dadurch sollen auch Eigennutz und Überheblichkeit ausgeschlossen sein, vielmehr soll jeder den anderen höher achten als sich selbst und nicht auf das eigene Wohl, sondern auf das des anderen bedacht sein (2,3f, vgl. Röm 12,16). Daher auch die scharfe Warnung vor Zwietracht in Jak 4,1–10. Eine besondere Rolle spielt die Einheit der Glaubenden in den johanneischen Schriften. Nicht zufällig sind die Ermahnungen konzentriert auf die Liebe zum Bruder, die ihrerseits Zeugnis für die Welt sein soll (Joh 13,34f; 1 Joh 2,7–11; 3,11–18; 4,19–21). Mit dem Aufruf zur Einigkeit korrespondiert die Bitte im hohenpriesterlichen Gebet Jesu, daß alle „vollkommen seien in der Einheit“ (ἵνα ὅσιν τετελειωμένοι εἰς ἓν, Joh 17,23).

3.3.2 Im Zusammenleben der Gemeinde gibt es aber auch Probleme, die die Einheit gefährden oder in Frage stellen.

3.3.2.1 Die Gemeinschaft der Christen wird vor eine besondere Aufgabe gestellt, wenn eines ihrer Glieder sündigt. In den Evangelien wird dieses Problem in der Gemeinderede Mt 18 erörtert, wobei zweifellos die nächsterliche Situation vorausgesetzt ist. Wie das Gleichnis vom verlo-

renen Schaf zeigt, ist es unerläßlich, das verirrte Gemeindeglied zu suchen und zurückzuholen (V.12–14). Das soll zuerst unter vier Augen, dann vor zwei oder drei Zeugen verhandelt und schließlich, wenn diese Bemühungen erfolglos waren, vor die ganze Gemeinde gebracht werden (V.15–17). Ist der Betreffende bereit, seine Verfehlung zu erkennen, hat die Gemeinde Vollmacht, ihm seine Sünde zu vergeben; denn es gilt: „Amen, ich sage euch: Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein“ (ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ὅσα ἐὰν δῆσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ, V.18, vgl. 16,19, dazu § 20). Daß Gemeinden nicht selten vor der Entscheidung standen, sündigende Gemeindeglieder zur Rechenschaft zu ziehen (vgl. 1 Tim 5,20) und gegebenenfalls auszuschließen, zeigt in 1 Kor 5,1–8 die Tat eines Blutschänders (vgl. 4.1.4). Auf das Sündigen der Christen geht im besonderen auch 1 Joh 1,6–2,2 ein. Hier wird vor der Auffassung gewarnt, daß es bei den Glaubenden kein Fehlverhalten gäbe; zugleich wird zum Vertrauen auf den erhöhten Christus als „Beistand“ (παράκλητος) aufgerufen, der zur Sühne für alle Sünden gestorben ist.

3.3.2.2 Gefahren zeigen sich ebenso für eine Gemeinde, wenn es zu Gruppenbildungen kommt. Was Paulus in 1 Kor 11,18f noch als Chance für einen Klärungsprozeß ansieht (vermutlich innerhalb eines älteren Teils dieses Briefes), ist nach 1 Kor 1,10–17; 3,1–4,21 zu einem erheblichen Problem geworden. Nach 1 Kor 11,18f hat Paulus von „Spaltungen“ gehört (wechselweise verwendet er dafür σχίσματα und αἰρέσεις) und ist der Auffassung, dadurch könnten „die Bewährten unter euch sichtbar werden“ (ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν). In 1,10f warnt er jedoch vor solchen „Spaltungen“ (σχίσματα), weil sie zu Streit geführt haben. Es geht nach 1,12 um Gruppen, die sich auf einen je anderen Kronzeugen für ihren Glauben berufen, sei es auf Paulus, auf Apollos, auf Petrus, eventuell sogar auf Christus selbst; daher die Frage in V.13: „Ist denn Christus zerteilt? Ist etwa Paulus für euch gekreuzigt worden?“ (μεμέρισται ὁ Χριστός; μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν;). Eine derartige Aufspaltung der Gemeinde kann und darf es aufgrund des Evangeliums nicht geben. Am Beispiel des Apollos zeigt Paulus in 3,5–11, daß es vielmehr um ein Zusammenwirken geht: „Gemäß der Gnade Gottes, die mir gegeben ist, habe ich als weiser Architekt das Fundament gelegt, ein anderer aber hat darauf aufgebaut; ... denn ein anderes Fundament kann niemand legen außer dem, das gelegt ist, welches ist Jesus Christus“ (κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον ἔθηκα, ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ· ... θεμέλιον γὰρ

ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, V.10f). Alle Zeugen des Evangeliums sind nach 4,1f nichts anderes als „Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes“ (ὕπηρέται Χριστοῦ καὶ οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ). Sie sind allein auf ihre Treue hin zu überprüfen.

3.3.2.3 Die Situation verschärft sich, wenn es dabei um Irrlehre geht. Das gilt ebenso für die streng gesetzestreuen Gegner des Paulus in Galatien wie für die Enthusiasten in Korinth oder die libertinistischen Anhänger der Prophetin Isebel in Offb 2,20–23 (vgl. auch 2 Tim 3,1–9). Im 1. und 2. Johannesbrief handelt es sich um eine christologische Irrlehre, deren Vertreter geradezu als Antichristen bezeichnet werden (1 Joh 2,18f.22f). Näheres zum Phänomen der Irrlehre im Urchristentum in § 24.

3.3.3 Nicht zufällig ruft Paulus immer wieder zum „Aufbau“ (οἰκοδοκῆ) der Gemeinde auf. Das geschieht ganz grundsätzlich in Röm 14,19: „Laßt uns nun dem nachstreben, was dem Frieden dient und der Erbauung untereinander“ (ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους); in 15,3 wird es durch den Hinweis unterstrichen, daß auch Christus nicht „sich selbst zu Gefallen gelebt hat“ (καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν). In 1 Kor 8,1.10; 10,23 ist das Motiv des Aufbaus der Gemeinde auf deren Verhalten in der heidnischen Umwelt bezogen, in Kap.14 auf die rechte Gestalt des christlichen Gottesdienstes (vgl. auch 2 Kor 10,8; 12,19; 13,10).

3.4 Gegenseitige Hilfsbereitschaft

In vielfältiger Weise wird auf das rechte Verhalten untereinander hingewiesen. Schon im Alten Testament und Frühjudentum war die Fürsorge für Notleidende in der Gemeinschaft des Volkes Israel ein wichtiges Anliegen. Für die christliche Gemeinde ist die gegenseitige Zuwendung und Hilfe ein hohes Gut. Die Hilfsbereitschaft betrifft primär die Glaubensgenossen (μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως,, Gal 6,10; vgl. Röm 12,13a).

3.4.1 Nach Röm 12,15 gilt grundsätzlich, sich mit den Fröhlichen zu freuen und mit den Trauernden zu weinen (χαίρειν μετὰ χαίρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων). Das bedeutet: „Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit, und wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle Glieder mit“ (εἴτε πάσχει ἐν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται ἐν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη, 1 Kor 12,26). Aber ebenso trifft das dann zu, wenn jeder bereit ist, die Last des anderen mitzutragen (Gal 6,2a).

3.4.2 Im besonderen gilt es, Rücksicht auf den „Schwachen im Glauben“ (ἀσθενῶν τῇ πίστει, Röm 14,1) zu nehmen. Die Rücksicht ist für

Paulus insbesondere dort notwendig, wo es um Skrupel im Blick auf das Essen von Götzenopferfleisch oder Fleisch überhaupt geht, wie das nach 1 Kor 8,1–13; 10,23–33 und Röm 14,1–15,6 der Fall ist.

3.4.2.1 In 1 Kor 8–10 geht es gleichzeitig um mehrere Themen. Im Zusammenhang mit dem rechten Gebrauch der Freiheit, wofür Paulus den auf seinen eigenen Dienst bezogenen Abschnitt 9,1–27 eingeschaltet hat, und der Gefahr eines Mißbrauchs der Freiheit, was in 10,1–22 im Vordergrund steht, wird die Frage des Götzenopferfleischs behandelt. Während die Teilnahme an einem Götzenopfermahl in einem Tempel nicht statthaft ist (8,10f) und die Teilnahme an einer Mahlfeier in einem heidnischen Haus unter bestimmten Bedingungen möglich ist (10,27f, s.u.), darf das auf dem Markt gekaufte Fleisch durchaus gegessen werden; es ist auch nicht nötig, „um des Gewissens willen nachzuforschen“ (μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν), ob es rituell geschlachtet ist, was allerdings die Regel war; „denn dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt“ (10,25f mit Zitat aus Ps 24,1). Das gilt aber nur, sofern für diejenigen, die Gewissensschwierigkeiten haben, kein Anstoß entsteht; andernfalls ist Rücksichtnahme unerlässlich (8,7–9.13; 10,29f); denn „die (bessere) Erkenntnis bläht auf, die Liebe aber baut auf“ (ἡ γνῶσις φουσιῶ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ, 8,1b, vgl. V.2f). Insofern gibt es Grenzen für die christliche Freiheit im Blick auf die Mitchristen.

3.4.2.2 Nach Röm 14,1–15,7 hat ein Gruppe von Gemeindegliedern in Rom, wie der Apostel erfahren hat, grundsätzlich auf den Genuß von Fleisch verzichtet. Ob das vegetarisch motiviert war oder wegen der rituellen Schlachtung des auf dem Markt verkauften Fleisches ist von untergeordneter Bedeutung. Ausschlaggebend war, daß es darüber zu Auseinandersetzungen gekommen ist. Dem Apostel liegt in diesem Zusammenhang zunächst daran, daß unterschiedliche Auffassungen toleriert werden (V.3–12); hier gilt für ihn der Grundsatz: „Wer Fleisch ißt, tut es für den Herrn; denn dafür dankt er Gott; und wer kein Fleisch ißt, tut es für den Herrn; denn dafür dankt er Gott“ (... εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ, V.6). Auf der anderen Seite geht es aber darum, auf die „Schwachen im Glauben“ Rücksicht zu nehmen und ihnen keinen Anstoß zu geben (V.13–21). Die Überzeugung, alles essen zu dürfen, soll man allein vor Gott haben; allerdings darf das dann auch mit keinerlei Zweifel verbunden sein (vgl. V.22f). Grundsätzlich gilt für Paulus: „Wir, die Starken, müssen die Schwächen der Unvermögenden tragen und nicht uns selbst gefallen“ (ὀφειλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνατῶν βαστάζειν καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν, 15,1, vgl. V.2–7).

3.4.3 Die gegenseitige Hilfsbereitschaft findet einen vielfältigen Ausdruck. Eine besondere Rolle spielt die Aufforderung zur „Gastfreund-

schaft“ (φιλοξενία, Röm 12,13), weswegen sie in Hebr 13,2 unterstrichen ist mit der Aussage: „denn dadurch haben einige unbewußt Engel beherbergt“ (διὰ ταύτης γὰρ ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους). Schon in den Aussendungsreden ist die Gastfreundschaft berücksichtigt (Lk 10,5–7 par; vgl. Did 12,1f). Außerdem spielt die Aufnahme von „Fremden“ (ξένοι) in der Rede vom Weltgericht in Mt 25,31–46 neben der Speisung von Hungerigen, der Tränkung von Durstigen, der Bekleidung von Nackten, der Fürsorge für Kranke und dem Besuch von Gefangenen (dazu vgl. auch Hebr 13,3) eine wichtige Rolle (Mt 25,35f42f). Sie gehört zu den „Werken der Barmherzigkeit“, wie sie später genannt wurden, mit denen allerdings die Grenzen der eigenen Gemeinschaft auch überschritten werden.

3.5 Fürsorge für die Armen

Eine besondere Rolle bei der gegenseitigen Hilfsbereitschaft spielt die Fürsorge für die Armen. Dabei geht es nicht ausschließlich um Unterstützung von Gemeindegliedern, auch wenn diese im Vordergrund stehen.

3.5.1 Für Jesus besitzt die Unterstützung der Armen einen hohen Rang, wie die Erzählung in Mk 12,41–44 par von der armen Witwe zeigt, die ihre letzte Habe für andere hergibt. Hinzu kommt die Aussage in Mt 6,2–4, wo das Almosengeben im Sinn von „Barmherzigkeit erweisen“ (ποιεῖν ἐλεημοσύνην) verstanden wird. Es soll im Verborgenen geschehen, und vor allem soll „die linke (Hand) nicht wissen, was die rechte tut“ (μὴ γνῶτω ἡ ἀριστερά σου τί ποιεῖ ἡ δεξιὰ σου), was auf die Unbedenklichkeit und Rückhaltlosigkeit beim Spenden verweist. In diesen Zusammenhang gehören auch die Aufforderungen zur Einladung von Armen in Lk 14,12–14.21 und das Lazarusgleichnis in Lk 16,19–31, ferner die Aussage in Mk 14,7 par und Joh 12,6 über die Armen, für die allezeit Sorge zu tragen ist.

3.5.2 War in vorösterlicher Zeit der Besitzverzicht für die Jünger kennzeichnend, so wurde Entsprechendes in der Jerusalemer Urgemeinde mit der Gütergemeinschaft versucht (vgl. Apg 2,44f; 4,32.34f). Sie war aber schon in der Frühzeit nicht allgemein verpflichtend, wie die Erzählung von Ananias und Sapphira zeigt (Apg 5,1–11, bes. V.4), und wurde alsbald aufgegeben. Stattdessen wurde die Hilfe für die materiell Benachteiligten in besonderer Weise zur Aufgabe der Gemeinde bis hin zu der Errichtung von eigenen Diensten, die dafür zuständig waren. Das ist in Apg 6,1–6 beispielhaft den Repräsentanten der „Hellenisten“ übertragen worden. Später wurde die Armenfürsorge wohl speziell mit dem Dienst der „Diakone“ und „Diakoninnen“ verbunden (vgl. Röm 12,7a; 16,1f).

3.5.3 Die von Paulus bei seinen neugegründeten Gemeinden gesammelte Kollekte war als Dankesgabe an die Jerusalemer Urgemeinde gedacht, hatte aber speziell die Funktion der Unterstützung der weithin mittellosen Gemeindeglieder in Jerusalem. Das geht aus der Formulierung in Röm 15,26 hervor, wo Paulus von den „Armen unter den Heiligen in Jerusalem“ spricht (οἱ πτωχοὶ τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ, vgl. Gal 2,10).

3.5.4 Daß Arme und Reiche in der Gemeinde zusammengehörten, war unbestritten. Von großem Reichtum wird man ohnehin kaum sprechen können. Immerhin haben Wohlhabende ihre Häuser für die gottesdienstlichen Versammlungen zur Verfügung gestellt und sicher auch geholfen, wo es notwendig war. In der Gemeinde gab es nach Jak 2,1 keinen Unterschied, kein „Ansehen der Person“ (προσωποληψία). Dennoch konnte es bisweilen zu Problemen kommen, wie Jak 2,2–7 zeigt, wo mit einem drastischen Beispiel davor gewarnt wird, einem Wohlhabenden vor einem Armen den Vorrang einzuräumen (vgl. auch 1 Kor 11,17–22.33). Der Jakobusbrief ist insgesamt kennzeichnend für eine typische Armenfrömmigkeit, die es im Urchristentum gegeben hat. Daher begegnet hier auch die scharfe Kritik am Reichtum, wie sich das vor allem in 4,13–17 und 5,1–6 niedergeschlagen hat.

4. Leben in den Ordnungen der Welt

Neben den Aufgaben in der Gemeinde ist die Verantwortung in den verschiedenen Ordnungen und Bereichen der Welt nicht vergessen worden. Einen breiten Umfang nehmen im Neuen Testament die Erörterungen über Ehe, Ehescheidung, Ehelosigkeit, Homosexualität und Unzucht ein. Dazu kommt die Stellung der Kinder und der Sklaven sowie das Verhalten zu Außenstehenden und gegenüber dem Staat.

4.1 Mann und Frau

4.1.1 Die eheliche Gemeinschaft

4.1.1.1 Grundlegend für das Verständnis der Ehe sind für das Urchristentum die Aussagen in Gen 1,27b über die gemeinsame Erschaffung von Mann und Frau und in Gen 2,24, daß Mann und Frau füreinander bestimmt sind und daß „die beiden ein Fleisch werden“ (καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν). Die eheliche Beziehung wird als spezifischer Aus-

druck für den nach dem Bilde Gottes erschaffenen Menschen verstanden, wovon in Gen 1,27a die Rede ist. Wie das „Bild Gottes“ (εἰκὼν θεοῦ) die personale Beziehung zwischen Gott und Mensch impliziert, so handelt es sich entsprechend um eine enge partnerschaftlich-personale Beziehung zwischen Mann und Frau.

4.1.1.2 Während Gen 1,27 Mann und Frau als Geschöpfe Gottes nebeneinanderstellt, setzt Gen 2,22–24 eine Vorrangigkeit des Mannes gegenüber der Frau voraus, was die Auffassung von der Unterordnung der Frau unter den Mann zur Folge hatte. Das in der antiken Gesellschaft allgemein übliche Abhängigkeitsverhältnis der Frau vom Mann war damit in die biblische Tradition übernommen worden. Wie im vorchristlichen Judentum wird auch im Urchristentum die Unterordnung der Frau als selbstverständliche Gegebenheit angesehen. Nicht zuletzt die sogenannten Haustafeln in der neutestamentlichen Paränese setzen diese gesellschaftliche Struktur voraus; so Kol 3,18f; Eph 5,22; 1 Petr 3,1; vgl. auch 1 Tim 2,9f.13f.

4.1.1.3 Wo das endzeitliche Heil anbricht, kann diese Unterordnung nicht mehr ohne weiteres weiterbestehen. Jesus hat sich sehr bewußt den Frauen gegenüber anders verhalten, als es der Konvention entsprach; er hat unter seinen Anhängern Frauen gehabt (Lk 8,1–3), von denen einige ihm bis ans Kreuz und ans Grab folgten und am Ostertag anwesend waren (Mk 15,40f.47 parr; 16,1–8 parr; Joh 20,11–18). In der Gemeinde Jesu Christi gilt daher nach Gal 3,28 grundsätzlich die volle Gleichstellung von Mann und Frau: In ihr gibt es keinen Unterschied zwischen Jude und Grieche, zwischen Sklavem und Freiem, zwischen Mann und Frau (vgl. dazu § 16). Praktische Folgerungen für die Stellung der Frau sind allerdings im Urchristentum nur in Ansätzen gezogen worden; es gab daher auch sehr unterschiedliche Auffassungen. Das zeigt sich nicht zuletzt bei der Frage, ob eine Frau im Gemeindegottesdienst eine Aufgabe übernehmen darf (vgl. § 20).

4.1.1.4 Während in Kol 3,18f nur ganz allgemein gesagt wird, daß die Unterordnung der Frau und die Liebe des Mannes zu seiner Frau „im Herrn“ (ἐν κυρίῳ) geschehen sollen, ist in Eph 5,21–33 zu diesem Thema sehr viel mehr gesagt. Die Ehe wird hier als Abbild der Gemeinschaft von Christus und der Kirche angesehen. Dabei ist die Unterordnung der Frau unter den Mann zwar vorausgesetzt, wird aber aufgrund der Parallelisierung mit der Unterordnung der Kirche unter Christus neu verstanden. Die Ermahnungen stehen deshalb in 5,21 unter dem Vorzeichen: „Ordnet euch *einander* unter in der Furcht Christi“ (ὁποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ). Interessant ist dabei, wie das Verhältnis Christi zur Kirche mit der Ehe in Beziehung gesetzt wird. Christus ist als „Haupt der

Kirche“ seinerseits „Retter des Leibes“ (Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος, V.23). Er hat die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben, er hat sie geheiligt mit dem Wasserbad im Wort und sie herrlich in Erscheinung treten lassen (V.25b-27). In diesem soteriologischen Handeln hat Christus sich mit seiner Kirche verbunden und ist mit ihr eins geworden, wie aus der im Sinn eines Geheimnisses ekklesiologisch gedeuteten Stelle Gen 2,24 hervorgeht (V.31f, vgl. § 16). Da wir „Glieder seines Leibes“ sind (μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, V.30), sind Mann und Frau in die Einheit seines Leibes einbezogen und trotz geschöpflichen Unterschieds in der Weise eine Einheit, daß dabei nur die wechselseitige Liebe und die Ehrfurcht eine Rolle spielen (V.33).

4.1.1.5 Die eheliche Zusammengehörigkeit von Mann und Frau wird als uneingeschränkte Gemeinschaft verstanden, die jede intime Beziehung zu einer anderen Frau ausschließt. In diesem Sinn ist in der Antithese Mt 5,27f das Dekalog-Verbot des Ehebruchs so interpretiert, daß bereits jede Form eines „(sexuellen) Begehrens“ (ἐπιθυμῆσαι), und sei es nur beim Anblicken, ausgeschlossen und als ein im Herzen vollzogener Ehebruch qualifiziert wird. Speziell auf den Mann bezogen heißt es daher: „Jeder, der eine Frau ansieht, um sie zu begehren, hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen“ (πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ). Das ist in V.29f, um die Gültigkeit der Aussage unter eschatologischem Aspekt zu unterstreichen, mit den beiden paradoxalen Bildworten vom Ausreißen des Auges und vom Abschlagen der Hand verbunden. Damit soll die Dringlichkeit im Blick auf ein Bemühen um Verwirklichung unterstrichen werden. Eheliche Gemeinschaft schließt jede andere Beziehung aus, weil sie grundsätzlich im Sinne ganzheitlicher Zusammengehörigkeit verstanden wird. Das erörtert Paulus in 1 Kor 6,12–20 im Zusammenhang mit dem Problem des Verkehrs mit einer Dirne (s.u.). Zusammengehörigkeit und das „Aneinanderhängen“ (κολλᾶσθαι) bewirken, daß zwei Menschen „ein Leib“ werden (hier ἐν σῶμα statt μία σάρξ). Dieser Leib darf nicht verunreinigt werden; denn er ist der „Tempel des in euch wohnenden heiligen Geistes“ (ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος, V.19, vgl. 1 Kor 3,16).

4.1.1.6 Aufschlußreich ist, daß in der urchristlichen Ermahnung auch ganz konkrete Ratschläge für das eheliche Zusammenleben gegeben werden. Nach 1 Kor 7,3–6 sollen Mann und Frau sich gewähren, was sie einander schuldig sind, sich also gegenseitig nicht entziehen (μὴ ἀποστηρεῖτε ἀλλήλους), es sei denn in Übereinkunft und um des Gebetes willen. In 1 Thess 4,4f heißt es mit einem bildhaften Ausdruck: „Jeder von euch wisse mit seiner Frau (wörtlich: Gefäß) in Heiligkeit und Ehre umzugehen, nicht in der Leidenschaft der Begierde wie die Heiden, die

Gott nicht kennen“ (εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἀγιασμῷ καὶ τιμῇ, μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν). In 1 Petr 3,7 lesen wir: „Desgleichen sollt ihr Männer mit Einsicht zusammenwohnen mit dem schwächeren weiblichen Geschlecht (wörtlich: Gefäß), indem ihr ihm Ehre erweist als Miterben der Gnade des Lebens, so aber, daß ihr euer Beten nicht behindert“ (οἱ ἄνδρες ὁμοίως, συνοικοῦντες κατὰ γνώσιν ὡς ἀσθενεστέρω σκεύει τῷ γυναικείῳ, ἀπονέμοντες τιμὴν ὡς καὶ συγκληρονόμοις χάριτος ζωῆς εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν).

4.1.2 Die Ehescheidung

Die Ehescheidung war in der Antike verbreitet, auch im Judentum ist sie durchaus möglich gewesen. In Dtn 24,1–3 war innerhalb der Tora festgelegt, wie sie zu erfolgen hat.

4.1.2.1 In Mk 10,2–9//Mt 19,3–8 setzt sich Jesus mit einem Pharisäer über dieses Gebot einer möglichen Ehescheidung auseinander. Die Bestimmung in Dtn 24,1(2–4) ist für ihn eine Konzession des Mose unter Berücksichtigung der „Hartherzigkeit“ (σκληροκαρδία) der Menschen, entspricht aber nicht dem Schöpfungswillen Gottes, wie er in Gen 1,27; 2,24 zum Ausdruck gebracht ist. Die Ehepartner werden zu „einem Fleisch“ (μία σὰρξ), daher gilt: „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden“ (ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω). Im Licht der anbrechenden Gottesherrschaft bedeutet dies, daß der ursprüngliche Wille Gottes wieder uneingeschränkt zur Geltung kommen soll. Eine Regelung über Ehescheidung ist eine Notmaßnahme für die Zeit der Sünde; wo das Eschaton anbricht, gilt es, die Ehe in ihrer ursprünglichen Bestimmung aufrecht zu erhalten und zu leben.

4.1.2.2 Als Anhang zu diesem Streitgespräch findet sich in Mk 10,11f und Mt 19,9 ein Logion, das auch in Mt 5,31f im Rahmen einer Antithese begegnet; ferner ist es in Lk 16,18 überliefert, und Paulus nimmt in 1 Kor 7,10 darauf Bezug. Es liegt jedoch an allen Stellen in einer jeweils anderen Fassung vor. Das Thema ist Scheidung und Wiederverheiratung. Dabei bestehen drei Probleme: Einmal, ob das Scheidungsverbot uneingeschränkt gilt, zum anderen, ob es nur auf den Mann oder auch auf die Frau bezogen wird, und mit welcher Begründung die Scheidung untersagt wird.

4.1.2.2.1 Nach 1 Kor 7,10 ist für die Verheirateten aufgrund eines Gebots des Herren (παραγγέλλω οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος, vgl. V.25: ἐπιταγὴ κυρίου) die Scheidung einer Ehe nicht statthaft. Ohne Einschränkung wird auch in Mk 10,11f und in Lk 16,18 die Ehescheidung

untersagt. Dagegen wird an den beiden Stellen in Mt 5,32 und 19,9 die Scheidung im Ausnahmefall des unzüchtigen Verhaltens einer Frau erlaubt (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ bzw. παρεκτός λόγου πορνείας).

4.1.2.2.2 Im Blick auf das zweite Problem ist davon auszugehen, daß nach alttestamentlicher Auffassung eine Scheidung nur vom Mann vollzogen werden kann. Das gilt auch für die beiden Matthäusstellen und für Lk 16,18. In Mk 10,11f ist daneben von einer durch die Frau vollzogenen Scheidung die Rede (ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς), was auch in 1 Kor 7,10f vorausgesetzt ist (γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρός μὴ χωρισθῆναι). Das ist eine Anpassung an hellenistische Praxis; ob dabei auch die Gleichstellung der Frau in der Gemeinde schon eine Rolle spielt, ist ungewiß (vgl. Gal 3,28).

4.1.2.2.3 Abgesehen von 1 Kor 7,10 wird das Verbot der Ehescheidung begründet mit dem engen Zusammenhang zwischen Ehescheidung und Ehebruch. So heißt es in Lk 16,18a: „Jeder, der seine Frau entläßt und heiratet eine andere, begeht Ehebruch“ (πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει); das gilt auch für Mt 19,9 und Mk 10,11, wobei in Mk 10,11 noch betont hinzugefügt ist: „Ehebruch ihr gegenüber“ (μοιχᾶται ἐπ’ αὐτήν). Das betrifft umgekehrt nach Mk 10,12 auch die Frau: „und wenn sie ihren Mann entläßt und heiratet einen anderen, begeht sie Ehebruch“ (καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον, μοιχᾶται). In Lk 16,18b wird zusätzlich gesagt: „Wer eine von einem Mann Geschiedene heiratet, begeht Ehebruch“ (καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρός γαμῶν μοιχεύει), wobei offensichtlich an einen unverheirateten Mann gedacht ist. Etwas anders wird in Mt 5,32 argumentiert: Wer sich von seiner Frau scheidet, „macht, daß sie die Ehe bricht“ (ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι), sofern sie in der Regel auf Wiederverheiratung angewiesen war; sodann wird ebenfalls gesagt: „und wer eine Geschiedene heiratet, begeht Ehebruch“ (καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται), was der Aussage von Lk 16,18b entspricht.

4.1.2.2.4 Der komplizierte Befund läßt folgendes erkennen: Ehescheidung wird grundsätzlich untersagt, nur in Mt 5,32 und 19,9 liegt eine Konzession im Falle von Unzucht vor. In der Fassung dieser beiden Stellen und in Lk 16,18 wird traditionell von einer Scheidung durch den Mann gesprochen, nur in Mk 10,12 und 1 Kor 7,10 wird auch die Scheidungsmöglichkeit seitens der Frau vorausgesetzt. Sodann wird nicht die Scheidung selbst mit dem Ehebruch gleichgesetzt, sondern die Wiederverheiratung bzw. die Heirat einer Geschiedenen; die Wiederverheiratung besiegelt gleichsam den Bruch der bestehenden Ehe. Ohne das Thema des Ehebruchs zu erwähnen, sagt immerhin auch Paulus in 1 Kor 7,11: „Wenn sie (die Frau) sich scheiden läßt, bleibe sie unverheiratet oder

versöhne sich mit dem Mann“ (ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῆ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγῆτω), was dann ebenso umgekehrt gilt. Das bedeutet, daß hier mit der Möglichkeit einer Ehescheidung ohne Wiederverheiratung gerechnet wird. All diese Aussagen setzen voraus, daß eine Ehe lebenslänglich gilt.

4.1.2.3 Paulus mußte sich mit dem Problem der Scheidung auch beschäftigen, soweit es die eheliche Gemeinschaft von Christen und Nichtchristen betraf. In dem Abschnitt 1 Kor 7,12–16 gibt der Apostel den Rat, daß ein Mann oder eine Frau, die zur christlichen Gemeinde gehören, sich ihrerseits nicht von dem ungläubigen Partner trennen sollen, solange es von diesem nicht gefordert wird (V.12f). Wenn aber der Ungläubige sich scheiden lassen will, so soll der christliche Ehepartner bereit sein, es zu tun; „in diesen Fällen ist der Bruder oder die Schwester nicht gebunden“ (οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιοῦτοις, V.15). Interessant ist nun die Begründung für das Zusammenbleiben in V.14: „Der ungläubige Mann ist geheiligt durch die Frau, und die ungläubige Frau ist geheiligt durch den Mann“ (ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ, V.14a.b). Dasselbe gilt auch für ihre (ungetauften) Kinder; sie sind nicht unrein, sondern „heilig“ (ἅγια ἐστιν). Die hier vorausgesetzte Auffassung von der Heiligkeit hängt mit der ganzheitlich verstandenen Ehe zusammen, die den Partner und die Kinder mit einbezieht in den eigenen Lebens- und Heilsbereich. So gibt es nach Paulus schwerwiegende Gründe für die Glaubenden, sich nicht von einem ungläubigen Partner zu trennen, umgekehrt kann sich jedoch eine Ehescheidung als unumgänglich erweisen.

4.1.3 Die Ehelosigkeit

Die im Urchristentum auftauchende Praxis der Ehelosigkeit ist deswegen überraschend, weil sie zwar in der heidnischen Umwelt, aber nicht im Alten Testament und Judentum, abgesehen von Qumran (befristet?), verbreitet war.

4.1.3.1 Ein merkwürdiges Traditionsstück in der Jesusüberlieferung ist der bei Matthäus an das Streitgespräch und das Logion über die Ehescheidung angeschlossene Text Mt 19,12. Dort ist von Menschen die Rede, die von Geburt an unfähig zur Ehe sind, von anderen, bei denen es durch menschliches Eingreifen dazu gekommen ist, und schließlich von solchen, die um der Himmelsherrschaft willen auf die Ehe verzichtet haben. Auffällig ist dabei der Eunuchenbegriff, der in allen drei Fällen verwendet wird: „Es gibt Eunuchen, die von Mutterleib an so geboren wurden, und es gibt

Eunuchen, die von Menschen dazu gemacht worden sind, und es gibt Eunuchen, die sich selbst um der Herrschaft willen dazu gemacht haben“ (εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν). Ob das Wort auf Jesus zurückgeht, ist strittig. In jedem Fall ist es in seiner abschließenden Aussage metaphorisch zu verstehen. Nicht zufällig folgt der Satz: „Wer es erfassen kann, erfasse es“ (ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω). Daß ein freiwilliger Verzicht auf die Ehe gemeint ist, ist unbestreitbar, auch wenn die Aussage in der Kirchengeschichte gelegentlich im wörtlichen Sinn verstanden und praktiziert worden ist (Origenes!). Die Einleitung in Mt 19,10f weist zudem darauf hin, daß nicht alle unter den Jüngern es „erfassen“ werden, „sondern die, denen es gegeben ist“ (οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον ἀλλ’ οἷς δέδοται). Es gilt also keinesfalls generell.

4.1.3.2 Paulus wurde von der Gemeinde in Korinth mit dem Problem der sexuellen Askese konfrontiert und hat dazu ausführlich Stellung genommen.

4.1.3.2.1 Offensichtlich handelt es sich um eine in der korinthischen Gemeinde verbreitete These, die der Apostel 1 Kor 7,1 gutheißt, wenn er formuliert: „Es ist gut für einen Mann, eine Frau nicht zu berühren“ (καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι). Er ist allerdings nüchtern genug, in V.2–6 zu sagen, daß zur Vermeidung von „Unzucht“ (πορνεία) Männer und Frauen heiraten und sich einander auch nicht entziehen sollen. Entscheidend ist aber die Aussage in V.7: „Ich wollte, daß alle Menschen seien wie auch ich; aber jeder hat sein eigenes Charisma von Gott, der eine so, der andere so“ (θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἑμαυτόν· ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως). Paulus ist selbst unverheiratet (oder als ehemaliger Pharisäer verwitwet?) und macht unmißverständlich klar, daß er diese Lebensform vorzieht. Allerdings versteht er sie als ein besonderes Charisma, das nicht jedem gegeben ist.

4.1.3.2.2 Der Apostel rechnet in 1 Kor 7,8f mit Unverheirateten (ἄγαμοι) und mit Witwen (χῆραι) in der Gemeinde. Nach Möglichkeit sollen sie ihren Stand beibehalten, können gegebenenfalls aber auch heiraten. In 7,25–35 widmet er sich dann speziell dem Thema der Jungfräulichkeit. Er hat dazu keine Weisung des Herrn (ἐπιταγὴ κυρίου) wie bei der Ehescheidung, aber er gibt „einen Rat als einer, der durch die Barmherzigkeit des Herrn vertrauenswürdig ist“ (γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἡλεθμένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι). Er betont erneut, daß es gut sei, ehelos zu bleiben. Das begründet er mit zwei für seine Zeit offensichtlich überzeugenden

Argumenten, einmal mit dem Hinweis auf die bevorstehende Drangsal und die Kürze der verbleibenden Weltzeit (V.26–28.29a.31b), sodann damit, daß Unverheiratete sich ungeteilt um „die Sache des Herrn kümmern“ (μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου), während jeder Verheiratete auch dem Partner zu gefallen sucht, daher „geteilt“ (μεμέρισται) in seiner Fürsorge ist (V.32–35). Dennoch bewertet er auch hier die Ehe nicht einfach negativ (V.27f), wohl aber gilt, „daß die, die eine Frau haben, so leben, als hätten sie keine“ (ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ᾧσιν, V.29b). Jede Abhängigkeit von innerweltlichen Gegebenheiten soll ja vermieden werden.

4.1.3.2.3 Ein Sonderproblem behandelt Paulus noch in 1 Kor 7,36–38. Hier geht es um eine besonders heikle Form der Askese, das Zusammenleben eines unverheirateten Mannes mit einer Jungfrau. Paulus konzediert diese Lebensform, wenn sie konsequent durchgehalten wird. Wer aber Verlangen nach sexueller Gemeinschaft hat, der soll heiraten und tut damit nichts Unrechtes.

4.1.3.3 Bisweilen ist gefragt worden, ob in der Johannesoffenbarung eine sexuelle Askese vorausgesetzt sei, da in Offb 14,4a die 144000 als Menschen bezeichnet werden, „die sich mit Frauen nicht verunreinigt haben, denn sie sind jungfräulich“ (οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γάρ εἰσιν). Aber ebenso wie Hurerei in diesem Buch bildlich verstanden wird, ist dies auch bei dem Motiv der Jungfräulichkeit vorauszusetzen. Es geht darum, daß die Nachfolge unbeeinträchtigt festgehalten wird, wie 14,4b.5 zum Ausdruck bringt.

4.1.4 Homosexualität und Unzucht

Im Unterschied zu Ehescheidung und Ehelosigkeit werden Homosexualität und Unzucht generell verurteilt.

4.1.4.1 Von Homosexualität ist im Neuen Testament abgesehen von Hinweisen auf „Knabenschänder“ (ἄρσενοκοῖται) in 1 Kor 6,9; 1 Tim 1,10 nur an einer Stelle ausdrücklich die Rede, das ist in Röm 1,26b.27. Hier wird gesagt, daß Menschen den „natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen vertauscht haben“ (μετέλλαξαν τὴν φυσικὴν χοῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν), was auf Frauen wie auf Männer bezogen wird und einmündet in die Aussage, daß sie „den Lohn für ihre Verirrung, der ihnen gebührt, (schon) bei sich empfangen haben“ (τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες). Vorausgesetzt ist, daß es sich um eine typisch heidnische Sünde handelt, die wie in Israel auch im Urchristentum verpönt war, und daß der bereits offenbar gewordene

Zorn Gottes (1,18) im sündigen Tun selbst erfahren wird, was dem alttestamentlichen Tat-Folge-Denken entspricht.

4.1.4.2 „Unzucht“ (πορνεία) im Sinn eines nichtehelichen sexuellen Verkehrs wird wie im Alten Testament grundsätzlich verurteilt (entsprechend ist mehrfach von einem oder einer „Unzüchtigen“, πόρνος/πόρνη, die Rede). An Texten aus der usuellen Paränese ist vor allem auf 1 Thess 4,3 und Gal 5,19 zu verweisen; innerhalb der aktuellen Paränese wird das Thema von Paulus an zwei Stellen behandelt.

4.1.4.2.1 Eingehend hat sich Paulus in 1 Kor 6,12–20 mit dem Problem der Unzucht befaßt. Die von ihm durchaus akzeptierte These, „alles ist mir erlaubt“, schränkt er ein mit dem Hinweis, daß „nicht alles von Nutzen ist“ (πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ’ οὐ πάντα συμφέρει, V.12; vgl. 10,23). Ausschlaggebend ist für Paulus, daß der geschlechtliche Verkehr mit einer „Dirne“ (πόρνη) dazu führt, daß beide „ein Leib“ (ἓν σῶμα) werden in Entsprechung zu der leiblichen Gemeinschaft mit der Ehefrau (V.16). Unsere Leiber aber sind „Glieder Christi“ und dürfen nicht zu „Gliedern einer Dirne“ (πόρνης μέλη) gemacht werden (V.15). Während andere Sünden „außerhalb des Leibes“ (ἔκτος τοῦ σώματος) geschehen, betrifft die Unzucht den Leib selbst: „der Unzüchtige sündigt gegen seinen eigenen Leib“ (ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει, V.18c). Im Sinn des paulinischen Leib-Verständnisses geht es um die personale Ganzheit des Menschen, was für diejenigen, die zu Christus gehören, eine unangemessene leibliche Beziehung nicht erlaubt. Darum die Aufforderung: „Fliehet die Unzucht!“ (φεύγετε τὴν πορνείαν, V.18a).

4.1.4.2.2 In 1 Kor 5,1–5 behandelt Paulus eine besonders schlimme Form von Unzucht, bei der es um das sexuelle Verhältnis eines Mannes mit seiner Stiefmutter geht. Dies zieht nach Auffassung des Apostels den Ausschluß aus der Gemeinde nach sich. Der Betreffende soll dem Satan übergeben werden, „damit der Geist gerettet werde am Tag des Herrn“ (ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ ἕν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου, V.5b), was offenbar der Hoffnung Ausdruck gibt, daß der dem Sünder verliehene Geist und damit letztlich er selbst im Jüngsten Gericht vielleicht doch noch gerettet wird (vgl. 1 Kor 3,15, dazu § 25).

4.2 Stellung der Kinder

Anders als vielfach in der Umwelt haben die Kinder in ihrer Eigenart schon bei Jesus Beachtung gefunden. Entsprechend sind Kinder auch in der urchristlichen Gemeindeethik berücksichtigt.

4.2.1 Jesus hat nicht nur Kinder zum Vorbild genommen, er hat sie auch in die Gemeinschaft mit den Erwachsenen eingegliedert. Richtungsweisend ist vor allem das Logion Mk 10,15 parr: „Amen ich sage euch: Wer die Gottesherrschaft nicht annimmt wie ein Kind, wird nicht in sie hineinkommen“ (ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς ἂν μὴ δέξῃται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν). Hier wird nicht das Erwachsensein zum Maßstab gemacht, sondern als ein Kind und wie ein Kind wird das Heil empfangen. Daher hat Jesus auch nach Mk 10,13f.16 parr das Bestreben seiner Jünger, Kinder zurückzuweisen, abgewehrt und hat den Kindern, die zu ihm kamen, seinen Segen erteilt.

4.2.2 In zwei urchristlichen Haustafeln ist das Verhältnis von Eltern und Kindern zum Thema gemacht. Da die sogenannten Haustafeln ihrem Charakter nach Gemeindefafeln sind, ist damit zugleich die Stellung in der christlichen Gemeinschaft mitberücksichtigt. In Kol 3,20f ist von den Kindern ganz traditionell „Gehorsamsein in jeder Hinsicht“ (ὕπακούειν κατὰ πάντα) gegenüber den Eltern gefordert; denn „das ist wohlgefällig im Herrn“ (τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ). Umgekehrt wird von den Vätern erwartet, daß sie die Kinder nicht erbittern und sie nicht mutlos machen (μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν). Die Parallelstelle in Eph 6,1–4 begründet den Gehorsam der Kinder mit dem Elterngebot des Dekalogs; es ist „das erste Gebot, das eine Verheißung hat“ (ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ), nämlich „daß es dir gut geht und du ein langes Leben auf Erden hast“. Von den Vätern wird bezeichnenderweise erwartet, daß sie die Kinder heranwachsen lassen „in der Erziehung und Ermahnung des Herrn“ (ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου). In beiden Fällen ist unverkennbar, daß es sich um eine Kindererziehung handelt, die „im Herrn“ geschieht.

4.2.3 Ein spezielles Problem ist die Frage nach der Taufe der Kinder. Daß kleine Kinder von Eltern, die beide Christen waren, getauft worden sind, ist durchaus möglich, ist aber nicht zu beweisen. Auch die vielerörterte Formel „N.N. und sein Haus“ läßt in dieser Hinsicht keine eindeutigen Rückschlüsse zu (vgl. § 17). Aus 1 Kor 7,14 wissen wir jedenfalls, daß es zumindest bei Mischehen zwischen Christen und Heiden ungetaufte Kinder gegeben hat. Während das Geheiligtsein sonst mit der Taufe in Verbindung gebracht wird (vgl. 1 Kor 1,2; 6,11), ist in diesem Fall das Heiligsein der Kinder durch die Heiligung der Mutter bzw. des Vaters in der Weise gegeben, daß sie mit in den Bereich des Heiles einbezogen sind und damit auch zur christlichen Gemeinde hinzugehören.

4.3 Sklaven und Herren

Ein Problem, das die Urchristenheit in besonderem Maße beschäftigte, war die gesellschaftlich vorgegebene Praxis der Sklaverei, wobei es abgesehen von der sozialen Stellung um ein konkretes Arbeitsverhältnis ging. Da die gesellschaftliche Ordnung durch eine Minderheit nicht zu verändern war, stellte sich umso dringlicher die Frage, wie damit umzugehen ist. Das Problem ergab sich in dreifacher Weise: Einmal, wenn ein Christ als Herr einen Sklaven als Arbeitskraft bei sich hatte, der ebenfalls Christ geworden ist; dann dort, wo ein Christ einen Sklaven hatte, der nicht zur Gemeinde gehörte; und schließlich dort, wo ein Christ als Sklave bei einem nichtchristlichen Herrn arbeitete, was vermutlich am häufigsten war.

4.3.1 Ein aufschlußreiches Beispiel für den ersten Fall bietet der Philemonbrief. Paulus hat im Gefängnis einen Sklaven namens Onesimus kennengelernt und ihn zum Glauben bekehrt. Nun sendet er ihn zurück zu seinem früheren Herrn Philemon, der Christ ist und eine „Hausgemeinde“ (κατ' οἶκον ἐκκλησία) bei sich gesammelt hat. Er bittet für Onesimus wie für ein eigenes Kind (V.10). Philemon möge ihn, obwohl er ihm Schaden zugefügt hat, wieder aufnehmen, „nicht mehr als einen Sklaven, sondern der mehr ist als ein Sklave, als geliebten Bruder“ (οὐκέτι ὡς δοῦλον, ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν, V.16). Zweifellos ist Onesimus wieder in sein altes Arbeitsverhältnis zurückgekehrt, aber im Sinn von Gal 3,28 waren innerhalb der christlichen Gemeinschaft die sozialen Grenzen irrelevant geworden. Er befand sich demnach in einer Doppelstellung als Abhängiger und als Gleichgestellter.

4.3.2 In der Haustafel Kol 4,1 werden Christen, die Sklaven haben, in ihrer Stellung als Herren angesprochen, wobei sicher in erster Linie an nichtchristliche Sklaven gedacht ist. Die Herren werden ganz allgemein ermahnt, „den Sklaven zukommen zu lassen, was recht und billig ist“ (τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε), und sie werden ihrerseits daran erinnert, daß sie einen Herrn im Himmel haben. Ganz ähnlich wird in Eph 6,9 argumentiert.

4.3.3 In besonders dringlicher Weise stellte sich die Frage nach dem Verhalten dort, wo Sklaven, die zum Glauben gekommen sind, bei einem heidnischen Herrn zu arbeiten hatten.

4.3.3.1 Unter bestimmten Bedingungen gab es im römischen Reich die Möglichkeit, daß ein Sklave freigelassen wurde, indem er freigekauft worden ist oder sich in Ausnahmefällen durch angespartes Geld selbst freikaufen konnte. Paulus geht in 1 Kor 7,17.20–24 darauf ein. Er stellt den Satz voran und wiederholt ihn am Ende, daß „jeder in dem Stand

bleiben soll, in dem er berufen wurde“ (ἐκαστος ἐν τῇ κλήσει ἧ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω, V.20; vgl. V.27). Insofern ist es unwahrscheinlich, daß sich die grammatisch mögliche Beziehung der Wendung μᾶλλον χρῆσαι, „umso lieber Gebrauch machen“, in V.21b auf die Inanspruchnahme des Freiwerdens bezieht, sondern besagt, daß der Sklave trotzdem in seinem Stand bleiben soll (vgl. V.21a). „Denn der vom Herrn berufene Sklave ist ein Freigelassener des Herrn“ (ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, V.22). Anstelle des irdischen Freikaufs gilt ja: „Ihr seid teuer erkaufte“ (τιμῆς ἡγοράσθητε, V.23a). Nicht der äußere Stand, sondern die Stellung vor Christus und eine entsprechende Lebensführung sind ausschlaggebend (V.17). Natürlich steht das für Paulus unter dem Vorzeichen, daß die Zeit kurz ist (V.29) und „die Gestalt dieser Welt vergeht“ (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, V.31b). Immerhin läßt Paulus die Möglichkeit der Inanspruchnahme des Freiwerdens offen; sie wird nicht untersagt.

4.3.3.2 In den Haustafeln werden die zum Glauben gekommenen Sklaven aufgerufen, ihren Dienst in einer Weise zu tun, der nicht nur unanständig ist, sondern seinerseits zum Zeugnis werden kann. Nach Kol 3,22–25 geht es darum, „mit vollem Einsatz zu arbeiten als dem Herrn und nicht den Menschen“ (ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, V.23), was die Verheißung himmlischen Lohnes hat. Ganz analog werden in Eph 6,5–8 die christlichen Sklaven ermahnt, den irdischen Herren in allem gehorsam zu sein und im Herzen sich für den wahren Herrn einzusetzen. Daß dieser Sklavendienst vielfach äußerst schwierig war, wird in 1 Petr 2,18–20 berücksichtigt. Es gilt ja, sich „nicht nur den guten und freundlichen, sondern auch den schlimmen“ Herren unterzuordnen (οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς). Es wird geradezu als Gnade bezeichnet, wenn jemand „um des Gewissens vor Gott willen Schmerzen erträgt und ungerecht leidet“ (εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως, V.19). Entscheidend ist aber vor allem, daß ein Christ „Gutes tut“ (ἀγαθοποιεῖν), auch wenn er leiden muß (V.20). Das wird in V.21–25 mit dem im Lichte von Jes 53 gedeuteten Leiden Christi begründet. Er ist es ja, der „euch ein Beispiel gegeben hat, damit ihr seinen Fußstapfen nachfolgt“ (ὑμῖν ὑπομιμνῶν ὑπογραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἔχουσιν αὐτοῦ, V.21b).

4.4 Die Verantwortung gegenüber Außenstehenden

4.4.1 Die Verantwortung gegenüber der Welt ist primär die Verkündigung der Frohbotschaft, die Ankündigung des Heils (vgl. § 21). Dazu

gehört nach 1 Petr 3,15b, „jederzeit bereit zu sein zur Verantwortung, wenn jemand von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist“ (ἔτοιμοι ἄει πρὸς ἀπολογίαὺν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος).

4.4.2 Mit der missionarischen Aufgabe verbindet sich ein konkretes Verhalten, das in Jesu Botschaft grundlegend als Feindesliebe gekennzeichnet ist. Was in Mt 5,43–48 ausgesprochen ist, wird in Röm 12,14.17–21 ausdrücklich in die Paränese übernommen: „Segnet, die euch verfolgen, segnet und verflucht nicht“ (εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρασθε, V.14). Das wird fortgeführt mit der Ermahnung, „niemandem Böses mit Bösem zu vergelten“ (μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες, V.17) und mit der Aufforderung: „Soweit es an euch liegt, haltet mit allen Menschen Frieden“ (εἰ δυνατὸν τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες, V.18). Dazu kommt der Verzicht auf Rache, stattdessen soll man dem Feind helfen und ihm damit im Sinn des Bildworts Prov 25,21f feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln (V.19f). Entscheidend jedenfalls ist: „Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute“ (μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ ἀλλὰ νικά ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν, V.21, vgl. 1 Thess 5,15).

4.4.3 Im 1. Petrusbrief begegnet in 3,9 ebenfalls die Ermahnung, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, sondern stattdessen zu segnen. Vor allem wird hier immer wieder aufgefordert, durch gute Taten zu wirken und auf diese Weise Zeugnis abzulegen. Zusammenfassend wird dafür mehrfach der Ausdruck „Gutes tun“ und „Guttat“ verwendet (ἀγαθοποιεῖν, ἀγαθοποιῶ, 2,15.20; 3,6.17; G; 4,19). Als Beispiel wird in 3,1–6 auf Frauen hingewiesen, die auf äußeren Schmuck verzichten und stattdessen durch ein stilles und sanftes Verhalten als wahren Schmuck einen ungläubigen Mann „ohne Worte“ (ἄνευ λόγου) für die Gottesfurcht gewinnen.

4.4.4 Ein spezielles Problem betraf den freundschaftlichen Umgang mit Heiden. Galt das auf dem Markt gekaufte Fleisch trotz des damit verbundenen heidnischen Schlachtritus als unverfänglich (1 Kor 10,25), war andererseits die Teilnahme an einem Opfermahl in einem heidnischen Tempel ausgeschlossen (1 Kor 8,10), so stellte sich die Frage, wie man sich als Christ bei einer Tischgemeinschaft in einem heidnischen Haus zu verhalten habe. Nach 1 Kor 10,27f ist eine Teilnahme erlaubt, sofern dabei nicht ausdrücklich der Opfercharakter des Fleisches hervorgehoben wird. Wo das geschieht, soll man nicht davon essen „um dessentwillen, der darauf aufmerksam gemacht hat, und um des Gewissens willen“ (δι’ ἐκεῖνον τὸν μὴνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν, V.28b). Interessant ist die Fortsetzung: „Ich rede nicht vom eigenen Gewissen, sondern von dem des anderen; denn warum soll meine Freiheit beurteilt werden von einem

anderen Gewissen?“ (συνείδησιν λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου· ἵνατί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως; V.29). Das besagt, daß für Christen durchaus die Gewissensfreiheit zum Essen solchen Fleisches besteht, aber der Nichtchrist in seinem Gewissen nicht zu einem falschen Urteil veranlaßt werden darf (vgl. V.30). Es gilt ja, beim Essen oder Trinken oder allem Tun „unanstößig“ (ἀπρόσκοπος) zu sein gegenüber Juden, Heiden und der eigenen Gemeinde (V.31f, vgl. Kol 4,5f).

4.5 Das Verhalten gegenüber dem Staat

Ein besonderes Problem stellte sich beim Verhalten gegenüber dem römischen Staat. In Palästina war er Besatzungsmacht, im übrigen Reich die allein maßgebende politische Herrschaft. Die Juden besaßen seit Cäsar Privilegien, die anfangs auch den Christen zukamen, infolge der definitiven Trennung von Juden und Christen am Ende des 1. Jahrhunderts aber verloren, was dazu führte, daß die Christen fortan in einem rechtlosen Zustand waren.

4.5.1 Jesu Streitgespräch mit Pharisäern über die Kaisersteuer in Mk 12,13–17 parr spiegelt die Situation in Palästina, wo das Problem der Verweigerung der Steuer und eines Aufstands gegen die Besatzungsmacht höchst aktuell war. Jesus soll mit einer verfänglichen Frage zu einer Stellungnahme dazu genötigt werden, er antwortet aber in einer ganz grundsätzlichen Weise. Es gibt weltliche Dinge, die einer Ordnung bedürfen, und es gibt religiöse Pflichten, die davon zu unterscheiden sind. Wo eine Münze mit dem aufgeprägten Kaiserbild und einer entsprechenden Aufschrift verwendet wird, ist de facto der Kaiser anerkannt, also gilt es, ihm auch das zu geben, was ihm gebührt. Dem steht jedoch gegenüber, daß Gott Ehre und Gehorsam zu erweisen ist: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ). Was hier formal nebeneinandergestellt ist, besitzt eine eindeutige Rangordnung. Mit dem, „was Gottes ist“, ist allem Weltlichen eine eindeutige Grenze gesetzt. Umgekehrt ist die irdische Macht als Bedingung für eine geordnete Lebensgemeinschaft durchaus anerkannt. So überrascht es nicht, daß auch in der urchristlichen Paränese der Staat und gewisse Pflichten innerhalb desselben ganz selbstverständlich vorausgesetzt werden, zugleich sind aber auch Grenzlinien für den Anspruch des Staates deutlich markiert.

4.5.2 In dem vielerörterten Text Röm 13,1–7 geht es zunächst um weltliche „Mächte“, denen jeder unterworfen ist und es auch bereitwillig

sein soll (πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω, V.1a). Dabei ist der Begriff „Mächte“ (ἐξουσίαι) auf die konkreten Formen irdischer Herrschaft bezogen, nicht auf irgendwelche transpersonalen oder gar metaphysischen Mächte. Dementsprechend wird in V.3 auch von ἄρχοντες, „Herrschenden“, als von Menschen gesprochen, die die Macht in einem bestimmten Bereich ausüben. Paulus formuliert nun den wichtigen Satz: „Denn es gibt keine (weltliche) Macht außer von Gott, und die vorhandenen sind von Gott angeordnet“ (οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν, V.1b). Bezieht sich der Vordersatz darauf, daß staatliche Gewalt und Ordnung grundsätzlich von Gott vorgesehen ist, so besagt der Nachsatz, daß die vorhandenen staatlichen Institutionen in einem abgeleiteten Sinn ebenfalls von Gott gewollt sind. Darum gilt nach V.2 der Widerstand gegen die staatliche Ordnung in der ihr zugewiesenen Funktion als ein Widerstand gegen Gottes Ordnung, womit offensichtlich anarchistische Tendenzen abgelehrt werden sollen. Was die Inhaber staatlicher Gewalt zu tun haben, wird anschließend in V.3f klar gesagt: Sie haben als „Diener Gottes“ für „das Gute“ zu sorgen (θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν εἰς τὸ ἀγαθόν) und das Böse zu unterbinden; darum tragen sie „nicht umsonst das Schwert“ (οὐ γὰρ εἰκῆ τὴν μάχαιραν φορεῖ) und haben an denen, die Böses tun, ein Strafgericht zu vollstrecken (ἔδικος εἰς ὄργην τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι). Dabei gilt für alle, sich für das Gute einzusetzen. Nach V.5 ist es „deshalb notwendig, sich unterzuordnen“ (διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι), aber nicht wegen einer zu befürchtenden Strafe, sondern „um des Gewissens willen“ (διὰ τὴν συνείδησιν). Abschließend wird dann in V.6f noch gesagt, daß es aufgrund solcher Ordnung nötig sei, Steuern zu entrichten und sonstige Pflichten zu erfüllen. Von entscheidender Bedeutung ist in V.5b der Hinweis auf das Gewissen, das für Paulus stets das an Gott gebundene Gewissen ist. Der Textabschnitt beinhaltet insofern zweierlei: Die grundsätzliche Anerkennung staatlicher Macht, aber ebenso eine durch die Bindung des Gewissens an Gott gegebenenfalls erforderliche Verweigerung des Gehorsam gegenüber einem Staat, der seine Befugnisse überschreitet.

4.5.3 In 1 Tim 2,1–4 wird zum Gebet für alle Menschen aufgerufen, im besonderen „für Könige und alle, die in einer übergeordneten Stellung sind“ (ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων ἐν ὑπεροχῇ ὄντων, V.2a). Das soll geschehen, „damit wir ein stilles und ruhiges Leben führen können in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit“ (ἵνα ἡρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι, V.2b). Angesichts der gegen Ende des 1. Jahrhunderts drohenden Auseinandersetzungen bedeutet diese Bitte mehr als ein Rückzug in ein biederes bürgerliches Leben. Sie steht zudem

unter dem Aspekt, daß es Gottes Wille ist, „daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (ὅς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν, V.4), was zugleich heißt, daß die Möglichkeit zu unbehinderter missionarischer Tätigkeit besteht. Die kurze Ermahnung in Tit 3,1 fordert ganz ähnlich zur Unterordnung unter die staatlichen Gewalten auf und verbindet dies mit der Aufforderung, dabei „bereit zu sein, jegliches gute Werk zu tun“ (πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐτοιμούς εἶναι).

4.5.4 Auch in 1 Petr 2,13–17 wird die Unterordnung unter die menschliche Ordnung des Kaisers und seines Statthalters gefordert, der nach V.14 dazu bestimmt ist, die Übeltäter zu bestrafen, aber die, die Gutes tun, zu ehren. Wille Gottes ist es aber nach V.15f vor allem, durch Gutestun und Praktizierung wahrer Freiheit den unverständigen und uneinsichtigen Menschen „das Maul stopfen“ (φιμοῦν). Die Christen sollen „als Knechte Gottes“ (ὡς θεοῦ δοῦλοι) und „als Freie“ (ὡς ἐλεύθεροι), die ihre Freiheit nicht „als Deckmantel für das Böse“ mißbrauchen, im Staate leben und wirken. Neben der Aufforderung, jeden Menschen zu ehren (πάντας τιμήσατε) und Bruderliebe zu erweisen (τὴν ἀδελφότητα ἀγαπάτε), heißt es dann abschließend in V.17: „Fürchtet Gott, ehret den Kaiser“ (τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε). Der Kaiser ist also in seiner Stellung zu ehren wie jeder Mensch auch, Gott aber gebührt die wahre Ehrfurcht. Mit diesem Rückgriff auf Jesu Wort ist zumindest implizit die Grenze der eingangs geforderten Unterordnung markiert. Daß die Gemeinde des 1. Petrusbriefes bereits die Anfänge der Christenverfolgung zu spüren bekam, zeigt vor allem der Abschnitt 4,12–19. Geht es um ein Leiden „als Christ“ (ὡς Χριστιανός), dann soll der Glaubende sich nicht schämen, sondern „Gott mit (seinem Bekenntnis zu) diesem Namen ehren“ (δοξάζετω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦτω, V.16).

4.5.5 Zu einer harten Auseinandersetzung im politischen Bereich ist es zur Zeit der Entstehung der Johannesoffenbarung gekommen. Hier wird daher der Staat in seiner widergöttlichen Gestalt gesehen und dargestellt. Nach Offb 13,1–8 ist er die Erscheinung eines aus dem Chaosmeer aufsteigenden Tieres, das sich anbeten läßt und als Antichrist (dazu vgl. § 24) die Gemeinde verfolgt, die ihrerseits aufgerufen ist, in Standhaftigkeit und Glaube durchzuhalten (V.9f). Das Erscheinen eines zweiten Tieres, das nach 13,11–17 die Menschen veranlaßt, dem ersten Tier ein göttlich zu verehrendes Standbild zu errichten, und denen, die sich weigern, die Lebensmöglichkeit zu entziehen versucht, macht unmißverständlich deutlich, daß es sich dabei um den Kaiserkult handelt. Daher wird im Schlußvers 13,18 gesagt: „Wer Verstand hat, berechne die Zahl des Tieres, denn es ist die Zahl eines Menschen, und seine Zahl ist 666“ (ὁ ἔχων νοῦν

ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου, ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν, καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ). Nach den Regeln der Gematrie handelt es sich unter Voraussetzung des hebräischen Alphabets um den Namen „Neron“. Der wiederkehrende Nero ist der Repräsentant des pervertierten Staates, dem kein Gehorsam mehr schuldig ist. Gehorsamsverweigerung zieht dann allerdings Verfolgung und gegebenenfalls Martyrium nach sich. Wenn der Staat oder der Träger der staatlichen Macht einen religiösen Anspruch erhebt und in den Machtbereich Gottes eingreift, muß der Gehorsam verweigert werden.

5. Der Gesamtcharakter der neutestamentlichen Ethik

Es geht in diesem Paragraphen um die konkrete Gestaltung christlichen Lebens. Dabei stellt sich aber nochmals die Frage nach dem Gesamtcharakter der neutestamentlichen Ethik. So notwendig es ist, zwischen der Jüngerethik und der Gemeindeethik sowie zwischen den einzelnen Schriften und Schriftenkomplexen zu differenzieren, es muß auch hier nach den gemeinsamen Motiven gefragt werden. Diese haben ihren Ausgangspunkt in Jesu eschatologisch begründeten ethischen Prinzipien und Forderungen. Es geht daher vor allem darum zu zeigen, wie diese in die urchristliche Ethik einbezogen worden sind. Die Behandlung der einzelnen Handlungsfelder steht ja in Zusammenhang mit den Grundlagen und Leitprinzipien, die im vorausgegangenen Paragraphen besprochen wurden.

5.1 Zur Zusammenschau der verschiedenen Überlieferungsschichten

Die Gemeindeethik bemüht sich darum, die ethischen Prinzipien Jesu aufzunehmen, und sie versucht gleichzeitig, den Lebensbedingungen gerecht zu werden und konkrete Orientierungshilfe zu vermitteln.

5.1.1 Elemente der Jüngerethik und der nachösterlichen Gemeindeethik sind in der vorliegenden Darstellung bewußt miteinander verbunden worden. Damit wurde konsequent fortgesetzt, was sich in der neutestamentlichen Überlieferung bereits in Ansätzen zeigt. In der aktuellen wie in der usuellen Paränese sind Worte Jesu berücksichtigt und in die nachösterliche Tradition integriert. Sehr bezeichnend dafür sind die Ausführungen des Paulus in 1 Kor 7, wo er einerseits auf ein „Gebot Jesu“ (ἐπιταγή κυρίου) verweist, andererseits aber eine eigene „Meinung“ (γνώμη) zu bedenken gibt (7,10.25). Entsprechend ist in Röm 12,14 oder

1 Petr 3,9 Jesu Aufforderung, nichts Böses mit Bösem zu vergelten, sondern zu segnen, in die Paränese übernommen, hier sogar ohne Hinweis auf die Herkunft des Wortes, da dies als bekannt vorausgesetzt wurde. Daß bei einem konsequent durchgeführten Verfahren der Verbindung von Aussagen Jesu mit urchristlichen Weisungen auch Unterschiede festzustellen sind, hängt mit dem jeweiligen Grundcharakter der ethischen Forderungen Jesu und der urchristlichen Ermahnungen zusammen (dazu vgl. § 22).

5.1.2 In analoger Weise wurden die in den neutestamentlichen Schriften disparat auftauchenden ethischen Ermahnungen sachlich einander zugeordnet. Auch dieses Vorgehen ist den Texten nicht fremd. Einerseits werden zu bestimmten Themen verwandte Aussagen miteinander verbunden, andererseits ist vor allem die usuelle Paränese so variabel, daß die verschiedensten Weisungen miteinander koordiniert werden können. Da in den Ermahnungen zahlreiche Themen unabhängig voneinander wiederkehren, lassen sich Querverbindungen relativ leicht herstellen. Darüber hinaus gibt es hinsichtlich der Bezugfelder für die urchristliche Ethik eine weitreichende Gemeinsamkeit. Auch wenn in den neutestamentlichen Schriften kein einheitliches Konzept der Ethik durchgeführt worden ist, ist doch ein Gesamtbild zu gewinnen, obwohl dieses nicht alle Bereiche abdeckt. Wenn das hier auf dem Wege übergeordneter sachlicher Aspekte erfolgte, bietet das die Möglichkeit, übersichtlich festzustellen, zu welchen ethischen Problemen im Neuen Testament Stellung bezogen worden ist.

5.1.3 Die neutestamentliche Ethik wird in der Regel ebenso wie die neutestamentliche Theologie nicht systematisch, sondern theologiegeschichtlich behandelt, d.h. es wird zuerst von der ethischen Verkündigung Jesu, dann von den ethischen Prinzipien der Urgemeinde und weiter von der Ethik bei Paulus, Johannes, im Jakobusbrief usw. gesprochen. Das gilt für die beiden bekanntesten Darstellungen der neutestamentlichen Ethik von *Wolfgang Schrager* und von *Rudolf Schnackenburg*. Nur *Eduard Lohse* hat seine „Theologische Ethik des Neuen Testaments“ anders aufgebaut und ist nach sachlichen Gesichtspunkten vorgegangen, was mit der Intention der vorliegenden Darstellung zusammentrifft.

5.2 Zur Eigenart der neutestamentlichen Ethik

Neben den inhaltlichen Prinzipien und den konkreten Weisungen gibt es Kennzeichen der neutestamentlichen Ethik, die Beachtung verdienen.

5.2.1 Christliche Ethik geht nach neutestamentlichem Zeugnis von eindeutigen Prämissen aus. Daß Gott seine Liebe erwiesen und daß Jesus Christus uns von einer durch Weltbefangenheit gekennzeichneten Lebensweise befreit hat, ist Ausgangspunkt aller ethischen Aussagen. In der Taufe ist jedem einzelnen die Erneuerung seines Lebens zugesprochen. Wie die Taufe ein noch unabgeschlossenes Geschehen und ein Unterwegssein zur Vollendung des Heils ist, so ist das Handeln der Getauften ein immer neues Vertrauen auf diese Grundlage und ein stetes Bemühen, im Blick auf das Eschaton gemäß dem Liebesgebot Verantwortung wahrzunehmen. Der Zuspruch des Heils hat sein Korrelat in dem an die Glaubenden ergehenden Anspruch, ein der Heilszuwendung entsprechendes Leben zu führen.

5.2.2 Ein weiteres wesentliches Kennzeichen der ethischen Weisungen Jesu wie der urchristlichen Ermahnungen ist das Fehlen jeder Gesetzmäßigkeit. Jesu Forderungen sind in diesem Sinn überhaupt nicht rezipierbar; sie stehen gerade in ihrer Radikalität jenseits jeder Möglichkeit zu einer Verrechtlichung. Umgekehrt haben die urchristlichen Weisungen bei aller Berücksichtigung der Praktikabilität den Charakter der Paraklese, sind Mahnung und Ermutigung zugleich. Es geht hier wie dort um eine Ethik der Freiheit, wofür Paulus in Röm 12,1f eine prägnante Kennzeichnung gegeben hat. Es geht zugleich um eine Ethik der Liebe, die unter einem hohen Anspruch steht, aber dem Menschen auch in seiner Schwachheit gerecht zu werden versucht. Eine christliche Ethik zeigt Wege auf, die unter dem Vorzeichen des angebrochenen und sich vollendenden Heiles stehen, und sie ermutigt zu freien und von echter Liebe getragenen Entscheidungen.

5.2.3 Hiermit verbinden sich weitreichende Grundsatzfragen für die Konzeption einer christlichen Ethik. Es besteht ja die berechtigte Frage, wieweit humanwissenschaftliche Erkenntnisse berücksichtigt und in welcher Weise sie einbezogen werden können. Neben der These, daß Ethik neben dem Glauben eigene Voraussetzungen im Humanum hat (so zugespitzt bei *Wolfgang Trillhaas* in der ersten Auflage seines Lehrbuchs der Ethik 1959) und der konsequenten Einbeziehung der Ethik in die Dogmatik (so vor allem bei *Karl Barth*), stehen die mancherlei Bemühungen, dem Spannungsverhältnis zwischen Glaubensverantwortung und Lebenswirklichkeit gerecht zu werden. Für das Neue Testament ist die Grundposition klar: Hier geht es nicht um die Relation zwischen einer Theorie der autonomen menschlichen Lebensführung zu den Prämissen und Prinzipien christlichen Denkens, sondern konsequent um die Entfaltung einer Jünger- bzw. Glaubensethik, die ihrerseits aber aufgrund des Schöpfungsglaubens allgemein-menschliche Grundsätze einbezieht.

5.3 Zur Relevanz der neutestamentlichen Weisungen

Jesu ethische Forderungen und die urchristlichen Ermahnungen wollen deutlich machen, wie ein Leben unter der Voraussetzung des Heilsanbruchs gestaltet werden kann.

5.3.1 Für das Leben des einzelnen Glaubenden spielen Gebet, Treue und Wahrhaftigkeit, Bereitschaft zum Verzicht, Selbstbeherrschung und Geduld eine wichtige Rolle, wozu auch eine Sorglosigkeit im Blick auf die Fürsorge Gottes gehört.

5.3.1.1 Auffällig im Vergleich mit dem Alten Testament ist die Tatsache, daß die kultischen Verpflichtungen nicht nur in den Hintergrund treten, sondern völlig fehlen. Jesus hat mit seiner grundsätzlichen Haltung gegenüber dem Jerusalemer Tempel (Tempelaustreibung und Tempelwort) und mit seiner den Kult relativierenden Aufforderung zu zwischenmenschlicher Versöhnung und Vergebung (Mt 5,23f) Weichen gestellt, die für die urchristliche Ermahnung grundlegend blieben. So ist es nur folgerichtig, wenn das Opfer im Urchristentum eine neue Bedeutung erhalten hat und sich nach Röm 12,1f oder 1 Petr 2,5 auf die Selbsthingabe der Glaubenden bezieht.

5.3.1.2 Die von Jesus in Frage gestellte jüdische Sabbatpraxis tangierte für die Urgemeinde auch das Sabbatgebot. An die Stelle des Sabbats trat der „erste Tage der Woche“, der „Tag des Herrn“ (ἡμέρα κυρίου), als Gedenktag seiner Auferstehung. Erst später wurde dann das Gebot der Sabbatruhe auf diesen Tag bezogen. Die Gottesverehrung verlagerte sich auf die gemeinschaftliche gottesdienstliche Feier (vgl. § 19).

5.3.1.3 Entsprechendes gilt für die Reinheitsvorschriften (Mk 7,1–13 par) und die Speisegebote (Apg 10,9–15). Mag das im strengen Judentum Palästinas etwas anders gewesen sein, wie die Rücksicht auf Speisegebote im sogenannten Aposteldekret zeigt (Apg 15,20.29; 21,25), innerhalb der neutestamentlichen Ethik ist davon nichts aufgenommen.

5.3.2 Die gemeinschaftsbezogenen Weisungen haben ihre Bedeutung darin, daß die Glaubenden in hohem Maße für andere Menschen verantwortlich sind, wobei im besonderen für die „Hausgenossen des Glaubens“ (οἰκεῖοι τῆς πίστεως, Gal 6,10) Sorge zu tragen ist. Grundlegend sind hier die Aufforderungen zum Schutz des Lebens, zu Versöhnung und zur Hilfeleistung. Sie sind in ihrer Unbedingtheit ernst zu nehmen, weil nur so etwas aufleuchten kann von dem angebrochenen Heil. Daß sie de facto immer nur ansatzweise realisiert werden können, steht dem nicht entgegen, wenn dabei gleichzeitig das Höchstmögliche an Einsatz und Zuwendung angestrebt wird. Daß unter Christen eine echte Gemeinschaft verwirklicht wird und beispielhaften Charakter gewinnen soll, ist dabei vorausgesetzt.

5.3.2.1 Einzelprobleme bedürfen dabei wie schon in der Urchristenheit einer sorgfältigen Prüfung und Abwägung. Das zeigt sich deutlich, wo sich verschiedene Gruppierungen ergeben haben. Dabei bleibt zu klären, wieweit eine gewisse Vielfalt nicht nur zulässig, sondern durchaus legitim ist, wieweit sie aber auch zu einer Gefahr werden kann. Dasselbe gilt dort, wo Streitfragen geklärt werden müssen; die Ermahnung zu innergemeindlicher Schlichtung ist in jedem Fall zu bedenken, darf aber nicht als gesetzliche Regelung verstanden werden. Entsprechendes betrifft den Umgang mit Gemeindegliedern, die abzufallen drohen oder abgefallen sind; auch hier müssen je nach konkreter Situation Wege gesucht werden, die sich vom Gebot der Liebe her nahelegen.

5.3.2.2 Wie mit der Unterstützung von Armen und mit der Beurteilung des Reichtums zu verfahren ist, kann ebenfalls nur unter Berücksichtigung der jeweiligen Gegenwartsproblematik beantwortet werden. In jedem Fall sind dabei die neutestamentlichen Mahnungen zu bedenken.

5.3.3 Besonders brisant sind die Äußerungen, die das Verhältnis zu den Ordnungen der Welt betreffen, weil hier die heutige Lebenspraxis weitgehend sehr anders aussieht, als dies in neutestamentlicher Zeit der Fall war.

5.3.3.1 Am offenkundigsten ist das bei dem Verhältnis von Mann und Frau. Wird neutestamentlich die Ehe in ihrer Ausschließlichkeit verstanden, insbesondere aufgrund des Jesuswortes in der zweiten Antithese Mt 5,27f, so geht es dabei um eine echte Partnerschaft, in der Mann und Frau sich uneingeschränkt dem anderen zuwenden. Da wir noch im Vorläufigen der vergänglichen Welt leben, wird dies sich nicht immer voll realisieren lassen, bleibt aber eine unablässige Aufgabe. Daß Menschen an dieser Aufgabe scheitern können, ist schon immer gesehen worden und tritt in unserer Zeit vermehrt in Erscheinung. An einer Ehe gesetzlich festhalten zu wollen, entspricht nicht dem Grundcharakter der Forderungen Jesu und der urchristlichen Ermahnung. So hat schon Paulus die Möglichkeit einer Ehescheidung unter bestimmten Bedingungen in 1 Kor 7,10–16 erwogen und eingeräumt. Die Ehe wird als Schöpfungsgabe und -ordnung verstanden, die in der Zeit des anbrechenden Heils erneuert wird. Eine selbstgewählte Ehelosigkeit wird im Neuen Testament akzeptiert, andere Formen der zwischenmenschlichen Beziehung aber verworfen. Das gilt für den willkürlichen Verkehr mit einer Dirne, bei der eine echte Partnerschaft nicht besteht, wohl aber die eheliche Partnerschaft tangiert wird. Es gilt aber auch für die Homosexualität, was neben dem Rekurs auf die Schöpfungsordnung seinen entscheidenden Grund darin hat, daß Homosexualität als Kennzeichen heidnischen Lebens verstanden worden ist, von dem man sich zu distanzieren hat. Da hier elementare Fragen der

Anthropologie berührt sind, bedarf es einer eingehenden Reflexion im Blick auf neue Entscheidungen. Dabei darf es weder zu Verurteilungen kommen noch darf der Charakter der Ehe dadurch relativiert werden.

5.3.3.2 Gehen neutestamentliche Ermahnungen von einer Sicht aus, bei der die Eigenständigkeit des Kindes kaum beachtet wurde und eine totale Unterordnung der Kinder unter die Gewalt der Eltern selbstverständlich war, so können hier in unserer Gegenwart wesentlich andere Gegebenheiten vorausgesetzt werden. Immerhin erinnern die Aussagen aus der Jesustradition und der Urchristenheit daran, daß Kinder nicht nur mit Liebe und Zuwendung in die Familie eingebunden sein sollen, sondern daß ihnen darüber hinaus eine eigene Stellung in der christlichen Gemeinde zukommt, zu der sie gehören und für die sie in ihrer Weise mitverantwortlich sind.

5.3.3.3 Die gesellschaftliche Ordnung der Sklaverei, wie sie sich in der gesamten Antike durchgesetzt hatte, gibt es heute offiziell nicht mehr. Das hebt den Tatbestand nicht auf, daß es faktisch noch an vielen Orten und in vielen Einzelsituationen das Phänomen der Sklaverei gibt. Sklaverei widerspricht nicht nur der christlichen Gemeinschaftsordnung, sie ist vom Schöpfungsgedanken her grundsätzlich unzulässig. Das Verhältnis von Sklaven und Herren betraf nun aber in der Antike und dementsprechend im Urchristentum auch ein Arbeitsverhältnis, und in Bezug darauf sind die Ermahnungen nach wie vor relevant. Von den Christen wird ein freundliches, anerkennendes und hilfsbereites Verhalten der Arbeitgeber und ein arbeitswilliges Verhalten der Mitarbeiter erwartet, zugleich aber auch das beidseitige Bemühen, in spannungsvollen Beziehungen das Notwendige und Förderliche zu tun.

5.3.3.4 Die grundsätzlichen Weisungen für das Verhalten gegenüber Außenstehenden haben bleibende Gültigkeit, wenngleich damit noch nicht gesagt ist, wie in der konkreten Einzelsituation zu handeln ist. Das Gebot der Feindesliebe oder des Verzichts auf jeden Widerstand dürfte häufiger als Zeugnis für den Glauben sinnvoll und notwendig sein, als das in der Regel angenommen wird; es kann aber in bestimmten Fällen auch ein Fehlverhalten sein, vor allem dann, wenn es sich zu Ungunsten anderer oder der Allgemeinheit auswirkt.

5.3.3.5 Bei den Weisungen über das Verhalten im Staat ist im Neuen Testament klar unterschieden zwischen der Legitimität einer staatlichen Institution überhaupt und der konkreten Staatsform. Wo der Staat für Recht und Ordnung Sorge trägt, hat er Unterstützung verdient, was in unserer Zeit die Mitverantwortung in staatlichen Gremien einschließt. Verfehlt ein Staat seine Aufgabe und verabsolutiert er sich selbst, ist aufgrund des an Gott gebundenen Gewissens der Gehorsam zu verweigern.

6. Abschließende Überlegungen

Überblickt man die vielfältigen Aussagen über die christliche Verantwortung, so fügen sich die verschiedenen Texte des Neuen Testaments nicht mühelos ineinander. Dennoch lassen sie sich in eine sinnvolle Beziehung zueinander setzen.

6.1 Die Spannung zwischen der Jüngerethik der Synoptiker und der Gemeindeethik in den neutestamentlichen Briefen will als Sachproblem durchgehalten werden. Man hat versucht, dies in dem Sinne aufzuteilen, daß man die Jüngerethik als Ausdruck eines Wanderradikalismus, die Ethik der urchristlichen Paränese als Lebensregel für eine Ortsgemeinde und die Ermahnungen der johanneischen Schriften als Kennzeichen einer Konventikelethik verstand. Das wird aber dem Befund nicht gerecht. Auch die Jüngerethik der synoptischen Evangelien will als Gemeindeethik verstanden werden, und das gilt trotz aller Besonderheiten ebenso für die johanneische Ethik. Die in den Synoptikern festgehaltene Jüngerethik hat zwar ihren Ursprung in dem unsteten Leben der Jüngergemeinschaft Jesu und entsprechenden Verhaltensweisen in der missionarischen Wirksamkeit der nachösterlicher Zeit, und umgekehrt hat die Paränese ihre Wurzeln im kontinuierlichen Zusammenleben, aber eins ergänzt das andere bzw. geht in das andere über.

6.2 Jünger- wie Gemeindeethik haben ihr Zentrum in dem schon im Alten Testament bezeugten Doppelgebot der Liebe, das von Jesus zum Kriterium für alle Verhaltensweisen erhoben worden ist. Insofern ist die Tora im doppelten Sinn in Jesu Worten und der urchristlichen Ethik „aufgehoben“. Sie verliert damit nicht ihre Bedeutung als Ausdruck des Willens Gottes, wohl aber wandelt sich der Charakter und die Tragweite der Weisungen. Im Urchristentum steht das Liebesgebot im Zusammenhang mit dem Christusgeschehen und besitzt von daher ebenso grundsätzliche wie universale Gültigkeit. Es geht um den Glauben, der nach Gal 5,6b durch die Liebe wirksam wird. Die konsequent realisierte Liebe ist insofern in gleicher Weise Zeugnis für den christlichen Glauben wie das Bekenntnis. Dabei wird die Liebe als Verpflichtung sowohl gegenüber den Glaubensgenossen verstanden, wie in Gal 6,10 besonders betont wird, als auch gegenüber den Außenstehenden, was etwa Röm 12,14 im Anschluß an Jesu Interpretation des Liebesgebots im Sinn der Feindesliebe hervorhebt. Was Liebe zutiefst ist und was sie wirkt, wird von Paulus in seinem „Hohenlied der Liebe“ 1 Kor 13 umschrieben.

6.3 Das Handeln in dieser Liebe steht in Zusammenhang mit der den Getauften gewährten Freiheit, selbst zu prüfen, was in der konkreten Situation der Wille Gottes ist. Das bedeutet nicht, daß es im Sinn des oft

mißverstandenen Augustin-Wortes „*ama et fac quod vis*“ („liebe und tue, was du für recht hältst“) um eine reine Situationsethik ginge. Es gibt bei aller Freiheit in der neutestamentlichen Ethik eindeutige Grund- und Grenzbestimmungen sowie klare Richtungsangaben für das Handeln. Alle Weisungen, ob aus alttestamentlich-jüdischer Tradition, aus der hellenistischen Popularethik oder aus der urchristlichen Überlieferung selbst haben dabei die Funktion von Orientierungshilfen.

6.4 Die Tatsache, daß die Gemeindeethik wesentlich stärker auf konkrete Lebensweisen und -probleme bezogen ist als die radikalen Weisungen Jesu, hat zwar mit Praktikabilität, aber zumindest grundsätzlich nichts mit Abschwächung der Forderungen zu tun. Auch die Gemeindeethik ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund einer konsequent verstandenen Jüngerschaft. Das gilt nicht zuletzt dort, wo generell die Verantwortung der Glaubenden im Leben hervorgehoben ist, aber kaum konkrete Bezugsfelder berücksichtigt sind, wie das in den johanneischen Schriften der Fall ist. Das gilt umgekehrt auch für Schriften, in denen zwar konkrete Lebensfragen berührt werden, die Ermahnungen aber sehr stark theologisch überlagert sind, so daß es dabei vor allem um Glaubensfragen zu gehen scheint, wie das beispielsweise im Epheserbrief der Fall ist. Damit soll die für das Neue Testament insgesamt wesentliche Einheit von Glauben und Leben zum Ausdruck gebracht werden. Christliches Leben, das von der Taufe herkommt, für das das Liebesgebot fundamentale Bedeutung hat und das auf die Vollendung ausgerichtet ist, zeichnet sich durch Ganzheitlichkeit aus, bei der es keine Trennung zwischen der Glaubensüberzeugung und der äußeren Lebensgestaltung und Verantwortung geben kann.

Teil V

*Die eschatologische Dimension
des Offenbarungshandelns Gottes*

§ 24 Weitergehendes Heil und Bedrängnis in der Welt

Von der Heilsgegenwart ist bereits häufig die Rede gewesen. Alle soteriologischen Aussagen und alle Aussagen über christliches Leben und christliche Gemeinschaft sind entscheidend davon geprägt. Es ist aber notwendig, diese Thematik noch einmal aufzugreifen und speziell im Zusammenhang mit der Heilsvollendung zu bedenken.

1. Zum Begriff „Eschatologie“

1.1 Analog zu Theo-logie, Christo-logie, Ekklesio-logie geht es bei Eschato-logie um das ἔσχατον bzw. die ἔσχατα, also das „Letzte“ und Endgültige. Der Sachverhalt ist nun aber im Blick auf das Neue Testament nicht so eindeutig wie bei den anderen Wortbildungen, sofern es ganz verschiedene Dimensionen des „Letzten“ gibt.

1.1.1 Unbestreitbar ist, daß Aussagen über die Zukunft des Gotteshandelns zur Eschatologie gehören. Aber da seit Jesu Botschaft des Anbruchs der Gottesherrschaft die Vorwegnahme des Endgültigen eine entscheidende Rolle spielt, gehört auch dies in den Zusammenhang der Eschatologie. Insofern ist die vorweggenommene Gegenwart des Heils ebenso Bestandteil der Eschatologie wie dessen Zukunft und Vollendung. Zur Beschreibung des neutestamentlichen Befundes ist demnach ein wesentlich verändertes Verständnis der Eschatologie als etwa im Alten Testament oder Frühjudentum zu berücksichtigen, ein Verständnis, das zu einer inhaltlichen Modifikation des Begriffs geführt hat.

1.1.2 Soll der spezifische Inhalt des Eschatologiebegriffs gewahrt bleiben, muß die Zuordnung von Gegenwart und Zukunft wie deren Spannung konstitutiv sein. Das bedeutet, daß Eschatologie nicht auf die Zukunftserwartung im Sinn der noch ausstehenden „letzten Dinge“ beschränkt werden darf; ebensowenig ist aber von einer „vergegenwärtigten“ oder „realisierten Eschatologie“ zu sprechen, bei der die Zukunftskomponente ausfällt oder irrelevant wird. Die Zukunftskomponente im

Sinn der Heilsvollendung darf auch nicht in eine existentielle Spannung von Möglichkeit (Ermöglichung) und Wirklichkeit aufgelöst werden, wie das bei *Rudolf Bultmann* geschehen ist. Auch das Johannesevangelium, das am stärksten die Heilsgegenwart betont, läßt eine einseitig gegenwartsbezogene Deutung von Eschatologie nicht zu, wie neben den unmißverständlichen Stellen in Joh 14,3 und 17,24 die Aussagen über Tod und Auferstehung in 5,25f und 11,25f zeigen (von späteren Zusätzen wie 5,28f ist abzusehen). Zutreffend ist die Rede von einer „sich realisierenden Eschatologie“ (so *Joachim Jeremias*). Die zeitliche Dimension ist schon aus dem Grund nicht auszuschalten, weil sie Bestandteil menschlicher Erkenntnisbedingungen ist. Entscheidend ist allerdings, daß die zeitliche Erfahrung durchdrungen wird von der Gegenwart des Ewigen. Deshalb ist die neutestamentliche Eschatologie auch nicht anhand der Naherwartung, die es zweifellos gegeben hat, in ihrer Eigenart zu erfassen (vgl. § 25).

1.2 Ein spezielles Problem betrifft das vielerörterte Verhältnis von „Eschatologie“ und „Apokalyptik“. Weder hat die Apokalyptik die (prophetische) Eschatologie abgelöst, noch ist die urchristliche Eschatologie eine Alternative zur (jüdischen) Apokalyptik. Eschatologie begegnet in verschiedenen Gestalten, sowohl in der älteren Prophetie als auch in der frühjüdischen Apokalyptik und im Neuen Testament. Apokalyptik ist eine spezifische Gestalt der Prophetie seit nachexilischer Zeit.

1.2.1 Wie in der vorexilischen Prophetie gibt es in der apokalyptischen Prophetie eschatologische Erwartungen. Sie enthält aber keineswegs nur eschatologische Aussagen, sondern ebenso weitgespannte kosmologische und geschichtsbezogene Teile. Wie zwischen der vorexilischen und der nachexilisch-apokalyptischen Prophetie unterschieden werden muß, so auch zwischen zwei Konzeptionen der Eschatologie. Im einen Fall geht es um eine innerweltliche Zukunftsvorstellung, im anderen Fall um eine Jenseitserwartung. Insofern ist Eschatologie der übergeordnete, Apokalyptik der zugeordnete Begriff. Um welche Zukunftserwartung es sich im Einzelfall handelt, muß jeweils festgestellt werden. Das ist schon deswegen notwendig, weil es bis in die urchristliche Zeit neben der jenseitsorientierten apokalyptischen Prophetie auch eine weiterhin lebendige innerweltliche Zukunftserwartung gegeben hat.

1.2.2 Das Neue Testament ist in hohem Maße von der apokalyptischen Denkweise bestimmt. Das gilt im besonderen Maße für die Eschatologie. Die Auffassung künftigen Heiles ist wesentlich von apokalyptischen Motiven und Vorstellungsmodellen geprägt, ebenso in der Verkündigung Jesu wie in der Verkündigung der nachösterlichen Gemeinde. Daß sich dabei eine erhebliche Modifikation der apokalyptischen Erwartung vollzogen hat, ist unverkennbar, darf aber die vorauszusetzenden Traditions-

und Verstehensbedingungen nicht übersehen lassen. Das Spezificum der urchristlichen Eschatologie ist die Spannung zwischen gegenwärtiger Heilsverwirklichung und einer noch ausstehenden Zukunft, für die die apokalyptische Vorstellungsweise grundlegend ist.

2. Das christliche Verständnis der Hoffnung

Mit dem urchristlichen Verständnis der Eschatologie eng verbunden ist der neutestamentliche Begriff der Hoffnung, der in gleicher Weise gegenwarts- wie zukunftsbezogen ist.

2.1 Der Begriff der Hoffnung

2.1.1 Das griechische Verbum ἐλπίζειν und das dazugehörige Substantiv ἐλπίς bezeichnen ganz allgemein die menschliche Erwartung. Es gehört zur menschlichen Natur, über das Vorhandene und Gegenwärtige hinaus Wünsche zu haben und sich Vorstellungen zu machen. Dieser allgemeine Begriff begegnet an einigen Stellen auch im Neuen Testament. So ist z.B. in Lk 6,34 davon die Rede, daß Sünder den Sündern Geld leihen, „in der Erwartung, alles zurückzubekommen“; oder in Agp 24,26 heißt es von dem Prokonsul Felix, daß er „erwartete, von Paulus Geld zu bekommen“ (vgl. 16,19). Paulus verwendet das Wort in diesem Sinn, wenn er seiner Hoffnung Ausdruck gibt, daß die Gemeinde ihn verstehen werde (2 Kor 1,13; vgl. 5,11), oder wenn er von seinen Reiseplänen und deren erwarteter Verwirklichung spricht (1 Kor 16,7; Phil 2,19.23; Phlm 22). Allerdings steht das in einem inneren Zusammenhang mit seinem Auftrag und der darin begründeten Zuversicht.

2.1.2 Im neutestamentlichen Sprachgebrauch geht es an allen übrigen Stellen um eine Hoffnung, die im Glauben begründet ist und sich auf Gottes Zusage und Zukunft bezieht. In dieser Hinsicht ist der urchristliche Begriff entscheidend geprägt durch die alttestamentliche Tradition. Nicht zufällig wird ἐλπίζειν in der Septuaginta vor allem für das hebräische Wort פָּתַח gebraucht, bei dem es um die auf Gott gerichtete Erwartung geht, die im Vertrauen und Ausharren auf Gottes Beistand besteht. Das Hoffen auf Gott ist der entscheidende Aspekt, und dabei spielt in der spätalttestamentlich-frühjüdischen Tradition zunehmend die Endzeiterwartung eine Rolle.

2.1.3 Im Neuen Testament ist der Begriff unterschiedlich häufig verwendet. Er begegnet sehr oft bei Paulus, hat aber auch in den Deuteropaulinen, im Hebräerbrief und im 1. Petrusbrief eine wichtige Funktion.

Er fehlt fast völlig in den Synoptikern, im Johannesevangelium sowie in den Johannesbriefen (außer in 1 Joh 3,3). Ebensovienig kommt er in der Johannesoffenbarung vor, obwohl diese ein Hoffnungsbuch ersten Ranges ist. Die Hoffnung als erwartungsvolle Ausrichtung auf Gott und Gottes Heil artikuliert sich auch in anderen Aussagen (z.B. über das Warten, das Wachen etc.); zwischen Begriff und bezeichneter Sache ist insofern zu unterscheiden. Es ist jedenfalls unverkennbar, daß die Hoffnung ein tragendes Element der neutestamentlichen Verkündigung insgesamt ist. Im vorliegenden Zusammenhang genügt es, das neutestamentliche Verständnis der Hoffnung anhand des Hoffnungsbegriffs zu klären.

2.2 Hoffnung als Element des Glaubens

2.2.1 Glaube und Hoffnung sind im Neuen Testament eng miteinander verbunden. Das gilt ebenso dort, wo die Hoffnung ein entscheidendes Merkmal des Glaubens ist wie bei Paulus, als auch dort, wo der Glaube von der Hoffnung her bestimmt wird, was beim Hebräerbrief der Fall ist.

2.2.1.1 In Röm 4,16–21 erläutert Paulus an der Gestalt des aus Glauben gerechtfertigten Abraham, was Glaube ist. Glaube ist ein relationaler Akt, der sich auf den Gott ausrichtet, „der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Sein ruft“ (V.17b). Glaube ist ein Akt des Vertrauens auf Gottes Zusage und Verheißung. Solches Vertrauen ist aber nur dort gegeben, wo es mit der Hoffnung auf die Verwirklichung der Zusage durch Gott verbunden ist. Es geht um ein durch keinen Zweifel eingeschränktes Überzeugtsein, daß Gott das auch tun kann und tun wird, was er verheißt hat (V.20f). Das setzt voraus, daß es sich um eine Hoffnung handelt, die sich nicht auf irdische Möglichkeiten und Erwartungen bezieht, wie an Abrahams und Saras Alter im Blick auf Nachkommenschaft verdeutlicht wird (V.19). Vielmehr ist Glaube ein „Glauben wider Hoffnung auf Hoffnung“ (παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι πιστεῦειν), ein Glaube, der sich gegen alle irdische Wahrscheinlichkeit allein auf Gott bezieht. Eine Hoffnung, „die man sieht“, ist nach Röm 8,24b.25 keine Hoffnung; denn „wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht? Wenn wir aber auf das hoffen, was man nicht sieht, warten wir in Geduld“ (ἐλπὶς δὲ βλέπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπὶς· ὁ γὰρ βλέπει τίς ἐλπίζει; εἰ δὲ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα, vgl. 2 Kor 4,18). Der Hoffnungsbegriff ist hier konsequent auf Gott und Gottes Zusage bezogen, was ebenso die Gegenwarts- wie die Zukunftsdimension betrifft.

2.2.1.2 In Hebr 11,1 wird die Zukunftskomponente noch sehr viel stärker betont, so daß der Glaube hier geradezu von der Hoffnung her

bestimmt wird. Der exegetisch lange umstrittene Satz verwendet die Begriffe ὑπόστασις und ἔλεγχος nicht im subjektiven Sinn für „Zuversicht“ und „Nichtzweifeln“ (so in der Übersetzung Luthers) bzw. „Feststehen“ und „Überzeugtsein“ (so die Einheitsübersetzung), sondern, wie neuere Untersuchungen gezeigt haben, objektiv im Sinn des „Unterpfandes“ und des „Erweises“ (vgl. *Heinrich Dörrie*). Daher ist zu übersetzen: „Der Glaube ist das Unterpfand des Erhofften, ein Erweis der Dinge, die man nicht sieht“ (ἔστιν δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων). Das besagt, daß der Glaube das von den Hoffnungsgütern gewirkte „Unterpfand“, geradezu die Gewähr und Bürgschaft ist, und zugleich ein „Erweis“, der durch die nichtsichtbaren Dinge erbracht ist. Der Glaube impliziert hier nicht die Hoffnung wie bei Paulus, sondern der Glaube ist konkret gewirktes Zeichen kraft der Hoffnung im Sinn der Hoffnungsgüter. Das bedeutet zugleich, daß die Hoffnung nicht primär *spes qua speratur*, sondern *spes quae speratur* ist, allerdings eine Hoffnung, die sich in einem lebendigen Glaubensakt, einer *fides qua creditur*, Ausdruck verschafft, wie aus den Beispielen für die Glaubenszeugen in Hebr 11,3–40 klar hervorgeht.

2.3 Gemeinsamkeit in der Hoffnung des alten und des neuen Bundes

Es geht im vorliegenden Zusammenhang nicht um eine Darstellung der alttestamentlichen Hoffnungsvorstellungen, sondern lediglich um die Frage, wieweit über die Gemeinsamkeit der Hoffnung im Urchristentum reflektiert worden ist.

2.3.1 Hoffnung richtet sich im Neuen Testament auf das in Jesus Christus angebrochene Heil und dessen Vollendung. Insofern ist weitgehend von der spezifisch christlichen Hoffnung die Rede. In zwei Textkomplexen wird aber auch von der Hoffnung der Menschen des alten Bundes gesprochen und diese in Beziehung gesetzt zur christlichen Hoffnung.

2.3.1.1 Die „Wolke der Zeugen“ (Hebr 12,1) macht deutlich, daß es einen von der Hoffnung bewirkten und getragenen Glauben seit Anbeginn der Welt gegeben hat. Das wird in Hebr 11 im besonderen an der Gestalt Noachs, der auf das Nichtsichtbare vertraute (V.7), und an der Gestalt Abrahams hervorgehoben, der bei seinem Auszug von der Erwartung einer festgegründeten Stadt, deren Baumeister Gott selbst ist, getragen war (V.8f). Zudem hat Abraham seinen Sohn Isaak, den Träger der Verheißung, dargebracht, weil er darauf vertraute, daß Gott die Macht hat, auch Tote zu erwecken (V.17–19, hier ist ausdrücklich von παραβολή, einem gleichnishaft-vorbildlichen Verhalten, gesprochen). Ist schon in

einem zwischengeschalteten Rückblick festgestellt, daß die zahlreichen genannten Zeugen gestorben sind, ohne das Verheißene erlangt zu haben (V.13–16), so wird abschließend gesagt, daß Gott für uns noch etwas Größeres vorgesehen hatte, „damit sie sollten nicht ohne uns vollendet werden“ (V.40: ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν).

2.3.1.2 Lukas spricht in seinem Doppelwerk von der „Hoffnung Israels“ (Apg 28,20). Dem verleiht er, ohne dort den Begriff zu verwenden, schon in der Vorgeschichte seines Evangeliums deutlichen Ausdruck; dagegen ist in Lk 24,21 *expressis verbis* von der Hoffnung die Rede, der Hoffnung auf die Erlösung Israels. In Apg 2,26 wird unter Aufnahme von Ps 15(16),9 LXX von der bereits von David bezeugten Hoffnung auf Todesüberwindung gesprochen (vgl. 2,24–32). In Apg 23,6 verweist Paulus vor dem Hohen Rat auf die mit den Pharisäern gemeinsame Auferstehungshoffnung. Entsprechend weist Paulus in seiner Verteidigungsrede vor Felix darauf hin, daß er denselben Glauben wie seine Väter habe und dieselbe „Hoffnung auf Gott“ (ἐλπὶς εἰς τὸν θεόν, 24,15), und in der Verteidigung vor Agrippa und Festus sagt er: „Jetzt stehe ich vor Gericht wegen der Hoffnung auf die an unsere Väter ergangene Verheißung, welche unser Zwölfstämmevolk ... zu erlangen hofft“ (εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν...ἐλπίζει καταντῆσαι, 26,7). Wegen dieser Hoffnung und ihrer Erfüllung trägt er seine Fesseln (28,20).

2.3.2 Daß es im christlichen Zeugnis um diese „Hoffnung Israels“ geht, wird im Neuen Testament überall vorausgesetzt. Sie richtet sich gemäß alttestamentlicher Tradition auf Gott und seine Verheißung. Die breite Rezeption prophetischer Texte macht dies unmißverständlich klar. Die „Hoffnung auf Heil“ (ἐλπὶς σωτηρίας, 1 Thess 5,8) wird nun aber konsequent im Blick auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus verstanden; Heil ist daher kein rein zukünftiges Hoffnungsgut mehr. Es geht um eine Hoffnung, die sich bereits zu erfüllen beginnt, auch wenn dies nur im Glauben erfaßt werden kann.

2.4 Die Kraft der Hoffnung

Gründet Hoffnung in der vorausgegangenen Verheißung, und wird Verheißung im Glauben an Gottes Heilshandeln in Christus vertrauend angenommen, so erstreckt sich Hoffnung über die gegenwärtige Heilerfahrung hinaus auf ein definitives Ziel.

2.4.1 Nachdem Paulus in Röm 4,17–21 die Hoffnung als konstitutives Element des Glaubens behandelt hat, führt er die Hoffnungsthematik in 5,1–11 fort. Die im Glauben angenommene Zusage und Verheißung

impliziert die Rechtfertigung; darin haben wir „Frieden mit Gott“ (V.1) und den „Zugang zu der Gnade, in der wir stehen“ (V.2a), zugleich aber die noch weiterreichende „Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes“ (ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, V.2b). Der Gewißheit dieser Hoffnung dürfen wir uns rühmen, denn sie läßt uns durchhalten in Drangsal und Geduld (V.3f, vgl. 15,3f) und läßt uns „nicht zuschanden werden“ (οὐ κατασχύνει), da ja die Liebe Gottes durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen ist (V.5). Die mit dem Glauben zusammengehörende Hoffnung schafft also die Zuversicht, daß wir mit der bereits erfahrenen Gnade auch dem Ziel der Hoffnung ohne Schaden entgegengehen können. Die erfahrene Rechtfertigung und Versöhnung weist ihrerseits voraus auf das endzeitliche Gerettetwerden: „wir werden gerettet werden vor dem Zorngericht“ und einbezogen „in sein Leben“ (σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς, σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ, V.8–10). So kann Paulus in 1 Thess 5,9 auch sagen, daß „Gott uns vorherbestimmt hat ... zum Empfang des Heiles durch unsern Herrn Jesus Christus“ (ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς... εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Es ist sehr bezeichnend, daß Paulus die Begriffe „Rettung, Heil“ (σωτηρία) und „gerettet werden“ (σωθῆναι) auf die Heilsvollendung bezieht und auch den Titel „Retter“ (σωτήρ) nur in Phil 3,20 im Blick auf den Wiederkommenden verwendet (anders als z.B. Lk 2,11; Joh 4,42; 2 Tim 1,10). In diesem Sinn kann er in Röm 15,13 in einem Segenswort sagen: „Der Gott der Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und allem Frieden, damit ihr reich werdet an Hoffnung kraft des Heiligen Geistes“ (εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου, vgl. Röm 12,12). Entscheidend ist, daß Hoffnung einen doppelten Bezug auf Teilhabe am gegenwärtigen Heil und auf Teilhabe an der zukünftigen Vollendung hat, was Paulus damit zum Ausdruck bringt, daß er in Röm 8,24a formuliert, daß wir jetzt „gerettet sind aufgrund der Hoffnung“ (τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσωθήμεν).

2.4.2 Betont Paulus vor allem die lebendige Kraft der Hoffnung, so ist im deuteropaulinischen Kolosserbrief sehr viel stärker das Hoffnungsgut betont. Das ist ganz deutlich in Kol 1,5 zum Ausdruck gebracht, wo die Rede ist von der „Hoffnung, die im Himmel für euch bereitgelegt ist“ (ἡ ἐλπὶς ἣ ἀποκειμένη ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς). In 1,27 wird dann von Jesus Christus als der „Hoffnung der Herrlichkeit“ (ἐλπὶς τῆς δόξης) gesprochen, was in 3,1–4 mit der Ermahnung wiederaufgenommen wird, daß man „das Obere“ (τὰ ἄνω) suchen soll, wo „euer Leben mit Christus verborgen“ ist (ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ). Ebenso ist von Hoffnung in Eph 1,18 und 4,4 die Rede sowie in den Pastoralbriefen (1 Tim 1,1; Tit 2,13; 3,7, anders nur in Tit 1,2). Auch im Hebräerbrief wird von der Hoffnung vor allem im Sinn des Hoffnungsgutes gesprochen, wie

neben 11,1 vor allem die Stellen in 3,6; 6,18; 10,23 zeigen (vgl. auch 11,9f.13.39f; 12,14).

2.4.3 Im 1. Petrusbrief geht es dagegen wie bei Paulus primär um den lebendigen Akt der Hoffnung (1,3.13.21), weswegen ja auch die Glaubenden in 3,15 aufgefordert werden, „jederzeit bereit zu sein zur Verantwortung gegenüber jedem, der Rechenschaft von euch fordert über die Hoffnung, die in euch ist“ (ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαὶν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος).

3. Heilsgegenwart und Heilszukunft

Das Verhältnis von Gegenwart und Zukunft des Heils ist ein durchgängiges Thema im ganzen Neuen Testament. Es gibt keine einzige Schrift, die sich nicht zumindest implizit mit der Frage befaßt. Mit dieser Thematik unterscheiden sich die urchristlichen Schriften deutlich von der spätalttestamentlichen und frühjüdischen Tradition, in der das endzeitliche Heil durchweg als zukünftig angesehen worden ist. Deshalb muß die Spannung von Heilsgegenwart und Heilszukunft im besonderen bedacht werden.

3.1 Das weitergehende Heilsgeschehen

Mit Jesu Wirken ist die Erfahrung der Gegenwart des endzeitlichen Heils unverkennbar verbunden gewesen. Das war der entscheidende Grund, weswegen es eine große Zahl von Menschen gab, die ihn hören und erleben wollten, und einen Kreis von Jüngern, die ihm anhängen. Das schien durch seinen Tod hinfällig zu sein: „Wir aber hofften, er solle Israel erlösen“ (Lk 24,21). So entstand die Frage, ob es sich nur um einen innergeschichtlichen Eingriff Gottes handelte, so wie dies oft in der Geschichte des alten Bundes geschehen ist, oder ob nicht doch Heil weiterhin wirksam bleibt.

3.1.1 Jesu Botschaft und sein Handeln waren geprägt von der Proklamation des beginnenden eschatologischen Heils; es ging zwar auch um eine Weiterführung des seitherigen Wirkens Gottes in der Bundesgeschichte Israels, aber beim Anbruch der „Gottesherrschaft“ handelt es sich um eine alles erneuernde Wirklichkeit. Wenn Jesu Wirken endgültiges und bleibendes Heilshandeln Gottes ist, kann es nicht vergangen sein.

3.1.2 Jesu Auferweckung von den Toten wurde für die Jünger zum Erkenntnisgrund, daß der Heilsanbruch zu Lebzeiten Jesu nicht eine

vorübergehende Erfahrung war, sondern daß Gottes eschatologisches Heilshandeln weitergeht. Erst recht war dann Pfingsten Ursache für die Gewißheit, daß der Auferstandene durch den Heiligen Geist seine Gegenwart erweist. Die mit Jesu irdischem Wirken angebrochene Heilswirklichkeit war somit kein ephemäres Geschehen, sondern setzte sich fort in der Kraft des Heiligen Geistes. Wenn das angebrochene Heil bereits eschatologisches Heil war und ist, dann muß es seiner Vollendung entgegengehen, ohne zwischenzeitlich unterbrochen oder in Frage gestellt zu sein. So wurde ein Bogen von Jesu irdischem Wirken über die fortdauernde Zeit bis zur Vollendung erkennbar, innerhalb dessen es gegenwärtige und weitergehende Heilerfahrung gibt.

3.1.3 In diesem Sinn ist die Heilsbotschaft Jesu und der nachösterlichen Gemeinde eine qualitativ andere als die Botschaft der alttestamentlichen Zeugen, die entweder auf ein innergeschichtliches Wirken Gottes Bezug nahmen oder das endgültige Heil für die Zukunft verhiessen. Daß das endgültige Heil bereits mitten in der noch bestehenden Welt anbricht, war innerhalb der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition ein *Novum*. Jesus und die nachösterliche Gemeinde erhoben damit einen Anspruch, der nicht in die bisherige Geschichte der Heilswendungen Gottes einzuordnen war, der daher nicht ableitbar und nicht mit traditionellen Kategorien beschreibbar war. Dem entsprach, daß es nicht um ein Denken vom Ursprung der Erwählung her ging, sondern um eine Prolepse des Eschaton.

3.1.4 Dieser geschichtliche Sachverhalt der Erfahrung der Heilsgegenwart in Jesu Wort und Handeln, Tod und Auferstehung sowie in seinem Wirken durch den Heiligen Geist war die Voraussetzung für die Erfahrung der bleibenden Gegenwart des Heils. Darin ist die Spannung zwischen dem beginnenden und weitergehenden Heil und der noch ausstehenden Vollendung verwurzelt. Hier gilt die Zusage Mt 28,20: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“.

3.2 Die bereits angebrochene neue Schöpfung

Kein anderer Leitgedanke bringt den auf Vollendung ausgerichteten und auf sie hinführenden Charakter der gegenwärtigen Heilswirklichkeit so deutlich zum Ausdruck wie das Motiv der „neuen Schöpfung“ (*καινή κτίσις*).

3.2.1 Der Gedanke der Neuheit begegnet bereits in Jesu eigener Verkündigung, wenn er in den Bildworten von Mk 2,21f parr von dem neuen Flecken spricht, der das alte Kleid zerreißt, oder von dem jungen Wein, der die alten Schläuche sprengt. Das Neue ist mit dem Alten unverträglich; es

setzt sich durch, indem es verändernd in das Alte eingreift und dieses letztlich aufheben wird. Dieses zweifellos authentische Wort ist ein integraler Bestandteil seiner Botschaft von der Gottesherrschaft. Es geht um die Erneuerung im endgültigen Sinn, der gegenüber alles Alte keinen Bestand hat. Für Jesu Botschaft steht das in Zusammenhang mit der künftigen umfassenden Erneuerung, gleichwohl geht es entscheidend darum, daß diese Erneuerung sich jetzt schon durchzusetzen beginnt. Auch die Gleichnisse von der Gottesherrschaft in Mk 4 parr verweisen darauf, daß etwas grundlegend Neues begonnen hat, das der Vollendung entgegenstrebt.

3.2.2 Das ist von Paulus in einem geradezu programmatischen Sinn aufgegriffen worden, wenn er in 2 Kor 5,17 formuliert: „Ist jemand in Christus, so ist er neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“ (εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ). Das Neue ist nicht einfach Erneuerung des Alten im Sinn der Wiederherstellung (wie in der fehlerhaften Übersetzung: „...es ist alles neu geworden“), sondern es setzt sich gegenüber dem Alten durch. In der Zugehörigkeit zu Christus ist das Neue erfahrbar, wird die neue Schöpfung präsent. Das wird mit dem „In-Christus-Sein“ (ἐν Χριστῷ εἶναι) zum Ausdruck gebracht, und zwar im doppelten Sinn: Es geht um das In-Christus-Sein jedes einzelnen Glaubenden, und es geht um das Sein in der Gemeinschaft der Glaubenden (ἐν τῷ σώματι Χριστοῦ εἶναι). Was an dieser Stelle grundsätzlich gesagt ist, wird in Gal 6,15 auf die konkrete Streitfrage des Beschnitten- und Unbeschnittensein angewandt, die für Paulus unter dem Aspekt der Neuschöpfung ihre Relevanz verloren hat. Das Motiv der „Neuheit“ (καινότης) bestimmt auch die paulinische Tauflehre, bei der die erneuernde Kraft des Geistes hervorgehoben wird, wie aus Röm 6,4; 7,6 hervorgeht (vgl. 8,9–11). Entsprechendes gilt für die Paränese, wie die programmatische Aussage in Röm 12,1f zum Ausdruck bringt, wo es um die „Erneuerung der Vernunft“ geht (ἀνακαινώσις τοῦ νοῦς). Es gilt natürlich ebenso dort, wo mit der Rechtfertigungsbotschaft der gegenwärtige Heilszuspruch erfolgt und der Glaubende auf den Weg zur Heilsvollendung gestellt ist (Röm 3,21–5,11).

3.2.3 Die Neuheitsterminologie begegnet im Zusammenhang mit der Taufe auch in Tit 3,5, wo vom „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung durch den Heiligen Geist“ gesprochen ist (λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου); ähnlich Hebr 6,6 (ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, vgl. V.4f). Auch Jak 1,18 und 1 Petr 1,23 sind zu vergleichen. In anderer Terminologie wird das im Nikodemusgespräch Joh 3,1–12 zum Ausdruck gebracht, wo von einem „neu“ bzw. „von oben Geborenwerden“ (γεννηθῆναι ἄνωθεν) die Rede ist, was in V.5 auf die Taufe

bezogen wird und die Erneuerung der Existenz insgesamt bezeichnet. Sonst kommt die Neuheitsterminologie im Johannesevangelium nur noch im Zusammenhang mit dem „neuen Gebot“ (*καινή ἐντολή*) vor, das Leitprinzip der eschatologischen Lebenswirklichkeit ist. Indem hier von einer bereits in der Gegenwart erfahrbaren Partizipation am „ewigen Leben“ (*ζωή αἰώνιος*) gesprochen wird, ist der Sache nach die Thematik der neuen Schöpfung in breitem Umfang vorhanden.

3.3 Unterschiedliche Gewichtung der Gegenwart und Zukunft des Heils

So konsequent im Neuen Testament die Spannung zwischen Heilsgegenwart und Heilszukunft durchgehalten ist, es liegt doch jeweils eine andere Gewichtung vor.

3.3.1 Es gibt im Neuen Testament Traditionen, für die die Heilszukunft im Vordergrund steht. Die Heilsgegenwart drängt nach einer kurzen Zwischenzeit zur Vollendung hin. Diese Konzeption ist ebenso charakteristisch für das Markusevangelium, wie die eschatologische Rede in Mk 13 zeigt, oder für die Johannesoffenbarung und für 2 Petr 3. Modifiziert gilt das auch für das Matthäusevangelium, den Hebräerbrief und den Jakobusbrief. Es handelt sich um eine Auffassung, die nicht nur für die Anfangszeit nachweisbar ist, in der es eine starke Naherwartung gab, sondern sie hat sich, wie nicht zuletzt der 2. Petrusbrief erkennen läßt, bis in die Spätzeit des Urchristentums durchgehalten.

3.3.2 Eine im wesentlichen ausgewogene Zuordnung von Heilsgegenwart und Heilszukunft begegnet bei Paulus. Das ist deshalb beachtenswert, weil er ja noch eine starke Naherwartung vertritt (vgl. nur Röm 13,11), dennoch aber die Bedeutung der Heilsgegenwart stark hervorhebt. Ähnliches gilt für den 1. Petrusbrief. Im lukanischen Doppelwerk ist die Heilsgegenwart vor allem im Zusammenhang mit der Pneumatologie hervorgehoben; allerdings rückt dort die Vollendungserwartung in eine fernere Zukunft, stellt so aber den klaren Gegenpol zur gegenwärtigen Heilerfahrung dar.

3.3.3 Nun gibt es aber auch neutestamentliche Schriften, in denen vor allem die Heilsgegenwart betont ist, wodurch die Zukunftserwartung einen erheblich anderen Stellenwert erhält.

3.3.3.1 Das gilt zunächst für den deuteropaulinischen Kolosserbrief und verstärkt für den Epheserbrief. In der Gemeinschaft der Glaubenden wird das Heil gegenwärtig bereits in vollem Umfang erfahren, was vor allem die Tauflehre mit der Auffassung vom Mit-Auferstandensein erkennen läßt (Kol 2,13; Eph 2,5f). Im Blick auf die Relation von Heils-

gegenwart und Heilsvollendung tritt an die Stelle einer zeitlichen Spannung unverkennbar die räumliche von Erde und Himmel. Während das im Kolosserbrief noch mit dem Hoffnungsgedanken im traditionellen Sinn verbunden ist (Kol 1,23; 3,1–4), ist im Epheserbrief die Grenze zwischen Himmel und Erde geradezu aufgehoben, die „Kirche“ (ἐκκλησία) erstreckt sich als „Leib Christi“ (σῶμα Χριστοῦ) wachsend in den himmlischen Bereich hinein, wo Christus als ihr „Haupt“ (κεφαλή) ist (vgl. Eph 1,10.22f; 4,15f); der Hoffnungsbegriff wird daher nur noch im Sinn des himmlischen Heilsgutes gebraucht, das unsere Berufung begründet (Eph 1,18; 4,4). Auch die Pastoralbriefe betonen sehr stark die Heilsgegenwart, ohne allerdings die Zukunftsdimension zu verdrängen (vgl. Tit 3,4–7, auch 2,11–14).

3.3.3.2 Sehr viel nachdrücklicher wird die Heilsgegenwart in den johanneischen Schriften betont. Das wird am deutlichsten dort, wo vom „ewigen Leben“ (ζωὴ αἰώνιος) die Rede ist. Dieses Motiv ist sonst im Neuen Testament auf das Leben in der Vollendung bezogen. Hier dagegen stoßen wir auf Aussagen, wonach mit der Heilsgegenwart eine geradezu uneingeschränkte Zueignung des endzeitlichen Heils erfolgt. Das schließt auch hier eine Zukunftsdimension nicht aus (vgl. nur Joh 14,3; 17,24), doch tritt diese spürbar zurück. Wenn „ewiges Leben“ hier auf die Gegenwart angewandt ist, dann kommt damit zum Ausdruck, wie eng Heilsanbruch und Heilsvollendung zusammengehören. Während etwa Paulus den eschatologischen Vorbehalt im Blick auf die Gegenwart betont, geht es hier um die uneingeschränkte Heilsteilhabe (vgl. Bd. I § 40).

4. Christliche Existenz im Vorletzten

Die Erfahrung der Heilsgegenwart hebt das Dasein in der Welt nicht auf. Es geht um eine Existenz im Vorläufigen trotz des bereits angebrochenen Endgültigen. Das bringt der von *Dietrich Bonhoeffer* verwendete Begriff des „Vorletzten“ gut zum Ausdruck. Es geht um gültige Heils Erfahrung angesichts der Begrenztheit, der Vergänglichkeit und des Angefochtenseins des Menschen.

4.1 Glaubensbewährung in der Zeit der Drangsal

Zur Erfahrung der Heilsgegenwart gehört auch die Bewährung des Glaubens in Leiden und Not. Das Leiden ist nicht nur Bestandteil der kreatürlichen Existenz, es gehört ebenso in den Zusammenhang der end-

zeitlichen Drangsal. Dabei ist vorausgesetzt, daß sich die auf das Ende der Welt hinführende Drangsal bis zur Parusie noch erheblich steigern wird.

4.1.1 Die eschatologische Drangsal

4.1.1.1 Der Begriff θλίψις bezeichnet in der griechischen Sprache jede Art von „Bedrängnis“, die dem Menschen widerfahren kann. Er wird im Neuen Testament vor allem im Zusammenhang mit den der Endzeit unmittelbar vorangehenden Ereignissen verwendet und kennzeichnet insofern die eschatologische „Drangsal“. Interessanterweise wird er hier mit dem Bildmotiv der „Wehen“ (ὠδίνες) einer schwangeren Frau verbunden, die dem Anfang des neuen Äons vorangehen (Mk 13,8 par; Joh 16,21; 1 Thess 5,3). So ist „Drangsal“ qualifiziert als notwendiger Durchgang zur Vollendung. Das Modell der eschatologischen Drangsal entstammt der frühjüdischen Apokalyptik, in der die Weltzeit in verschiedene Perioden eingeteilt wurde, wobei der Heilszeit eine präeschatologische Zeit äußerster Not vorangeht.

4.1.1.2 In der eschatologischen Rede Mk 13 ist das Motiv der Drangsal in einer für die christliche Verkündigung charakteristischen Weise aufgegriffen: Mit Jesu Tod und Auferweckung beginnt bereits die auf das Eschaton hinführende Zeit der Drangsal. Ereignisse wie Kriege, Erdbeben und Hungersnot weisen nach 13,7f auf das Ende voraus, sind aber erst der „Anfang der Wehen“ (ἀρχὴ ὠδίνων). Es ist die Zeit, in der trotz Bedrängnis und Verfolgung das Evangelium in aller Welt verkündigt werden soll und kann (13,9–13). Schlimmer wird es, wenn der „Greuel der Verwüstung“ (βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) erscheinen wird und eine „Drangsal“ beginnt, wie sie „seit Anfang der Schöpfung nicht gewesen ist“ (13,14–23, dort V.19: θλίψις οἷα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως). Danach kommt es zum Zusammenbruch der gesamten kosmischen Ordnung, aber auch zum Erscheinen des Menschensohnes (13,24–27). Das apokalyptische Modell ist in einer äußerst knappen Form übernommen und charakteristisch modifiziert, sofern die eschatologische Drangsal hier mit dem in Jesu Person gegenwärtig gewordenen Heil anbricht.

4.1.1.3 Was in Mk 13 in gedrängter Form dargelegt wird, ist in Mt 24,4–31 mit einigen Änderungen und Erweiterungen übernommen (er unterscheidet in V.9 und V.21 „Drangsal“ und „große Drangsal“, θλίψις und θλίψις μεγάλη). Lukas hat dagegen in 21,8–28 nicht nur auf den Begriff „Drangsal“ verzichtet, sondern die Ereignisse bis zum Erscheinen des Menschensohnes als geschichtliche ohne jede eschatologische Qualifizierung dargestellt.

4.1.1.4 Mit aller Ausführlichkeit ist das Thema der eschatologischen Drangsal in der Johannesoffenbarung behandelt. Der Begriff „Drangsal“ ist hier zwar nicht sehr häufig (θλιψις in 1,9; 2,9f.22; θλιψις μεγάλη in 7,14), aber die Visionszyklen entsprechen genau der Konzeption, die mit diesem Begriff verbunden ist. Wie in Mk 13 und Mt 24 beginnt mit Jesu Auferweckung und Inthronisation (Offb 5) die endzeitliche Drangsal. Trotz mancherlei Wiederholung von Einzelmotiven geht es bei den drei Visionszyklen nicht um eine mehrfache Darstellung derselben Ereignisse, sondern um eine Steigerung: Was bei der Öffnung der sieben Siegel im Anschluß an Jesu Inthronisation (6,1–8,1) zu geschehen beginnt, setzt sich verstärkt bei dem Erschallen der sieben Posaunen fort (8,2–14,20) und findet seinen Höhepunkt, aber auch sein Ende bei der Ausschüttung der sieben Schalen (15,1–19,8). Einige zusätzliche Abschnitte wie z.B. Offb 12 oder 13 ergänzen die Darstellung. Die Visionszyklen enthalten bezeichnenderweise mehrfach Hinweise auf die gegenwärtige Teilhabe der Glaubenden am Heil; dazu kommen die Ausblicke auf die endzeitliche Vollendung in Offb 7,1–17; 14,1–13 und 19,1–8. Dominierend ist gleichwohl die Schilderung der Drangsal, wobei die Bildmotive dazu dienen, die Ereignisse in die Geschichte Gottes mit der Welt einzuordnen.

4.1.1.5 Das aus der Apokalypitk übernommene Modell der Drangsal, die dem Ende vorangeht, ist nur in den eschatologischen Reden des Markus- und Matthäusevangeliums und in der Johannesoffenbarung näher ausgeführt, fehlt aber in anderen Teilen des Neuen Testaments nicht. Das gilt für Paulus, wie vor allem Röm 8,18–25 zeigt, oder für den deuteropaulinischen Abschnitt über den Antichristen in 2 Thess 2,1–12. Es begegnet ebenso für das Johannesevangelium, wo in 16,21 das Bild von der in Wehen liegenden Frau verwendet wird und in 16,33 gesagt wird: „In der Welt habt ihr Drangsal, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (ἐν τῷ κόσμῳ θλιψὶν ἔχετε, ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον).

4.1.2 Christsein im Zeichen des Kreuzes

Parallel zu der Darstellung der Gegenwart als Zeit der Drangsal begegnet im Neuen Testament die Kennzeichnung der christlichen Existenz als eines Lebens im Zeichen des Kreuzes. Jesu eigenes Leben war ein Weg zum Kreuz. Daher ist sein Kreuz über die soteriologische Bedeutung hinaus ein Signum des christlichen Lebens in der Welt.

4.1.2.1 Jesu Leben steht wie das seiner Jünger unter der Voraussetzung der Aussage, daß das Gewinnen wahren Lebens die Bereitschaft zur

Preisgabe des irdischen Lebens voraussetzt (Mk 8,35–37 parr). Das ist ebenso mit dem Motiv der Todestaufe zum Ausdruck gebracht, mit der er selbst getauft werden muß (Lk 12,50), welches nicht zufällig auch auf die Jünger angewandt worden ist (Mk 10,39). Insofern ist die wohl sekundäre Deutung des Wortes über die durch Versiegelung bekräftigte Zugehörigkeit zu Jesus im Sinn des Kreuztragens nur konsequent gewesen (Mk 8,34 parr).

4.1.2.2 Markus hat in 13,9–13 den Ort der nachösterlichen christlichen Gemeinde als Stand innerhalb der Zeit der Drangsal bestimmt, wobei alles auf die Bewährung des Glaubens ankommt: „Wer durchhält bis zum Ende, wird gerettet werden“ (ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται). Das ist bei Matthäus in 24,9–13 übernommen und in der Aussendungsrede 10,5–42 im Blick auf den unter Verfolgung und Leiden durchzuführenden Verkündigungsdienst (24,14!) noch weiter ausgeführt (vgl. 10,16–25). Der Hinweis auf Leiden fehlt auch in Lk 21,12–19 nicht, wenngleich hier, wie bereits erwähnt, das Drangsalmotiv fehlt. Entsprechend ist in der Apostelgeschichte oft genug von Leiden und Gefahren die Rede. Auch der vierte Evangelist hat die Leidensthematik unter dem Motiv des „Hasses der Welt“ in die auf die nachösterliche Zeit vorausblickenden Abschiedsreden aufgenommen (Joh 15,18–16,4).

4.1.2.3 Eingehend hat sich Paulus mit dem Leiden beschäftigt. Wenn er seine Verkündigung des Evangeliums als „Wort vom Kreuz“ bezeichnet (λόγος τοῦ σταυροῦ, 1 Kor 1,18, vgl. 2,2), geht es ihm nicht allein um die Heilsbedeutung des Todes Jesu, sondern ebenso um die christliche Existenz im Zeichen des Kreuzes.

4.1.2.3.1 Zu erwähnen sind zunächst die sog. Peristasenkataloge in 1 Kor 4,9–13 und 2 Kor 6,4–10, wo vielfältige Formen von Leiden aufgereiht werden, die er selbst als Apostel erfahren hat, die aber den Glaubenden allgemein widerfahren können. In der Zuversicht des Glaubens können diese Leiden aber ertragen werden (vgl. auch 2 Kor 4,8f). Sagt er in 1 Kor 4,13, daß er geradezu zum „Abschaum“ (περίψημα) vor der Welt geworden sei, so bezeichnet er die Glaubenden in 2 Kor 6,10 als die „Armen, die aber viele reich machen“ (ὡς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες). Dieses Thema hat er in seiner „Narrenrede“ 2 Kor 11,16–31 nochmals aufgenommen und eine Vielzahl von erlittenen Gefahren aufgezählt (V.23–29).

4.1.2.3.2 Paulus hat das Thema des Leidens aber auch grundsätzlich reflektiert, wofür der Text von 2 Kor 4,7–18 kennzeichnend ist. Daß wir den Schatz des Evangeliums und des gegenwärtig erfahrenen Heils „in irdenen Gefäßen“ (ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν) haben, ist dabei der Leitgedanke (V.7). Damit ist ein Doppeltes angedeutet: Der Schatz ist unter irdischen Hüllen verborgen, die ihrerseits höchst zerbrechlich sind und

behutsam behandelt werden müssen, die zugleich aber auch durch Leiden gekennzeichnet sind. Daran wird sichtbar, daß wir „allezeit das Sterben Jesu an unserem Leib umhertragen, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib offenbar werde“ (πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῆ, V.10). Zwar „geht unser äußerer Mensch zugrunde, aber der innere wird Tag um Tag erneuert“ (ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ’ ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα, V.16). Dem entspricht der zentrale Satz 2 Kor 12,9a, der korrekt übersetzt lautet: „Meine Gnade genüge dir; denn die Kraft kommt in der Schwachheit zum Ziel“ (ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται). „Die Kraft“ ist dabei die Kraft des Kyrios, den Paulus nach V.8 angefleht hat und der ihm diese Zusage gab; dementsprechend ist ja in V.9b von der „Kraft Christi“ die Rede. Entscheidend ist in all diesen Aussagen, daß es um ein Leiden geht, das unter dem Vorzeichen des Kreuzes Christi und seines Beistandes steht.

4.1.2.3.3 Die Aussagen über das „Mitleiden“ und „Mitsterben“ mit Christus, die für das Taufgeschehen eine besondere Bedeutung haben (so Röm 6,3), begegnen ebenso im Zusammenhang mit der durch Leiden geprägten irdischen Existenz des Christen. So geht es nach Röm 8,17 um das „Mitleiden“ mit Christus (συμπάσχειν) und nach Phil 3,10 um die „Teilhabe an seinen Leiden, das Gleichgestaltetwerden mit seinem Tod“ (κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ). Die irdische Existenz der Glaubenden steht für Paulus unter dem Vorzeichen der *theologia crucis*. Angesichts des bereits erfahrenen Heils und der erwarteten Heilsvollendung (vgl. Röm 8,17fin; Phil 3,11) ist es eine Existenz *sub contrario*. Allen, die in Drangsal und Not sind, wird aber vom „Vater der Barmherzigkeit und Gott allen Trostes“ Hilfe zuteil, wie in dem Proömium 2 Kor 1,3–7 dankbar ausgesprochen wird. Die paulinische Kreuzestheologie ist nicht nur christologisch und soteriologisch von Bedeutung, sondern gerade auch im Blick auf die irdische Existenz der Glaubenden.

4.1.2.4 Das Leiden als Existenzform der Glaubenden ist auch im 1. Petrusbrief thematisiert. An zwei Stellen wird dabei auf die Leiden Christi hingewiesen (2,21–25; 3,18), der für uns gelitten (2,21a) und sich ein für allemal für unsere Sünden hingegeben hat, „der Gerechte für die Ungerechten“, um uns den „Zugang zu Gott“ zu verschaffen (3,18a), der zugleich aber auch ein „Beispiel hinterlassen hat, daß ihr seinen Fußstapfen nachfolgt“ (ὕπολιμπάνων ὑπογραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἔχουσιν αὐτοῦ, 2,21b). Ist schon innerhalb der Haustafel 2,13–3,12 bei der Sklavenparänese die Leidensthematik angesprochen, so erfolgt das im

Bezug auf die ganze Gemeinde in den Abschnitten 3,13–17 und 4,12–19. Angefangen von „verleumdet“ über „geschmäht“ und „verlästert werden“ bis hin zu „leiden“ (καταλαλεῖσθαι, ὀνειδίζεσθαι, βλασφημεῖσθαι, πάσχειν) erfahren die Glaubenden die Bedrängnis seitens der ungläubigen Welt. Angesichts der „zu Anfechtung führenden Feuerprobe“ (πύρωσις πρὸς πειρασμόν, 4,12) gilt es, zu leiden „um der Gerechtigkeit willen“ (διὰ δικαιοσύνης, 3,14) und „Gutes zu tun“ (ἀγαθοποιεῖν, 3,17). Es geht entscheidend darum, „zu leiden als Christ“ (πάσχειν ὡς Χριστιανός, 4,15f). Alles Leiden, das uns mit den Leiden Christi verbindet (κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν, 4,13), geschieht nach Gottes Willen (4,19). Dabei gilt die Zusage: „Der Gott aber aller Gnade, der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christus, wird euch, die ihr eine kurze Zeit leidet, aufrichten, stärken, kräftigen und auf festen Grund stellen“ (ὁ δὲ θεὸς πάσης χάριτος ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ, ὀλίγον παθόντας αὐτὸς καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει, 5,10).

4.2 Die Gefährdung der Gemeinde

Gefährdungen der Gemeinde zeigen sich in verschiedener Gestalt, als Ermüdung und Gefahr des Abfalls vom Glauben, als Verführung durch Irrlehre und als Bedrängnis durch die feindliche Welt und das Böse.

4.2.1 Ermüdung und Gefahr des Abfalls

4.2.1.1 Der einmal gewonnene Glaube ist keine dauernde und unveränderliche Lebensgrundlage; er kann schwach werden, er ist bedroht von Anfechtung und Zweifel (dazu § 15). Nicht ohne Grund verwendet Paulus das Wort „glauben“ (πιστεύειν) primär im Präsens, weil der Glaubende auf die immer neue Zusage und den immer neuen Vertrauensakt angewiesen ist. Für die Existenz im Vorletzten ist die stets neue Hinwendung zu dem in der Gegenwart wirksamen Heil unerlässlich. Angesichts der Erfahrung der fortschreitenden Zeit, der immer wieder anderen Anforderungen in Gemeinde und Welt, des Bedrängtseins durch Vergänglichkeit und Sterben ist das Festhalten und Starkbleiben im Glauben von ausschlaggebender Bedeutung. Mit der häufigen Aufforderung zur Wachsamkeit verbindet sich in 1 Kor 16,13 bezeichnenderweise die Aufforderung: „Wachet, steht fest im Glauben, seid mutig, seid stark“ (γρηγορεῖτε, στήκετε ἐν πίστει, ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε). Hierhin gehört auch die

Aussage Hebr 13,9b: „Es ist ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde, welches geschieht durch Gnade“ (καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιουῖσθαι τὴν καρδίαν).

4.2.1.2 Kann Glaube in Einzelsituationen schwach werden, so gibt es daneben auch das Erlahmen des Glaubens, was dann leicht zum Abfall von der christlichen Gemeinde führt. Das ist in 1 Kor 10,5–13 und an mehreren Stellen des Hebräerbriefs thematisiert.

4.2.1.2.1 In der Typologie 1 Kor 10,1–13 beginnt Paulus mit einer Aussage über Taufe und Herrenmahl, bei der er von dem allzeit „nachfolgenden geistlichen Felsen“ (πνευματικὴ ἐπακολουθοῦσα πέτρα) Jesus Christus spricht, der schon zu Zeiten des alten Bundesvolkes gegenwärtig war (V.1–4). Darum wird auch das Verhalten der Wüstengeneration zur Warnung für die Gemeinde, „damit wir nicht nach Bösem trachten, wie jene es getan haben“ (V.6). Götzendienst, Unzucht, Aufbegehren und Murren sind nicht unbestraft geblieben (V.7–9). Darum folgt die Ermahnung, „nicht zu murren (γογγύζειν), wie einige von ihnen gemurrt haben und vom Verderber umgebracht wurden“ (V.10); denn was jenen „auf typische Weise“ (τυπικῶς) widerfuhr, dient „zu unserer Mahnung“ (πρὸς νοθεσίαν ἡμῶν, V.11). Daher: „Wer zu stehen meine, sehe zu, daß er nicht falle“ (ὥστε ὁ δοκῶν ἐστάναι βλεπέτω μὴ πέση, V.12), was abschließend mit einer Zusage verbunden ist, die sich auf den Beistand in der Anfechtung bezieht (V.13).

4.2.1.2.2 Die Gefahr des Abfalls wird im Hebräerbrief an mehreren Stellen behandelt. Wird schon in 2,1–4 die Gemeinde ermahnt, darauf zu achten, nicht „vom Weg abzukommen“ (μὴποτε παραρυῶμεν), und in 3,7–4,13 aufgerufen, auf die Heilsbotschaft zu achten, „solange es heute heißt“ (ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται), so wird in 6,4–6 vom Abfall vom Glauben gesprochen. Es ist unmöglich, daß diejenigen, die „einmal erleuchtet waren“ (ἅπαξ φωτισθέντας) und an geistlichen Gaben teilbekommen hatten, dann aber abgefallen sind (παραπεσόντας), „wiederum zur Erneuerung und Umkehr kommen, nachdem sie den Sohn Gottes für sich selbst noch einmal gekreuzigt und verspottet haben“ (πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας). Dieses Thema ist in 10,22–31 wieder aufgenommen, wo zuerst aufgefordert wird, am Bekenntnis der Hoffnung festzuhalten und die Gemeindeversammlungen nicht zu verlassen (10,22–25), und dann davor gewarnt wird, nicht „den Sohn Gottes mit Füßen zu treten“ (τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατεῖν), was unweigerlich das Gericht Gottes nach sich zieht (10,26–31). Ein drittes Mal begegnet dieses Thema in 12,12–17, wo aufgerufen wird, die müden Hände und wankenden Knie zu stärken und „Gottes Gnade nicht zu versäumen“ (μὴ τις

ὕστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ), um nicht „gottlos zu werden wie Esau“ (βέβηλος ὡς Ἡσαῦ), „der keinen Raum mehr fand zur Umkehr, obwohl er sie mit Tränen suchte“ (μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὔρεν καίπερ μετὰ δακρῶν ἐκζητήσας αὐτήν).

4.2.2 Verführung durch Irrlehre

Vor Irrlehre wird in vielen neutestamentlichen Schriften gewarnt, angefangen von den synoptischen Evangelien über Paulus, die Deuteropaulinen und die sog. Katholischen Briefe bis hin zur Johannesoffenbarung. Irrlehre ist eine Erscheinung, die innerhalb der Gemeinde auftaucht, unabhängig von der Frage, wieweit dabei ein Einfluß von außen eine Rolle spielt. Es geht um Menschen, die sich als Christen ausgeben und im Namen Jesu lehren. Die verschiedenen Formen der Irrlehre in urchristlicher Zeit sind hier nicht zu besprechen, es sind nur drei Grundmodelle zu berücksichtigen.

4.2.2.1 Paulus hat die Gefahr der Irrlehre dort gesehen, wo das Evangelium nicht mehr als frohe und befreiende Botschaft verkündigt wird, sondern Auflagen damit verbunden werden. Das konnten Bestimmungen der Tora sein, die mit der Evangeliumsbotschaft nicht übereinstimmten, wie bei den Gegnern in Galatien (vgl. Gal 3,1–5; 5,1–12); es konnten auch Forderungen von Charismatikern sein, die für die Gemeinde zu einer Last geworden sind, wie das in Korinth der Fall war (vgl. 2 Kor 11,1–4); es konnte schließlich ein Vermischen der Botschaft mit heidnischen Traditionen und Lebensformen sein, die dem Evangelium nicht entsprachen (vgl. 1 Kor 8).

4.2.2.2 Eine erhebliche Rolle spielte daneben die eschatologische Schwärmerei. So konnte behauptet werden, daß Christus bereits wiedergekommen bzw. der letzte Tag bereits angeht sei (Mk 13,6.21–23 parr; 2 Thess 2,2), oder es konnte die Meinung vertreten werden, die Auferstehung sei bereits geschehen (2 Tim 2,18). Das stand dann bisweilen in Zusammenhang damit, daß die konkrete Verantwortung im Leben nicht mehr wahrgenommen wurde (vgl. 2 Thess 3,6–13).

4.2.2.3 Gefährlich war natürlich auch die Überfremdung durch Vorstellungen, die mit dem Evangelium nicht zu vereinbaren waren. Wie immer eine solche Erscheinung religionsgeschichtlich zu verorten sein mag, der Sachverhalt selbst ist von Belang. Das gilt für die „Philosophie“, die in Kol 2,8.16–19 bekämpft wird, oder für die untereinander offensichtlich eng verwandten Häresien der „Nikolaiten“, der „Lehre Bileams“ und der „Prophetin Isebel“, vor denen in den Sendschreiben der Johan-

nesoffenbarung gewarnt wird (Offb 2,6.14.15.20). Von der „Verführung durch Bileam“ ist auch im Zusammenhang mit der in Jud 5–16 und 2 Petr 2 geschilderten Irrlehre die Rede. Synkretistische Bestrebungen konnten sich ferner auf die Christologie auswirken; so wird von den Irrlehrern in 1 Joh 2,22f; 4,2f und 2 Joh 7 die Menschlichkeit Jesu aufgehoben, weswegen sie geradezu als „Antichristen“ bezeichnet werden (1 Joh 2,18f; 2 Joh 7).

4.2.3 Die Feindschaft der Welt

Die „Welt“ erscheint im Neuen Testament in unterschiedlicher Perspektive: Es ist die von Gott geschaffene Welt, es ist die Welt, die durch den Menschen Unheil erfahren hat, es ist die Welt, die durch Gottes Heilshandeln von ihrer Gottlosigkeit und Bosheit befreit wird, es ist die Welt, in der das Evangelium verkündigt wird und es zur Sammlung christlicher Gemeinden kommt. Es ist aber auch die Welt, die das rettende Handeln Gottes nicht annimmt und sich sich den Glaubenden gegenüber feindlich verhält.

4.2.3.1 Von Verfolgung und gerichtlichen Prozessen ist im Neuen Testament an zahlreichen Stellen die Rede. Ist in den Aussendungsreden Mk 6,11//Lk 9,5 und Mt 10,14//Lk 10,10f nur von der Ablehnung der Botschaft der Jünger die Rede, so ist das in dem matthäischen Zusatz zur Rede in 10,17–23 ergänzt durch den Hinweis auf die dabei entstehende Verfolgungssituation. Der Evangelist hat hier weitgehend Logien übernommen, die bei Markus in der eschatologischen Rede stehen und sich auf die Zeit der beginnenden Drangsal in nachösterlicher Zeit beziehen. Zwar hat Matthäus diese Worte in 24,9–13 in einer Kurzfassung beibehalten, aber ihm liegt daran, schon die Aussendungsrede im Blick auf die nachösterliche Zeit transparent zu machen. In Mk 13,9–13 parr und Mt 10,17–23 (24f) sind die möglichen Gefahren aufgezählt: Die Jünger werden an Gerichte „ausgeliefert“ (παραδιδόναι), vor Statthalter und Könige „vorgeführt“ (ἀχθῆναι, σταθῆναι), man wird sie „binden“ und „geißeln“ (δέρειν, μαστιγοῦν), in „Gefängnisse“ (φυλακαί) werfen und sie „töten“ (ἀποκτείνειν, θανατοῦν); man wird sie „verfolgen“ (διώκειν), und sie werden „gehaßt sein von allen um meines Namens willen“ (μισοῦμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου).

4.2.3.2 In der Apostelgeschichte wird das in zahlreichen Einzelbeispielen geschildert. So gibt es schon in der Anfangszeit Gerichtsverfahren gegen Petrus und Johannes (4,1–22; 5,17–40) und gegen Stephanus (6,8–14; 7,54–60). Es wird von der Verfolgung der Gemeinde in Jerusalem und der beabsichtigten Verfolgung der Gemeinde von Damaskus gesprochen (8,1;

9,1f). Paulus ist einer ganzen Reihe von Rechtsverfahren und Gefangenschaften ausgesetzt (16,19–40; 18,12–17; 19,23–40) bis hin zu seinem Prozeß, der ihn schließlich bis nach Rom führt (21,27–28,31). Im besonderen spielt die Verfolgung der Glaubenden angesichts der sich steigernen Macht des Bösen in der Johannesoffenbarung eine Rolle (vgl. nur Offb 2,10.13; 6,9–11; 12,11; 18,24). In der Gestalt des Antipas (Offb 2,13) begegnet hier ein weiterer namentlich genannter Blutzeuge neben Stephanus.

4.2.3.3 In grundsätzlicher Weise ist die Feindschaft der Welt in Joh 15,18–16,4a thematisiert. Die Jünger erfahren, daß die Welt sie „haßt“ (ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ), aber sie sollen wissen, daß sie ihren Herrn „zuerst gehaßt hat“ (ἐμὲ πρῶτον μεμίσηκεν). Das hat seinen Grund darin, daß die Jünger nicht „aus der Welt sind“ (ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι), vielmehr hat Jesus sie „aus der Welt erwählt“ (ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου). Darum werden sie wie er selbst „verfolgt“ (εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν). Der Knecht ist ja nicht größer als sein Herr (vgl. Joh 13,16). Indem die Welt den nicht anerkennt, der Jesus gesandt hat, wird ihre Sünde aufgedeckt (15,21–25). Die Jünger haben die Aufgabe, das Zeugnis des Parakleten für Jesus weiterzugeben (15,26f), was dann aber dazu führt, daß sie aus den Synagogen ausgesoßen werden und jeder, der sie tötet, meint, damit einen Dienst für Gott zu tun (16,1–4a). Die Nichtannahme Jesu und seiner Botschaft führt zu Haß und Feindschaft der Welt.

4.3 Die Macht des Bösen

Die Feindschaft der Welt findet einen besonderen Ausdruck, wenn von der Macht des Bösen die Rede ist. Das in der Welt herrschende Böse ist für biblisches Denken Folge der Sünde als des Abfalls von Gott. Wie die Sünde selbst hat das Böse Macht über die Menschen gewonnen. Das Böse verkörpert sich in verschiedenen Gestalten, den Dämonen, dem Teufel und dem Antichristen. Zwar wird durch Gottes rettendes Eingreifen die Sünde samt ihren Folgen überwunden, aber die Macht des Bösen bäumt sich dagegen auf, ja, sie verstärkt sich noch, bis sie dann im Endgericht definitiv überwunden wird. Die Welt, die sich dem Heil verschließt, verstrickt sich immer tiefer in Gottlosigkeit und Bosheit.

4.3.1 Kräfte des Bösen sind die „Dämonen“ (δαίμονες, in der Regel δαιμόνια) bzw. „unreinen Geister“ (πνεύματα ἀκάθαρτα), die als quasi-personale Gestalten vorgestellt sind und sich der Menschen und deren Lebenswelt bemächtigen.

4.3.1.1 Die Evangelien veranschaulichen, welche versklavende Macht die Dämonen ausüben. Daß Besessenheit und Krankheiten auf Dämonen zurückgeführt werden, entspricht der Vorstellung der damaligen Zeit, womit das Ausgeliefertsein an verderbenbringende Mächte dargestellt wurde. Trotz des mythologischen Hintergrundes darf dabei nicht übersehen werden, daß auf diese Weise die Abhängigkeit von transpersonalen Kräften, die zu jeder Zeit Einfluß auf Menschen ausüben, zum Ausdruck gebracht worden ist. Wenn den Dämonen sogar Erkenntnis und Redefähigkeit zugesprochen wird (vgl. nur Mk 1,24), so ist dabei gemeint, daß der von ihnen besessene Mensch seinerseits reagiert, aber in seiner Personalität gestört und fremdbestimmt ist.

4.3.1.2 Daß Jesus Dämonen ausgetrieben hat, ist von seinen Gegnern nicht bestritten worden, sie haben ihm aber nach Mk 3,22 parr vorgeworfen, er tue das seinerseits in dämonischer Macht, woraufhin Jesus in 3,23–27 parr mit dem Bildwort vom Zerfall eines in sich gespaltenen Reiches antwortet. Für ihn selbst ist die Dämonenaustreibung nach Lk 11,20 par ein Zeichen dafür, daß die Gottesherrschaft die Gegenwart bereits tangiert: „Wenn ich durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist die Gottesherrschaft schon zu euch gelangt“ (εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἐφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). Dementsprechend wird in den Erzählungen über Dämonenaustreibungen dargestellt, wie Menschen aus der Abhängigkeit von bösen Mächten befreit werden. Das schließt nicht aus, wie es in dem Logion vom Rückfall in Mt 12,43–45 par heißt, daß ein unreiner Geist wieder zurückkehren kann, so daß es am Ende schlimmer wird als vorher. Dämonen greifen weiterhin in das menschliche Leben ein; noch ist ihre Macht nicht definitiv gebrochen.

4.3.2 Repräsentant des Bösen ist der „Satan“ oder „Teufel“ (σατανᾶς, διάβολος), der auch „Gott dieses Äons“ oder „Herrscher dieser Welt“ (θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) und ähnlich genannt wird; dazu kommen Bezeichnungen wie „Beelzebul“ und „Oberster der Dämonen“ (Βεελζεβούλ, ἄρχων τῶν δαιμονίων).

4.3.2.1 Im Neuen Testament wird diese Symbolgestalt gemäß alttestamentlich-frühjüdischer Tradition vorausgesetzt. Im Hintergrund ist noch die Auffassung zu erkennen, daß es sich um ein ehemaliges Engelwesen handelt, der als Ankläger der Menschen vor Gott fungiert (vgl. Hi 1,6–12). Er hat aber seinen Platz im Himmel verloren. So heißt es in einem Wort Jesu in Lk 10,18: „Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz“ (ἑθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα). Entsprechend ist in Offb 12,7–13 von einem Kampf des Erzengels Michael und seiner Engel gegen den Satan die Rede, der besiegt und mit seinen Engeln auf die Erde gestürzt wird; hinzugefügt ist bezeichnenderweise die

Aussage, daß der „Ankläger unserer Brüder“ (κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν) damit überwunden ist (V.10b). Allerdings übt der Teufel jetzt noch auf der Erde eine befristete Macht aus (V.12b).

4.3.2.2 In 1 Joh 3,8b wird gesagt: „Dazu ist erschienen der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerstöre“ (εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου). Daß schon mit seinem irdischen Wirken ein Einbruch in den Machtbereich des Satans erfolgt ist, zeigt Jesu irdisches Wirken. Im besonderen wird der Sieg über den Satan im Zusammenhang mit Jesu Sterben hervorgehoben. In Joh 12,31f wird das Motiv des „Hinausgeworfenwerdens“ mit Tod und Erhöhung Jesu in Beziehung gesetzt, und in 16,11 wird im Zusammenhang mit der „Überführung der Welt“ durch den Parakleten gesagt, daß der „Herrscher dieser Welt gerichtet“ ist (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται). Wie Jesus Christus nach Joh 16,33b die „Welt überwunden“ hat (ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον), so ist nach 1 Joh 5,4 der der Glaube „der Sieg, der die Welt überwunden hat“ (ἡ νίκη ἣ νικήσασα τὸν κόσμον).

4.3.3 Noch sind aber die Glaubenden der bedrängenden und verführe-
rischen Macht des Bösen ausgesetzt. Am nachdrücklichsten wird das dort zur Sprache gebracht, wo vom Antichristen die Rede ist. Der Begriff „Antichrist“ (ἀντίχριστος) wird zwar nur in den Johannesbriefen gebraucht und ist dort auf Irrlehre bezogen (1 Joh 2,18.22; 4,3; 2 Joh 7), doch ist die mythologisch geprägte Vorstellung vom Antichristen an mehreren Stellen deutlich zu erkennen.

4.3.3.1 In Mk 13 beginnt die „Drangsal, wie noch keine seit Anfang der Schöpfung gewesen ist“ (V.19) mit dem Auftreten des „Greuels der Verwüstung“ (βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, V.14). Anders als in Dan 12,12 ist dabei nicht bloß von einer Schändung des Tempels durch ein Götzenbild die Rede, sondern mit der maskulinischen Wendung „welcher steht, wo er nicht darf“ (ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ) ist angedeutet, daß es sich um das Auftreten einer widergöttlichen Gestalt handelt. Nach frühjüdischer Tradition ist damit der Antichrist gemeint. Matthäus hat das in 24,15 wieder abgeschwächt, indem er neutratisch weiterfährt: „welches am heiligen Ort steht“ (ἐστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ). Lukas hat auf das Motiv vom „Greuel der Verwüstung“ überhaupt verzichtet.

4.3.3.2 In dem deuteropaulinischen Text 2 Thess 2,3–12 wird vom „Widersacher“ (ἀντικείμενος) gesprochen, der „sich über alles erhebt, was Gott und Heiligtum heißt“, demzufolge er sich „in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt“ (ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ καθίσει ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν Θεός, V.4). Damit ist eindeutig der Antichrist bezeichnet. Es wird gleichzeitig gesagt, daß es zu einem Abfall vom Glauben kommen wird und der „Mensch der Unge-

rechtigkeit, der Sohn des Verderbens“ (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας) offenbar werden muß (V.3). Zwar ist das „Geheimnis der Ungerechtigkeit“ schon am Werk (τὸ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, V.7), doch werden Ungerechtigkeit und Bosheit vorläufig noch von einer ungenannten Macht „zurückgehalten“ (ὁ κατέχων, τὸ κατέχων). Schließlich wird der Gesetzwidrige in der „Kraft des Satans“ (ἐνέργεια τοῦ σατανᾶ) kommen, um Menschen zu verführen (V.9f), aber der wiederkommende Jesus wird ihn „durch den Hauch seines Mundes vernichten“ (ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ, V.8).

4.3.3.3 Am ausführlichsten ist das Motiv vom Antichristen in Offb 13 entfaltet. Der Text schließt an 12,13–18 an, wo von dem gestürzten „Drachen“ (ὁ δράκων) die Rede ist (vgl. Lk 10,18), der die in der Wüste lebende himmlische Frau mit ihrem Kind und ihren Anhängern verfolgt. Nach 12,18 steht er am Strand des Meeres, gleichsam zwischen Chaos und Kosmos, um das Auftreten zweier Tiere zu veranlassen und zu beobachten; das erste entsteigt dem Meer, das zweite der Erde (13,1.11). Dem machtvoll auftretenden ersten Tier hat der Drache seine Gewalt und seinen Thron übergeben (ἔδωκεν αὐτῷ ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην, 13,2f). Es ist tödlich verwundet, aber seine Wunde wird geheilt; es trägt also ähnliche Kennzeichen wie der getötete und auferweckte Christus. Die ganze Erde ist voller Verwunderung, und die Menschen beten den Drachen an (προσεκύνησαν τῷ δράκοντι, V.4, vgl. V.8), der ihm diese Macht gegeben hat. Sein Wirken bezieht sich auf alle Menschen, insbesondere ist ihm aber der Auftrag gegeben, „Krieg zu führen mit den Heiligen und sie zu besiegen“ (ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς, V.7). Das zweite Tier kommt hinzu und übt die ganze Macht des ersten Tieres ebenfalls aus. Sein besonderer Auftrag liegt darin, durch Wunderzeichen die Menschen dazu zu bringen, daß sie „ein Standbild errichten für das (erste) Tier, welches die Wunde des Schwertes hat und wieder zum Leben gekommen war“ (ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ, ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν, V.14). Im Blick auf den Drachen und die beiden Tiere hat man von einer „teuflichen Trinität“ gesprochen (so zuletzt *Otto Böcher*), aber neben dem Drachen als Satan, dem ersten Tier als Antichrist hat das zweite Tier die Vollmacht eines Propheten. Die intendierte Situation ist eindeutig und wird durch die abschließende Gematria in verschlüsselter Form bezeichnet: Nach den addierten Zahlenwerten der hebräischen Buchstaben ergibt die Zahl 666 den Namen „Neron“. Der göttliche Würde beanspruchende römische Kaiser ist der Antichrist und steht im Lichte Neros, der seine Gefolgsleute hat, die überall die Menschen veranlassen, ein zu verehrendes Kaiserstandbild aufzurichten.

4.3.3-4 Auch unabhängig von dem Auftreten eines Antichristen ist in Offb 17+18, dem Abschnitt über die „Hure Babylon“, von einem totalen Verfallensein an das Böse die Rede. Zwar hat der Prophet Johannes hier ebenfalls an Rom gedacht (vgl. 17,7–13), aber nicht primär an den Kaiser, sondern an die Gesamterscheinung einer gottlosen Gesellschaft (vgl. 18,1–24). Es geht um die in Reichtum und Überfluß lebende menschliche Gemeinschaft, in der Recht und Gerechtigkeit und die Fürsorge für Schwache mit Füßen getreten werden, in der es daher auch keinen Platz für die Glaubenden gibt (17,14; 18,24). Wo vom Antichristen oder wie hier einem totalen Verfallensein an das Böse die Rede ist, geht es gleichzeitig um die Glaubensgewißheit, daß die Macht des Bösen vor Gott nicht bestehen kann und definitiv beseitigt werden wird. Die Glaubenden sind aufgerufen, angesichts der Macht des Bösen ihre Zuversicht nicht sinken zu lassen oder preiszugeben. Für sie gelten die Überwindersprüche der Sendschreiben der Johannesoffenbarung und das Wort aus Mk 13,13: „Wer durchhält bis zum Ende, wird gerettet werden“ (ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται).

5. Die Zusammengehörigkeit der neutestamentlichen Aussagen

Angesichts der Vielfalt des Zeugnisses im Neuen Testament im Blick auf das weitergehende Heil und die Bedrängnis ist abschließend zu fragen, ob und wie die Linien sich miteinander verbinden lassen.

5.1 Grundlegende Aspekte

Es gibt zweifellos fundamentale Aussagen, die unabhängig von zeitgebundenen Vorstellungen und unterschiedlichen Intentionen eine Bedeutung für Glaube, Verkündigung und Theologie haben.

5.1.1 Hoffnung ist ein elementares Phänomen menschlicher Existenz. Die Erwartungshaltung ist aber in der Regel entweder auf konkrete innerweltliche Ziele ausgerichtet oder erstreckt sich in einer unbestimmten Weise in die Zukunft oder in ein Jenseits. Biblische Hoffnung hat darin eine klare Orientierung, als es um die Erwartung des stets neu und des endgültig auf uns zukommenden Gottes geht. Sie steht ebenso in Kontrast zu jeder Form einer innerweltlichen Erwartung wie zu einer sich in eine zeitliche oder räumliche Unendlichkeit ausstreckenden Haltung. Der Gegensatz ergibt sich daraus, daß es um eine Hoffnung aufgrund von göttlicher Zusage und einer sich bereits verwirklichenden Verheißung geht,

weswegen diese auch unlösbar mit dem vertrauenden Glauben verbunden ist.

5.1.2 Nach neutestamentlichem Zeugnis gibt es endgültiges Heil nicht erst in der Zukunft, sondern es ist angebrochen und bestimmt die jeweilige Gegenwart. Das Thema von Heilsgegenwart und Heilszukunft hat nicht nur für alle urchristlichen Schriften Bedeutung, unabhängig von der jeweiligen Gewichtung des einen oder anderen Aspektes, sondern ist konstitutiv für den christlichen Glauben. Die Rede *Dietrich Bonhoeffers* von dem „Vorletzten“ und dem „Letzten“ ist dabei hilfreich, wobei das „Vorletzte“ immer nur im Zusammenhang und im Lichte des „Letzten“ erfaßt und verstanden werden kann.

5.2 Spannungen und Widersprüche

5.2.1 So zentral und durchgängig das Problem von Heilsgegenwart und Heilszukunft die neutestamentlichen Schriften bestimmt und so eindeutig überall von der gegenwärtigen Wirklichkeit des Heils gesprochen wird, es zeigen sich erhebliche Unterschiede. Die Aussagen der einzelnen Schriften sind nicht ohne weiteres miteinander auszugleichen. Die Unterschiede in der Gewichtung der Heilsgegenwart oder der Heilszukunft lassen sich auch nicht im Sinn eines traditionsgeschichtlichen Wandlungsprozesses erklären; bezeichnenderweise hält sich die für die Frühzeit kennzeichnende Erwartung einer baldigen Parusie und Vollendung während der ganzen Zeit des Urchristentums durch.

5.2.2 Wie das Neue Testament mehrere Konzeptionen nebeneinander festgehalten hat, so gilt es auch in Theologie und Verkündigung, diese unterschiedlichen Elemente mit ihrer je eigenen Stoßkraft festzuhalten, ohne auf einen formalen Ausgleich bedacht zu sein. Die Zusammengehörigkeit solcher Zeugnisse ist ein wesentliches Kennzeichen einer christlichen Theologie, die nicht an einer logisch-rationalen Systematik interessiert sein kann, sondern die die Grenzen der Glaubenserkenntnis und die Grenzen des theologisch Artikulierbaren berücksichtigt.

5.2.3 Die Spannungen lassen sich nur durch weiterführende Überlegungen für uns fruchtbar machen. Es handelt sich in allen Fällen um Glaubensaussagen, die aus einer jeweiligen Betroffenheit und einer unterschiedlichen Lebenssituation resultieren. Konkrete Glaubenserfahrungen haben eine richtungweisende Bedeutung, weswegen auch Spannungen zwischen mehreren Glaubenserfahrungen ihre Relevanz haben. Das Zeugnis von der kurz bevorstehenden Parusie ist der unvermindert gültige Ruf zur Wachsamkeit angesichts der bleibenden Erfahrung der

Bedingtheit und Vorläufigkeit unserer Existenz. Das Zeugnis von der Vollverwirklichung des Heils stärkt umgekehrt die Gewißheit, daß uns Heil wirklich gewährt ist, auch wenn die zukünftige Vollendung noch aussteht. Das darf natürlich nicht zu einer Relativierung der einen oder anderen Sicht führen. Die bedrängende Botschaft der noch bevorstehenden Vollendung wie die Zusage des gegenwärtigen Heils müssen in ihrer je eigenen Intention zur Geltung kommen, ohne sich gegenseitig nur zu ergänzen oder aufzuheben. Es gilt, die Spannung als solche aufrecht zu erhalten und als kennzeichnend für die christliche Lebenssituation zu begreifen.

5.3 Situation und Aufgaben im Vorletzten

Die Zeit zwischen Ostern und Parusie ist Zeit des gelebten Glaubens, des Zeugnisses und im besonderen der Glaubensbewährung.

5.3.1 Glauben im biblischen Sinn ist eine lebendige Beziehung zu Gott und Christus, die nur Bestand hat, wenn sie stets erneuert wird. Die Anfechtung und die Gefahr des Abfalls sind nicht bloß gelegentliche Randphänomene, sondern sind immer wieder akut werdende Begleiterscheinungen im Leben jedes Christen. Das Festhalten am Glauben ist daher eine unablässige Herausforderung.

5.3.2 Beim Glauben wie bei der Hoffnung geht es um Bewährung in der Zeit der Drangsal, und das impliziert eine Existenz unter dem Zeichen des Kreuzes. Wie die Spannung zwischen Heilsgegenwart und Heilszukunft durchgehalten werden muß, so auch die Spannung zwischen der äußeren Niedrigkeit des Daseins und der uns erfassenden Heilswirksamkeit. Insofern gehören Leiden und Bedrängnis zur Existenzweise des Christen. Das Festhalten am Glauben schließt das Durchhalten in der Drangsal mit ein.

5.3.3 Das Festhalten am Glauben impliziert das Festhalten am Bekenntnis, sofern es darum geht, auszusagen, worauf ich meinen Glauben gründe; gleichzeitig ist dabei aber auch zum Ausdruck zu bringen, was die Glaubensgemeinschaft miteinander verbindet und eint. Glaube ist insofern immer auf vorgegebene Tradition angewiesen, die nicht leichtfertig preisgegeben werden darf. Vorgegebene Bekenntnistradition ist aber mit je neuer Glaubenserfahrung und je neuer Explikation des Glaubens zu verbinden. Vor jeder Erstarrung muß man sich ebenso hüten wie vor einer willkürlichen Neuinterpretation. Ohne eine Kontinuität im zentralen Inhalt des Bekenntnisses ist christlicher Glaube nicht lebensfähig.

5.3.4 Zum Festhalten am Glauben gehört auch die Frage nach rechter oder falscher Verkündigung und Lehre. Dabei kann es nicht um feststehende Aussagen gehen, diese können und müssen vielfältig sein, sondern um Grenzen, bei deren Überschreitung das christliche Zeugnis selbst preisgegeben wird. Dabei ist auch heute zu prüfen, in welcher Weise eine Grenzüberschreitung gegebenenfalls erfolgt: durch Auflagen, die die Frohbotschaft verdecken, durch Schwärmerei, die den eigentlichen Inhalt der Botschaft nicht mehr erkennen lassen, oder durch eine synkretistische Vermengung, die Wesentliches preisgibt. Bei der Beurteilung von Irrlehre ist bei aller notwendigen Klarheit gleichwohl Behutsamkeit am Platze. Daß in den Evangelien zwei verwandte, aber vordergründig sich widerstreitende Logien begegnen, kann hier eine Entscheidungshilfe sein. Bekanntlich heißt es einerseits: „Wer nicht gegen uns ist, ist für uns“ (Mk 9,40 par), andererseits aber auch: „Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich“, mit dem Zusatz: „und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Mt 12,30). Im übrigen ist daran zu denken, daß die „Unterscheidung der Geister“ eine Gnadengabe ist (1 Kor 12,10), so sehr sie mit Hilfe rationaler Argumente durchgeführt werden muß.

5.3.5 Christliche Existenz im Vorletzten ist ein Existenz, zu der die äußere Bedrängnis hinzugehört. Deswegen können auch Leiden um des Glaubens willen und gegebenenfalls Verfolgungen dazugehören. Das betrifft das persönliche Leiden, sei es durch Krankheit oder durch äußere Umstände, es betrifft aber ebenso die Situation der Christen in einer feindlichen Umwelt. Die Feindschaft der Welt äußert sich in vielerlei Gestalt, von dem massiven Druck einer (neu)heidnischen Gesellschaft angefangen über direkte Anfeindung, im äußersten Fall bis hin zu einer Verfolgung durch politische Machhaber, die das christliche Zeugnis unterdrücken wollen, um jede Relativierung ihrer eigenen irdischen Ziele zu unterbinden. Die Zeit zwischen Ostern und Parusie ist bleibend eine Zeit der Drangsal, die als solche aber im Lichte des Heilsanbruchs und der kommenden Heilsvollendung steht.

5.3.6 Hinter der Feindschaft der Welt steht die Macht des Bösen. Das Geheimnis des Bösen in der Welt ist für uns letztlich nicht zu ergründen. Bei der Frage nach dem Bösen ist es daher unerlässlich, die Bedingtheit und Grenzen unserer Erkenntnis ernst zu nehmen. Gleichwohl ist das Phänomen als solches deutlich erkennbar und läßt sich zumindest in seinen Konturen klar beschreiben. Zweifellos sind die diesbezüglichen neutestamentlichen Aussagen sehr stark von ursprünglich mythischen Traditionen geprägt. Das betrifft die Vorstellung von einem geradezu personal verstandenen „Teufel“ oder „Satan“, es betrifft die Auffassung von „Dämonen“; auch die Anschauung vom „Antichristen“ gehört dazu.

Hier ist eine kritische hermeneutische Reflexion notwendig. Ein Weg zur Interpretation läßt sich dadurch finden, daß man zwischen einer transpersonalen Macht des Bösen, einer konkreten Abhängigkeit vom Bösen und der situationsbezogenen Erfahrung einer die Menschen bedrängenden Erscheinung des Bösen unterscheidet. Was die transpersonale Macht des Bösen betrifft, so geht es um allgemein herrschende schädliche Strukturen und Zwänge. In der konkreten Abhängigkeit vom Bösen spielt die Tatsache eine Rolle, daß jeder Mensch persönlich in hohem Maße verstrickt ist in negative Motivationen und Lebensweisen. Bei situationsbezogenen, das Leben gefährdenden Erscheinungen des Bösen handelt es sich um aggressive Haltungen einzelner Repräsentanten oder ganzer Gruppen. So sehr es gilt, persönlich auf Wiedervergeltung zu verzichten und das Böse mit Gutem zu überwinden (Mt 5,39–42; Röm 12,21), so ist doch gleichzeitig dem Bösen Widerstand zu leisten und sich seiner Macht nicht auszuliefern (1 Petr 5,8f).

6. Abschließende Überlegungen

6.1 Der Begriff der „Eschatologie“ hat in der neutestamentlichen Tradition eine eigene Prägung erhalten. Schon in Jesu Verkündigung von der bereits anbrechenden Gottesherrschaft besitzt das endgültige und zukünftige Heil eine Gegenwarts Komponente. Proleptisch wird jetzt schon Heil erfahren. Die gesamte urchristliche Verkündigung ist durch das spannungsreiche Verhältnis von Heilsgegenwart und Heilszukunft geprägt. Das geschieht in unterschiedlicher Gestalt, hält aber in jedem Fall an der Zuordnung fest. Dementsprechend kann der Begriff der Eschatologie in der christlichen Verkündigung und Theologie nie eindimensional, sondern nur in seiner Komplexität verstanden werden.

6.2 Durch die wechselseitige Beziehung von Heilsgegenwart und Heilszukunft ist das christliche Verständnis der Hoffnung geprägt. Es geht um eine in der gegenwärtigen Heilserfahrung begründete Hoffnung auf eine Heilsvollendung, die alles Irdische übersteigt. Der Glaube vertraut „wider Hoffnung auf Hoffnung“ (Röm 4,18); gegen jede menschlich-innerweltliche Erwartung stützt er sich allein auf die Zusage und Zuwendung Gottes.

6.3 Die Gewißheit, daß das Heil in der vorhandenen Welt bereits anbricht, bedeutet zugleich, daß Glaube und Hoffnung in aller Drangsal, Anfechtung und Leiden durchzuhalten sind bis ans Ende (Mk 13,13). Die irdische Existenz im Glauben steht unter dem Vorzeichen des Kreuzes Jesu.

6.4 Was alle Menschen einschließlich der Glaubenden bedrängt, ist die Macht des Bösen. Sie ist ein Kennzeichen dieser Weltzeit, in der wir leben. Der Glaube besitzt die Zuversicht, daß diese Macht seit Jesu Tod gebrochen ist, auch wenn sie immer noch wirksam bleibt. Darum gilt es, sich durch die Feindschaft der Welt und alle Bosheit nicht erschrecken zu lassen.

§ 25 Die zukünftige Vollendung des Heils

1. Vorüberlegungen

Nach der Besprechung des Verständnisses der christlichen Hoffnung und der Relevanz der Eschatologie für das gegenwärtige und weitergehende irdische Leben geht es nun um die verschiedenen Aspekte der Vollendungshoffnung.

1.1 Wie dargelegt wurde, ist Hoffnung ein integrales Element des Glaubens. Glaube und Hoffnung bedingen sich gegenseitig, Hoffnung gehört bleibend mit dem Glauben zusammen, ebenso wie die Liebe stets mit dem Glauben verbunden ist. Die Hoffnung ist der tragende Grund für jede Zukunftserwartung, sowohl für die nahe wie für die endgültige Zukunft. Hoffnung des Glaubens ist bestimmt von der Gewißheit, daß es in allem, was uns Menschen und der Welt bevorsteht, um den auf uns zukommenden Gott geht. Da Gott sich in Jesus Christus offenbart und sein Heil in ihm bereits proleptisch verwirklicht hat, geht es um die „Zukunft des Gekommenen“ (*Walter Kreck*).

1.2 Die Explikation der Zukunftshoffnung erfolgt mit Motiven und Darstellungsmodellen der Apokalyptik. In unterschiedlicher Intensität besteht hier Abhängigkeit von der apokalyptischen Tradition des Frühjudentums.

1.2.1 Johannes der Täufer und Jesus kommen in ihrem Denken und ihrer Verkündigung von der apokalyptischen Prophetie des vorchristlichen Judentums her. Das gilt weitgehend auch für das Urchristentum, nicht zuletzt für die Zukunftserwartung. Eine Verkündigung, die grundsätzlich von der Jenseitigkeit des Heils bzw. einer alles Irdische übersteigenden Vollendung des Heils ausgeht, ist ihrem Charakter nach apokalyptisch. Das ergibt sich allein aus einem Vergleich mit der alttestamentlichen prophetischen Tradition bis zur Exilszeit, die zwar im Zusammenhang mit dem Schöpfungsverständnis von der Jenseitigkeit Gottes ausgeht, aber sowohl das erfahrene geschichtliche Handeln Gottes als auch sein jeweilig erwartetes Heilshandeln als ein innerweltliches Geschehen versteht. Mit

der spätalttestamentlichen und frühjüdischen apokalyptischen Prophetie hat dann aber die Heilserwartung eine unverkennbare Jenseitsdimension erhalten.

1.2.2 Bei aller Bindung der neutestamentlichen Überlieferung an das apokalyptische Denken ist beachtenswert, daß die apokalyptische Konzeption des Frühjudentums seit Jesu Auftreten und Wirken tiefgreifend modifiziert worden ist. Das ist bedingt durch seine Botschaft, wonach das endzeitliche Heil nicht rein zukünftig und jenseitig ist, sondern sich bereits in Raum und Zeit zu verwirklichen beginnt. Das bedeutet eine weitreichende Transformation vorgegebener Erwartungsbilder, gleichzeitig einen nicht unerheblichen Verzicht auf apokalyptische Einzelmotive und Darstellungsmodelle. Es ist allerdings falsch, dabei von einer Entapokalyptisierung zu sprechen, weil eine wesentliche Dimension des apokalyptischen Denkens zweifellos erhalten geblieben ist. Von einer erheblichen Reduktion der apokalyptischen Vorstellungselemente wird man aber in jedem Fall sprechen können. Diese Reduktion ist bei den neutestamentlichen Texten über die Zukunftshoffnung deutlich zu erkennen, wie ein Vergleich mit frühjüdischen Apokalypsen zeigt.

1.2.3 Von der Vollendungshoffnung ist nur mit Hilfe von Bildern zu sprechen, sie sind in diesem Zusammenhang unverzichtbar. Dabei wurden weitgehend traditionelle Motive aufgegriffen. Allerdings gibt es innerhalb des Neuen Testaments beträchtliche Unterschiede: Neben einem höchst sparsamen Gebrauch wie bei Paulus und einer starken Transformation im Johannesevangelium gibt es eine bewußte und sich verstärkende Verwendung apokalyptischer Vorstellungen, von Mk 13 angefangen über den 2. Thessalonicherbrief bis hin zu der Johannesoffenbarung sowie zu dem 2. Petrusbrief. In dieser Hinsicht läßt sich von einer gewissen Reapokalyptisierung sprechen, wenngleich beachtet werden muß, daß dabei das christliche Grundanliegen nicht aufgegeben worden ist; außerdem kommt es längst nicht zu so extensiven Schilderungen wie in apokalyptischen Texten des Frühjudentums.

1.3 Die jüdische Apokalyptik ist nicht einseitig an der Zukunft orientiert, sie will in der Regel ein umfassendes Bild der Geschichte geben. Demgegenüber konzentriert sich die christliche Apokalyptik auf die Verwirklichung und Vollendung des Heils, sie erstreckt sich daher auf die Zeit von Jesu Wirken und Auferstehung bis zum Ende der Welt und der neuen Schöpfung, wie das deutlich aus der synoptischen Apokalypse Mk 13 parr und der Johannesoffenbarung hervorgeht.

2. Die Aspekte der Zukunftshoffnung

So sehr die Hoffnung auf Vollendung eine innere Einheit darstellt, wird sie doch im Neuen Testament in verschiedenen Aspekten dargelegt. Es geht um die Wiederkunft Jesu, um die Totenaufweckung, um das Endgericht und um die totale Erneuerung der Wirklichkeit.

2.1 Die Parusie Jesu

Die endzeitliche Wiederkunft des Herrn ist ein durchgängiges Thema des Neuen Testaments. In vielen Fällen wird nur vom „Kommen“ (ἔρχεσθαι) gesprochen. Erst durch den Kontext wird klar, daß es sich dabei um ein erneutes Kommen am Ende der Zeit handelt. Entsprechend bezeichnet der Begriff „Parusie“ (παρουσία) ursprünglich nicht ein zukünftiges Erscheinen, sondern die persönliche „Ankunft“ und „Anwesenheit“ in der Gegenwart (vgl. 1 Kor 16,17; 2 Kor 7,6f; 10,10; Phil 1,26; 2,12). Im Sinne der „Wiederkunft“ begegnet er in den Evangelien nur in Mt 24,3.27.37.39, sonst im Neuen Testament in 1 Kor 15,23; 1 Thess 2,19; 3,13; 4,15; 2 Thess 2,1.9f; Jak 5,7f und 1 Joh 2,28. In diesem Sinn hat sich der Parusiebegriff dann terminologisch verfestigt. Sehr bezeichnend ist, daß *Justin* von einer ersten und einer zweiten „Parusie“ Jesu Christi spricht (Apol. 52,3; Dial. 14,8 u.ö.).

2.1.1 Die Erwartung der Wiederkunft

Bei der Parusieerwartung handelt es sich um eine sehr alte Tradition des Urchristentums, die zunächst ganz schlicht formuliert war. Als bald haben sich dann Motive und Vorstellungen damit verbunden, die aus der frühjüdischen Apokalyptik übernommen wurden.

2.1.1.1 Die älteste Gestalt der Parusieerwartung ist durch zwei wichtige Texte bezeugt. Der eine ist der in aramäischer Sprache überlieferte Gebetsruf „Maranatha“, „unser Herr, komm!“ (μαρανα θά, 1 Kor 16,22, auch Did 10,6; übersetzt in Offb 22,20: ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ). Dabei ist „Herr“ noch nicht der spätere Hoheitstitel, der die Stellung des Erhöhten bezeichnet, sondern eine parallel zu „Meister“ gebrauchte Anrede, die sich auf die Relation zwischen dem Wiedererwarteten und den Jüngern bezieht. Der andere Text ist die von Paulus zitierte Herrenmahlsüberlieferung in 1 Kor 11,23–26, bei der es am Ende heißt: „verkündigt den Tod des Herrn, bis er kommt“ (τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ). Die

knappe Erwähnung seines Wiederkommens ist aber auch noch in anderen Texten erhalten geblieben, so in Joh 14,3; Phil 3,20b; 1 Thess 5,2; Jak 5,7f.

2.1.1.2 Mit der Wiederkunftsthematik hat sich, wie Mk 13,26 par zeigt, frühzeitig die Tradition von Dan 7,13f verbunden, wonach der himmlische Menschensohn „auf den Wolken kommen“ wird (ἐρχόμενος ἐν νεφέλαις). Während es in der Danielvision um ein Erscheinen vor Gott geht, handelt es sich hier nun um ein Erscheinen auf Erden, das allgemein sichtbar ist (ὄψονται). Damit ist nicht gemeint, daß der Menschensohn kommt, um auf Erden seine endzeitliche Herrschaft aufzurichten; denn mit diesem Kommen ist nach Mk 13,24f par das Ende der Weltzeit und alles Irdischen verbunden, weswegen die Erwählten aus der ganzen Welt von Engeln „eingesammelt“ werden (ἐπισυναγαγεῖν, 13,27).

2.1.1.3 Unter Aufnahme eines Motivs aus der jüdischen Apokalyptik erfolgt nach 1 Thess 4,16 das Herabkommen des Herrn vom Himmel her bei einem durch Erzengelstimme ergangenen Befehl und dem Erschallen der Posaune Gottes (αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ, vgl. Mt 24,31 und 1 Kor 15,52). Nach Mt 24,30 wird zuvor noch das (schwer deutbare) „Zeichen des Menschensohnes“ (τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου) am Himmel erscheinen. Ausführlich wird mit Hilfe von Bildmotiven die Parusie in Offb 19,11–13 geschildert: Bei geöffnetem Himmel erscheint sitzend auf einem weißen Roß der „treu und wahrhaftig“ genannte Christus, dessen Augen wie Feuerflammen sind und dessen Haupt mit Diademen erstrahlt, dessen Gewand aber in Blut getaucht ist. Er hat noch einen weiteren Namen, den niemand kennt und kundtun kann als er selbst: „Das Wort Gottes“ (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ). Das in Joh 1 für den Präexistenten und den Menschgewordenen verwendete Prädikat erscheint hier als Kennzeichen des Wiederkommenden.

2.1.1.4 Zur Parusieerwartung gehört das Motiv des plötzlichen Kommens. Die aus Jesu eigener Verkündigung stammenden Bildworte vom aufstrahlenden Blitz Lk 17,24a par, von den Ereignissen zur Zeit Noachs und Lots Lk 17,25–33 par und vom unerwarteten Kommen des Diebes in der Nacht Lk 12,39 par waren ursprünglich bezogen auf das Erscheinen der vollendeten Gottesherrschaft, sind frühzeitig aber mit der Parusie Jesu verbunden worden. Das zeigen die Anwendungen auf das Kommen des Menschensohnes in Lk 17,24b.26b par und 12,40 par.

2.1.1.5 Entsprechend hat Paulus in seiner Ermahnung 1 Thess 5,1–3 das Bildwort vom Dieb aufgenommen und formuliert: „Ihr wißt alle genau, daß der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht“ (αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται), wobei κύριος nach 4,13–18 eindeutig der wiederkommende

Christus ist. Dieses Bildmotiv begegnet außerdem noch zweimal in Offb 3,3; 16,15 und in 2 Petr 3,10. In allen Zusammenhängen dient es der Aufforderung zur Wachsamkeit, die auch unabhängig von diesem Bildwort vorkommt, wie etwa das Gleichnis vom Feigenbaum in Mk 13,28f parr oder die zahlreichen Ermahnung in paränetischen Texten erkennen lassen. Grundsätzlich geht es darum, daß der Mensch sich bei Jesu Wiederkunft in der rechten Verfassung befindet. Das ist ein Aufruf an alle Menschen, denn Jesu Wiederkunft betrifft ja nicht nur die Glaubenden, sondern die ganze Welt.

2.1.2 Parusie und Weltende

2.1.2.1 Mit der Parusie verbunden ist das Ende der Welt. Das wird in der eschatologischen Rede Jesu Mk 13,24f parr unter Heranziehung von Jes 13,10; 34,4 als Zusammenbruch der kosmischen Ordnung geschildert. An anderen Stellen wird das Ende der Welt in Verbindung mit der Erwartung der Parusie und der Heilsvollendung vorausgesetzt, ohne daß es dargestellt wird; so in Mt 28,20, wo der Erhöhte sagt, daß er bei den Glaubenden sein wird „bis zur Vollendung des Äons“ (ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος) oder in 1 Kor 7,31, wo Paulus daran erinnert, daß „die Gestalt dieser Welt vergeht“ (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου).

2.1.2.2 In der Johannesoffenbarung wird das Weltende nur zweimal erwähnt, ohne daß dem Thema hier ein eigener Abschnitt gewidmet ist; in Offb 20,11 wird gesagt, daß vor dem Angesicht des auf dem Richterthron Sitzenden „die Erde und der Himmel flohen und kein Platz mehr für sie gefunden wurde“ (ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανὸς καὶ τόπος οὐκ εὑρέθη αὐτοῖς). In der abschließenden Vision heißt es in 21,1 beim Erscheinen des neuen Himmels und der neuen Erde: „denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, und das Meer ist nicht mehr“ (ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι). Allerdings ist hier die Zeit der Drangsal, die mit Jesu Inthronisation beginnt und sich in den Visionszyklen fortsetzt, eine Epoche, in der die Ordnung der Welt bereits schrittweise zerstört wird.

2.1.2.3 In dem späten 2. Petrusbrief ist in 3,5–7.10–13 das Thema des Weltuntergangs relativ ausführlich behandelt. Zunächst ist von dem mit der Sintflut korrespondierenden endzeitlichen Vernichtungsfeuer die Rede (V.5–7). Dann wird im Anschluß an das Motiv vom Kommen des Diebes in der Nacht gesagt, daß die Himmel „prasselnd vergehen“ und die „Elemente“ (στοιχεῖα) aufgelöst werden, so daß „die Erde und alles auf

ihr Gewirkte nicht mehr vorgefunden wird“ (V.10). Das ist verbunden mit der aus der Stoa übernommenen Vorstellung vom Weltenbrand (V.12b) und mündet ein in die Verheißung des neuen Himmels und der neuen Erde (V.13).

2.1.3 Das Betroffensein aller Menschen

Die Wiederkunft Jesu betrifft alle Menschen. Sie ist in diesem Sinn ein wesentliches Element der Verkündigung der Urchristenheit. Glaubende und Nichtglaubende werden sie aber in unterschiedlicher Weise erfahren.

2.1.3.1 Für die Glaubenden ist die Wiederkunft Jesu Gegenstand der Hoffnung und stärkt die Zuversicht. Mit der Parusie wird es ja zu einer erneuten unmittelbaren Begegnung mit der Person Jesu kommen (vgl. 1 Thess 2,19; Joh 14,3; 1 Joh 2,28). An die Stelle der Verbundenheit mit dem in der Gegenwart wirkenden Erhöhten wird das Schauen von Angesicht zu Angesicht treten, nun aber nicht in seiner menschlichen, sondern in seiner himmlischen Gestalt. Es geht darum, daß wir seine „Herrlichkeit“ erblicken (Joh 17,24) und „ihn sehen werden, wie er ist“ (ὄψονται αὐτὸν καθὼς ἐστίν, 1 Joh 3,2c). Darüber hinaus kann gesagt werden: „Wenn Christus offenbar werden wird, euer Leben, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit“ (ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῆ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ, Kol 3,4).

2.1.3.2 Für die ungläubige Welt bedeutet die Parusie, daß allen die Augen geöffnet werden. Das „Geheimnis Gottes“, das nach Mk 4,10f.21f bisher nur von Jüngern erfaßt werden konnte, wird nun für alle Menschen offenbar. Der Menschensohn wird in aller Öffentlichkeit vom Himmel her erscheinen, wie das in Mk 13,26 parr geschildert ist. Darum werden ihn nach Joh 19,37 gemäß der Schriftstelle Sach 12,10 auch alle „sehen, die ihn durchbohrt haben“ (ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν). In Offb 1,7 ist die Wiederkunftsverheißung Dan 7,13 mit Sach 12,10 (in den Fassungen des Aquila und Theodotion) verbunden und durch die Aussage ergänzt: „und alle Geschlechter der Erde werden sich um seinetwillen an die Brust schlagen“ (καὶ κόψονται ἐπ’ αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς); entsprechend auch Mt 24,30b. Die ganze Welt soll erkennen, wer Jesus Christus ist, und vor dem erscheinen, der „in Gerechtigkeit richtet“ (ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει, Offb 19,11).

2.1.3.3 Zur Parusieerwartung gehört für Paulus nach Röm 11,25-27 die endzeitliche Wiederbegegnung mit Israel. Gottes Treue zu Israel ist ja unwiderruflich; sein erwählendes Wort ist nicht hinfällig geworden (9,6). Die befristete Verstockung Israels hat die Funktion, daß die „Fülle der

Heiden (πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, V.25; vgl. V.12) eingehe“, daß also die Vielzahl der Heiden das Evangelium vernehme und annehme. Nun soll bei der Parusie, wenn „der Retter vom Zion her kommt“ (ῥῆξει ἐκ Σιῶν ὁ ῥυόμενος) „ganz Israel gerettet werden“ (πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, V.26b). Alle Sünde soll entfernt und der gewährte Bund wiedererrichtet werden. Nach dem Gesamtzusammenhang von Röm 9–11 kann auch das nur eine Glaubensentscheidung sein, aber an die Stelle des gläubigen Restes aus Israel (11,1–6) wird dann „ihre Vielzahl“ (τὸ πλήρωμα αὐτῶν, 11,12) treten.

2.1.4 Naherwartung und Parusieverzögerung

Mit der urchristlichen Parusieerwartung verbindet sich noch das Problem der Naherwartung und der Parusieverzögerung. Hier geht es um ein zweifellos vorhandenes Thema, das aber für die Entwicklung der urchristlichen Verkündigung und Theologie nicht die Bedeutung hatte, die man ihm bisweilen zugesprochen hat. Die Erfahrung der Gegenwart des Herrn war viel zu stark, um eine ernsthafte Krise aufkommen zu lassen.

2.1.4.1 Es kann keine Frage sein, daß die Naherwartung im ältesten Christentum eine Rolle gespielt hat. Das wird besonders deutlich bei Paulus, der in Röm 13,11 seine Ermahnung zur Wachsamkeit verbunden hat mit der Aussage: „denn unser Heil ist jetzt näher als zu der Zeit, da wir gläubig wurden“ (νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἢ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν). Deshalb erwartet er ja auch, bei der Totenauferweckung noch zu den Lebenden zu gehören (vgl. 1 Thess 4,17; 1 Kor 15,52).

2.1.4.2 Aufschlußreich ist der Vergleich der drei synoptischen Evangelien. In Mk 13,32–36 wird zwar auf die Ungewißheit des Tages und der Stunde (der Wiederkunft) hingewiesen, aber das baldige Kommen unreflektiert vorausgesetzt. Anders ist es bereits bei Matthäus, der in die eschatologische Rede das zweifellos sekundäre, auf Parusieverzögerung bezogene Gleichnis von den zehn Jungfrauen Mt 25,1–13 einbezogen hat. Noch deutlicher ist dies bei Lukas in dem Gleichnis von den Talenten, das er in Lk 19,12–27 mit dem Motiv von dem in die Ferne reisenden Königspräsidenten verbunden hat; insgesamt wird zudem aus dem lukanischen Doppelwerk das Rechnen mit einer längerfristigen Wartezeit erkennbar.

2.1.4.3 Zu einem eigenen Thema ist die Parusieverzögerung in 2 Petr 3,1–16 gemacht worden. Hier ist von Spöttern die Rede, die sagen: „Wo bleibt die Verheißung seiner Wiederkunft?“ (ποῦ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ; V.4a). Der Verfasser weist auf das Wort aus Ps 90,4 hin, daß vor Gott tausend Jahre wie ein Tag sind (V.8) und folgert daraus:

„Der Herr verzögert nicht seine Verheißung, wie es einige für Verzögerung halten, sondern er ist euch gegenüber geduldig, da er nicht will, daß etliche verlorengelangen, sondern daß alle zur Umkehr gelangen“ (οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ὡς τινες βραδύτητα ἡγοῦνται, ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τις ἀπολέσθαι ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι, V.9).

2.2 Tod und Leben

2.2.1 Das Widerfahrnis des Todes

2.2.1.1 Das Sterben gehört zur Geschöpflichkeit des Menschen. Es steht aber auch in Zusammenhang mit der Verfallenheit an die Gottlosigkeit, was bedeutet, daß der Tod zu einer bedrohenden Macht geworden ist (vgl. Röm 7,25). Das Sterben ist überschattet von dem „zweiten Tod“ (Offb 2,11; 20,6.14; 21,8; vgl. Röm 6,23) im Sinn des Unheils und der Verlorenheit.

2.2.1.2 Das Sterben hat nach urchristlichem Verständnis den Schrecken verloren; denn die durch Sünde bedrohlich gewordene Macht des Todes ist durch Christus überwunden. Nach 1 Kor 15,26 wird als „letzter Feind der Tod beseitigt“ (ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος). So kann es in 15,54b.55 mit den Worten aus der Apokalypse Jes 25,8 (verbunden mit Hos 13,14) heißen: „Der Tod ist verschlungen vom Sieg ... Tod, wo ist dein Stachel?“, und als Stachel des Todes wird anschließend ausdrücklich die Sünde genannt. Dementsprechend wird in Offb 2,11 gesagt, daß dem, der „überwindet“, vom zweiten Tod nichts mehr angetan werden kann (ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῆ ἔκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου). Es wird ihn am Ende der Zeiten auch nicht mehr geben (Offb 20,14).

2.2.1.3 Für die Jünger, die in der Nachfolge zur Hingabe ihres irdischen Lebens bereit sind, ist der Tod Durchgang zum Leben: Wer sein Leben verliert, wird es in Wahrheit gewinnen (Mk 8,35f parr). Wer die Taufe empfangen hat und dabei mit Christus gestorben und begraben ist, der wird mit Christus auferweckt werden (Röm 6,3–5.8). Das Leben ist zwar gezeichnet vom Tod (2 Kor 4,10), aber von dem bereits überwundenen Tod. Das kann in der deuteropaulinischen Tradition auch so gedeutet werden, daß mit der Taufe die Teilhabe an der Auferweckung schon in verborgener Weise erfolgt ist (Kol 2,12f; 3,1–4; Eph 2,5f). Erst recht gilt das für das Johannesevangelium und den 1. Johannesbrief, wo das „ewige Leben“ bereits in der Gegenwart erfahren wird und durch den Tod nicht verlorengelht (vgl. nur Joh 11,25f). In jedem Falle gilt: „Leben wir,

so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn; ob wir nun leben oder sterben, wir sind des Herrn“ (ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν· ἐάν τε οὖν ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν, Röm 14,8).

2.2.1.4 Während in der Regel die Auferweckung von den Toten als ein künftiges Ereignis angesehen wird (vgl. 1 Thess 4,16f) und der Zwischenzustand als Todesschlaf verstanden wird, stehen dem einige Aussagen gegenüber, die von einer vollen Teilhabe am Leben im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Sterben sprechen. Das gilt für die Aussage des reumütigen Schächers in Lk 23,42f, zu dem Jesus spricht: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein“ (σήμερον μετ’ ἐμοῦ ἔσσι ἐν τῷ παραδείσῳ). Viel erörtert ist die Aussage des Paulus in Phil 1,21–23: „für mich ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn“ (ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστός καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος), zu der er hinzufügt, daß er von beidem bedrängt werde, aber vor allem „Verlangen habe, aufzubrechen und bei Christus zu sein“ (ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι). Handelt es sich bei Lukas vermutlich um einen Einfluß hellenistischen Denkens, so stehen die Aussagen des Paulus eindeutig im Kontext seiner sonstigen Aussagen. Jedenfalls ist nicht nur in anderen Briefen, sondern im Philipperbrief selbst die Auferstehungs- und Verwandlungserwartung eindeutig mit der Parusie verbunden (Phil 3,11.20f; die Annahme einer Weiterentwicklung der Gedanken des Paulus ist ein ungangbarer Ausweg; Hypothesen über die Teilung des Philipperbriefs und eine unterschiedliche Entstehung der Teile sind zudem im Unterschied zum 2. Korintherbrief nicht hinreichend zu begründen). Das bedeutet, daß Paulus wie in Röm 14,8 mit einer besonderen Form des Geborgenseins in Christus nach dem Tode rechnet, was die künftige Totenerweckung für ihn nicht ausschließt. Daß es derartige Übergangsvorstellungen auch sonst gegeben hat, zeigt Offb 6,9–11, wo zumindest für die Blutzeugen eine vorläufige Aufnahme in den himmlischen Bereich angenommen wird. Ähnlich ist wohl auch Offb 14,13, die Seligpreisung der Toten, „die in dem Herrn sterben von nun an“, zu verstehen.

2.2.2 Auferweckung der Toten und ewiges Leben

Eine Auferweckung der Toten wird in Spätschriften des Alten Testaments und in nachalttestamentlicher Literatur erwartet, wie aus Jes 25,8; Dan 12,2 und frühjüdischen Apokalypsen hervorgeht (in Ez 37,1–14 ist von Totenaufweckung nur in übertragenem Sinn im Blick auf die Restitution Israels gesprochen). Sie wurde im Judentum der Zeit Jesu aller-

dings nicht von allen Gruppen vertreten, wie die Haltung der Sadduzäer in dem Streitgespräch Mk 12,18–27 parr zeigt (vgl. auch Apg 23,6–9). Soweit mit einer Auferweckung der Toten gerechnet wurde, gab es, wie die vorchristlichen Belege erkennen lassen, zwei unterschiedliche Auffassungen, die auch im Neuen Testament nachwirken: Entweder ging es nur um die Auferweckung der Gerechten (vgl. Lk 14,14), während alle anderen Menschen dem Untergang verfallen, oder es ging um die Auferweckung aller Toten, die sich dann vor dem Gottesgericht verantworten müssen (vgl. Apg 24,15). Dabei wurde durchweg mit einer leiblichen Auferweckung gerechnet, während über eine Verwandlung in vorchristlicher Zeit nur ansatzweise reflektiert worden ist (vgl. äthHen 15,6f; syrBar 49,2–51,16).

2.2.2.1 Die Bedeutung der Auferweckung Jesu

2.2.2.1.1 Für das Neue Testament ist die Erwartung einer Totenaufweckung konstitutiv. Das gilt schon für Jesu Botschaft, da sie unverkennbar in apokalyptischer Tradition steht, obwohl weitere Belege neben Mk 12,18–27 parr spärlich sind (sekundäre Hinweise sind Lk 14,14; 16,29–31). In gleicher Weise gilt dies für die urchristliche Verkündigung (vgl. 1 Thess 4,15f; Hebr 6,1f), vor allem aufgrund des Ostergeschehens.

2.2.2.1.2 Was den Jüngern hierbei widerfahren ist, ließ sich nur im Zusammenhang mit der Vorstellung einer Auferweckung der Toten verstehen. Die Bedeutung der Auferweckung Jesu von den Toten läßt das urchristliche Bekenntnis ebenso erkennen wie die Erzählungen von den Ostererscheinungen. Das grundlegende nachösterliche Bekenntnis ist das Bekenntnis zu Jesus, den Gott „aufgeweckt hat“ (ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, Röm 10,9b, vgl. 4,23f). Alle weitere Bekenntnistradition hat sich hier ankristallisiert. Die Formulierung, daß Jesus durch Gott „aufgeweckt wurde“ bzw. daß Gott ihn „aufgeweckt hat“, steht am Anfang der Tradition und entspricht der Vorstellung vom Handeln Gottes bei der künftigen Totenaufweckung. Daß Jesus „aufgestanden ist“ findet sich daneben aber schon in relativ alten Texten (vgl. 1 Thess 4,14a) – beides sind ja Bildmotive, die sich nahestanden –, ist aber erst im Johannesevangelium in dem Sinn reflektiert worden, daß Gott ihm die Macht übergeben hat, „sein Leben hinzugeben“ und es „wieder an sich zu nehmen“ (Joh 10,17f).

2.2.2.1.3 Ostern war eine göttliche Bestätigung der Person Jesu und Zeichen dafür, daß das verheißene Zukunftsgeschehen in seiner Person bereits verwirklicht worden ist. Ostern war gleichzeitig eine Bestätigung

für die Erwartung der Totenaufweckung selbst. Es hat sich hier proleptisch ereignet, was allen Glaubenden widerfahren soll. So wird dann auch in 1 Kor 15,20 der auferstandene Jesus als „Erstling unter den Entschlafenen“ (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων) bezeichnet. Der Zusammenhang zwischen seiner und unserer Auferweckung wird in 2 Kor 4,14 deutlich hervorgehoben: „Wir wissen, daß der, der den Herrn Jesus auferweckt hat auch uns mit Jesus auferwecken und uns zusammen mit euch vor sich stellen wird“ (εἰδότες ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν, vgl. 1 Kor 6,14; 1 Thess 4,14b; Röm 8,11).

2.2.2.2 Die Auferweckungshoffnung bei Paulus

Die Erwartung ewigen Lebens durchzieht das ganze Neue Testament. Das Thema der Auferweckung der Toten wurde vor allem von Paulus eingehend erörtert.

2.2.2.2.1 Infolge der unerwarteten Todesfälle in Thessalonich nimmt der Apostel in 1 Thess 4,13–18 erstmals Stellung zur Erwartung künftiger Totenaufweckung. Er zieht in V.14 zunächst die Parallele zu Jesu Auferweckung: „Wenn wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott ebenso die Entschlafenen durch Jesus (zur Herrlichkeit) führen mit ihm“ (εἰ γὰρ πιστεύομεν, ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ). Beachtenswert ist die Doppelaussage, daß Gott „durch Jesus“ handelt und die Verstorbenen „mit ihm“ zum neuen Leben und zur Herrlichkeit geleiten werden. Die eigene Aussage unterstreicht Paulus mit einem vorgegebenen „Wort des Herrn“ (λόγος κυρίου), das ihm in V.15 dazu dient, der Gemeinde zu sagen, daß die bei der Parusie noch Lebenden (womit er selbst ebenfalls rechnet) den bereits Verstorbenen nichts voraushaben werden; denn nach dem in V.16f zitierten Herrenwort werden die Toten auferweckt und zusammen mit den Lebenden „weggerafft werden auf Wolken zur Begegnung mit dem Herrn in die Luft“ (ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα). Dieses „Herrenwort“, in dem Parusie und Totenerweckung in einer knappen Form geschildert werden, ist zweifellos Gemeindetradition; es dient dem Apostel zur Verdeutlichung seiner Aussage über die Gewißheit der Totenaufweckung aufgrund der Auferweckung Jesu und über die gemeinsame Errettung aller Glaubenden.

2.2.2.2.2 Eingehender äußert sich Paulus über die Totenaufweckung in 1 Kor 15. Veranlaßt ist dies durch Auferstehungsleugner (V.12), wobei

im vorliegenden Zusammenhang offen bleiben kann, in welchem Sinn dies gemeint war. Für den Apostel geht es um die unlösbare Zusammengehörigkeit von Auferweckung Jesu und Auferweckung der Toten (V.13–19). Für Jesu Auferweckung beruft er sich auf das grundlegende Bekenntnis und die Gemeinsamkeit der Verkündigung der Zeugen des Ostergeschehens (V.1–11). Er verweist auf die Adam-Christus-Typologie und auf die mit Jesu Parusie beginnenden Endzeitergebnisse (V.20–28). Nach einer Zwischenüberlegung (V.29–34) geht er dann auf das „Wie“ der Totenauferweckung ein (V.35–49). Zweierlei ist ihm dabei wichtig: Einmal die leibhafte Auferstehung, sodann die Verwandlung. Am Beispiel des Samenkorns und etlicher Naturerscheinungen wird die Notwendigkeit einer Verwandlung erläutert (V.36–41), woraus für die Auferstehung die Konsequenz gezogen wird (V.42f), daß das, was „verweslich“ und „in Schwachheit“ gesät ist (ἐν φθορᾷ, ἐν ἀσθενείᾳ) auferweckt wird „in Unverweslichkeit“ und „Herrlichkeit“ (ἐν ἀφθαρσίᾳ, ἐν δόξῃ). Danach folgt als Schlüsselsatz: „Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt wird ein himmlischer Leib“ (V.44a). Die Bezeichnung des irdischen Leibes als σῶμα ψυχικόν erinnert an das den Menschen vom Schöpfer geschenkte „Leben“ (ψυχή, daher der Verweis auf Gen 2,7 in V.45a); die Bezeichnung des himmlischen Leibes als σῶμα πνευματικόν hängt mit der neues Leben schaffenden himmlischen Kraft des Geistes zusammen (vgl. 2 Kor 3,6c), entsprechend der Aussage in Röm 8,11, daß der, der Christus von den Toten auferweckt hat, „auch eure sterblichen Leiber lebendig machen wird durch seinen in uns einwohnenden Geist“ (ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν, vgl. 1 Kor 15,45b über den endzeitlichen Adam als πνεῦμα ζωοποιῶν). Entscheidend ist in V.44 die doppelte Verwendung des Begriffs σῶμα, „Leib“. Die Leiblichkeit ist Kennzeichen des von Gott geschaffenen Menschen in seiner Personalität und Ich-Identität, sie ist daher das Kontinuum zwischen seiner irdischen und seiner himmlischen Existenz, womit auch die Notwendigkeit der Verwandlung zusammenhängt. Im Zusammenhang der nochmals, nun im positiven Sinn aufgegriffenen Adam-Christus-Typologie (V.45–49) heißt es abschließend: „Wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen“ (καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χυκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανοῦ). Hat Paulus damit Fragen erörtert, die in 1 Thess 4,13–18 unberücksichtigt sind, so geht er in 1 Kor 15,50–53 nochmals auf das Thema der bei der Parusie Lebenden ein. Im Sinn der prophetischen Kundgabe eines „Geheimnisses“ sagt er hier: „Wir werden nicht alle entschlafen, aber alle verwandelt werden...die Toten werden unverweslich auferstehen und wir werden verwandelt werden“ (πάντες οὖ

κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα...οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα, V.51b.52b).

2.2.2.2.3 Das Thema der Verwandlung begegnet auch im Philipperbrief. In Phil 3,10f hat Paulus von der Teilhabe an Christi Leiden und dem „Gleichgestaltetsein mit seinem Tod“ (συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ) gesprochen und der Hoffnung Ausdruck verliehen, daß er „zur Auferstehung von den Toten gelangen werde“ (καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν). Das nimmt er in Phil 3,20b.21 im Anschluß an die Aussage über die Parusie Jesu Christi als des „Retters“ (σωτήρ) wieder auf und sagt: „welcher unseren Leib der Niedrigkeit verwandeln und seinem Leib der Herrlichkeit gleichgestalten wird gemäß der Kraft, mit der er sich alles untertan machen kann“ (ὅς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξει αὐτῷ τὰ πάντα). Totenaufweckung und Verwandlung gehören auch hier zusammen.

2.2.2.2.4 Im 2. Korintherbrief wird die Aussage 2 Kor 4,14 über unsere Totenaufweckung in Entsprechung zur Auferweckung Jesu weitergeführt in 5,1–10 mit bildhaften Motiven über die Verwandlung. Anstelle „unseres irdischen Hüttenhauses“ (ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους) haben wir „das nicht mit Händen gemachte ewige Haus im Himmel“ (οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς) zu erwarten (V.1). Daher „sehen wir uns, mit unserem Haus vom Himmel her überkleidet zu werden“ (τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες, V.2). Das Motiv der Überkleidung führt zum Gegensatz des Nacktseins (V.3). Solange wir auf Erden sind, „seufzen wir und sind beschwert (στενάζομεν βαρούμενοι), weil wir nicht „entkleidet“ (ἐκδύσασθαι), sondern „überkleidet“ (ἐπενδύσασθαι) sein wollen (V.4). Dazu aber hat uns Gott vorbereitet und fähig gemacht, indem er uns das „Angeld des Geistes“ (ἄρραβῶν τοῦ πνεύματος) gegeben hat (V.5, vgl. Röm 8,11.23). Das schafft uns Zuversicht, solange wir noch im Leibe wohnen und im Glauben, nicht im Schauen leben, auch wenn wir wünschen, schön beim Herrn zu sein (V.6–8). Entscheidend ist, daß wir ihm zur Ehre leben (V.9); denn wir müssen alle vor dem „Richterstuhl Christi“ (βῆμα τοῦ Χριστοῦ) offenbar werden, um Rechenschaft über alles abzulegen, was wir getan haben (V.10). Dieser Schluß weist unmißverständlich darauf hin, wie das „Entkleidetsein“ bzw. „Nacktsein“ zu verstehen ist: es bezieht sich auf das Nichtbestehen im Gericht. Dem steht die Zuversicht des „Überkleidetwerdens“ gegenüber, das Verwandlung und Teilhabe am ewigen Leben einschließt.

2.2.2.3 Sonstige Aussagen über Auferweckung und ewiges Leben

2.2.2.3.1 Einen anderen Charakter haben die Aussagen über Auferstehung und ewiges Leben im Johannesevangelium und dem 1. Johannesbrief. Dem Evangelisten liegt alles daran, sowohl das Ereignis der Totenaufweckung als auch die Teilhabe am ewigen Leben bereits mit der Heilserfahrung in der Gegenwart in Beziehung zu setzen, wie aus Joh 5,25–27 und 11,23–26 hervorgeht (traditionelle Aussagen wie 5,28f; 6,39c.40c.44c.54c sind sekundäre Nachträge). Das bedeutet aber zugleich, daß es Leben im Vollsinn auch und erst recht nach dem Tod geben wird. Das Sterben tangiert die empfangene Wirklichkeit der Totenaufweckung nicht. Über das Wie der postmortalen Teilhabe an Auferstehung und ewigem Leben macht der Evangelist nur insofern Aussagen, als er auf die Gemeinschaft mit Christus und das Gleichgestaltetwerden mit ihm hinweist (Joh 17,24; 1 Joh 3,2).

2.2.2.3.2 Mit der Totenaufweckung verbindet sich als Sonderthema das tausendjährige Reich in Offb 20,1–6. Es handelt sich der Darstellung nach um eine vorübergehende Heilsverwirklichung für die Glaubenden, die der Versuchung durch den Antichristen widerstanden und an der „ersten Auferstehung“ (V.5b.6) teilbekommen haben. Noch vor dem Jüngsten Gericht und vor dem Erscheinen des neuen Himmels und der neuen Erde sollen sie tausend Jahre mit Christus zusammen herrschen (V.4d.6b). Traditionsgeschichtlich geht dieser Textabschnitt auf den in der frühjüdischen Apokalyptik bezeugten Versuch eines Ausgleichs zwischen der innerweltlichen und der transzendenten Heilserwartung zurück, wie dies in 4 Esra 7,26–44 begegnet. In Offb 20 kann dieses Motiv nur eine metaphorische Bedeutung haben: Mitten im Zusammenbruch des alten Äons angesichts der Parusie Jesu Christi erfahren die Glaubenden schon Auferweckung und Heil, was durch die Symbolzahl der tausend Jahre veranschaulicht wird. Eine oft bevorzugte Deutung auf die Zeit der Kirche trifft das Gemeinte nicht. Es geht darum, daß die Glaubenden wie in der Gegenwart so auch in der Zeit des totalen Umbruchs in besonderer Weise die Nähe ihres Herrn erfahren und als erste an der Vollendung teilhaben werden.

2.2.2.3.3 Insgesamt ist festzustellen, daß die Auferweckung der Toten als leibliche Auferweckung verstanden wird, weil es um die Ganzheit menschlicher Existenz geht. Aber sie ist keine fleischliche Auferweckung bzw. Wiederbelebung; die Erzählungen über Wiederbelebungen in den Evangelien haben lediglich die Funktion, auf Jesus als den Herrn über Leben und Tod hinzuweisen und sind ihrerseits vorausweisende Zeichen für das Ereignis der Totenaufweckung. Implizite Aussagen über die Totenaufweckung begegnen noch an zahlreichen anderen Stellen. Bei

all diesen Texten handelt es sich um Aussagen, die sich neben der Auferweckung Jesu auf die Erwartung der Glaubenden beziehen. Wieweit auch die Nichtglaubenden betroffen sind, läßt sich erst anhand der Gerichtsthematik feststellen.

2.3 Das Jüngste Gericht

2.3.1 Voraussetzungen der urchristlichen Gerichtsvorstellung

2.3.1.1 In der frühjüdischen Tradition haben sich, teilweise auch unter Fremdeinfluß, spezifische Vorstellungen vom Gericht Gottes herausgebildet. Zwischen der apokalyptischen Tradition des Frühjudentums und der urchristlichen Gerichtsauffassung hat sich ein enger Zusammenhang ergeben. Neben einer starken Abhängigkeit zeigen sich auch Modifikationen und Ansätze zu einem neuen Verständnis. Die Gerichtsaussagen des Neuen Testaments sind daher vielfältig und lassen sich nicht einfach ausgleichen. Die Gerichtsvorstellung als solche steht nicht in Frage.

2.3.1.2 Von Gottes Gericht ist schon im Alten Testament an vielen Stellen die Rede; dort bezieht es sich auf aktuelle Widerfahrnisse in der Geschichte. In nachexilischer Zeit ist dann die Erwartung eines Endgerichtes entstanden, bei dem alles Böse von Gott verurteilt und vernichtet werden soll. Dabei haben sich in der apokalyptischen Tradition zwei Grundmodelle herausgebildet. Das war einmal die Vorstellung eines Strafgerichtes, bei dem durch einen Vernichtungsakt allem Unglauben und aller Bosheit eine Ende gesetzt wird (vgl. z.B. 4 Esra 13). Sodann gab es die Erwartung eines forensischen Gerichtes, bei dem die „Werke“ der Menschen beurteilt werden und es demzufolge zu Rettung oder Strafe kommt. Mit diesen beiden Auffassungen korrespondiert die unterschiedliche Erwartung der Auferweckung nur der Gerechten und der Auferweckung aller Toten, die dann dem himmlischen Richterstuhl vorgeführt werden. Im einen wie im anderen Fall wurde aber mit einem Strafgericht gerechnet, sei es sofort bei der Parusie oder im Anschluß an einen förmlichen Gerichtsakt. In der Regel war Gott selbst Richter, es konnte aber auch der Menschensohn an seine Stelle treten (äthHen 45f; 55; 71).

2.3.1.3 Die beiden Auffassungen von einem Vernichtungsgericht und einem forensischen Gerichtsakt begegnen auch im Neuen Testament, wenngleich hier die Vorstellung vom „Gericht nach den Werken“, bei dem sich alle Menschen vor Gott zu verantworten haben, im Vordergrund steht. Das Bild von dem himmlischen Buch bzw. den Büchern, die bei dem forensischen Gericht aufgeschlagen werden, findet sich mehrfach

in neutestamentlichen Schriften (Lk 10,20; Phil 4,3; Hebr 12,23; Offb 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27). Es geht dabei nicht nur um die Verurteilung der Gottlosen, sondern ebenso um ein Urteil über diejenigen, die sich zwar um Gottesfurcht und Gerechtigkeit bemüht haben, aber dem nicht hinreichend entsprochen haben oder abgefallen sind. Ähnlich wie im Äthiopischen Henochbuch Gott und der Menschensohn als Richter erscheinen, so ist im Neuen Testament wechselweise vom Gericht Gottes und vom Gericht Christi die Rede. Das ist nicht als Spannung verstanden worden. Auch wenn es daneben die Vorstellung von Christus als Zeugen oder als Beistand beim Gericht Gottes gibt (Lk 12,8f; 1 Joh 2,2), so ist Christus als Richter stets der Repräsentant Gottes und vollstreckt das Urteil im Sinn und im Namen Gottes.

2.3.1.4 Johannes der Täufer steht noch ganz in der apokalyptischen Tradition und hat das unmittelbare Bevorstehen und die bedrängende Nähe des Gottesgerichts betont, wobei er offensichtlich an ein forensisches Gericht gedacht hat. Für seine Gerichtsbotschaft hat er anschauliche Motive verwendet wie das Bild von der Axt, die für das Fällen des Baumes bereits an dessen Wurzel hingelegt ist (Mt 3,10 par), oder das Bild von der Wortschaufel, mit der Weizen und Spreu gesondert werden sollen (Mt 3,12 par). Hinzu kommt im Zusammenhang mit seiner Taufe das Logion von der Wasser- und der Feuertaufe, wonach die von ihm aufgrund der Umkehrbereitschaft vollzogene Taufe einen Akt der rettenden Versiegelung im Zusammenhang mit dem Endgericht darstellt (vgl. Ez 9,4). Das Gericht mit „Feuer und Geist“, das sich auf Gottes eigenes Richterhandeln bezieht, betrifft Strafe und Rettung (in Mk 1,8; Joh 1,33b ist dieses Logion verkürzt und auf diese Weise christologisch interpretiert). Das Feuermotiv als Zeichen des Gerichts begegnet auch in Mt 3,10fin.12fin par.

2.3.2 Die Gerichtsthematik bei Jesus

Im Unterschied zu Johannes dem Täufer ist Jesus nicht Gerichtsprediger, sondern Bote des anbrechenden Heils. Sehr bezeichnend dafür ist, daß in Lk 4,18f bei dem Zitat aus Jes 61,1f die Schlußaussage über den „Tag der Rache“ weggelassen ist. Gleichwohl ist die Gerichtsthematik auch in der Jesustradition vorhanden. Die Terminologie ist vielfältig. Es wird vom endzeitlichen „Richter“ und „gerichtet werden“ gesprochen (κριτής, κριθῆναι), es ist vom „Verderben“ die Rede (ἀπώλεια), es wird auf die „Hölle“ hingewiesen (γέεννα, auch ἕδης), außerdem spielt der Gedanke des Lohnes (μισθός) eine Rolle.

2.3.2.1 Beachtenswert sind zunächst die Gerichtsaussagen in Gleichnissen. Die Bildworte vom Gang zum Richter Mt 5,25f par, vom Ausreißen des Auges und dem Abhacken der Hand Mt 5,29f (vgl. Mk 9,43 par; 9,45-47), von der engen und weiten Pforte Mt 7,13f, vom guten und schlechten Baum Mt 7,16-19 par, und die Gleichnisse vom reichen Kornbauern Lk 12,16-21, vom Schalksknecht Mt 18,23-34 und von den anvertrauten Talenten Mt 25,14-29 sind hier zu nennen. Dazu kommen Logien, die eine Gerichtsaussage enthalten: Die Worte über das Tötungsverbot Mt 5,21.22a, über das Almosengeben Mt 6,1f, über das Nicht-Richten Mt 7,1f par, über die Leute von Ninive und die Königin des Südens Mt 12,41f par, ferner die Nachfolgeworte in Mk 8,35-37 par. Auch die Weherufe in Mt 11,20-24 par; Lk 6,24f; 11,42 par u.ö gehören in diesen Zusammenhang. Selbst der Lohngedanke begegnet unbefangen in der Jesustradition, vgl. nur Mt 6,1-4.5f.16-18; 20,1-16.

2.3.2.2 Es ist jetzt nicht im einzelnen zu prüfen, wieweit alle erwähnten Texte in der überlieferten Form authentisch sind. Ein Grundbestand mit Warnungen vor dem Endgericht liegt in jedem Falle vor. Daß die Gerichtsaussagen im Laufe der Tradition verstärkt worden sind, zeigen eindeutig sekundäre Zusätze wie Mk 9,48; Mt 5,22b.c; 18,35 und 25,30. Auch das primär am Gerichtsmotiv orientierte Gleichnis vom Fischnetz Mt 13,47-50 dürfte sekundär sein, ebenso das Gleichnis von den Jungfrauen Mt 25,1-13. Am massivsten ist die Heilsbotschaft Jesu von Gerichtsthematik überlagert in redaktionellen Elementen des Matthäusevangelium; so im Blick auf die die Heilsbotschaft ablehnenden Pharisäer und Schriftgelehrten in Mt 23, aber auch im Blick auf die Gemeinde selbst. Aufschlußreich ist dafür das Gleichnis Mt 13,24-30.36-43, in dem die christliche Gemeinde als *corpus permixtum* verstanden wird, das am Ende der Zeit gereinigt wird; nicht die Menschen haben hier und jetzt zu urteilen, erst in der Zukunft wird von Gott entschieden, wer zur Heilsgemeinschaft gehört und wer nicht. Dasselbe wird mit dem Bildmotiv von dem fehlenden hochzeitlichen Kleid in Mt 22,14 zum Ausdruck gebracht. An vielen anderen Stellen ist der Aufruf zur Wachsamkeit mit massiven Gerichtsdrohungen verbunden, vor allem mit dem bei Matthäus häufig vorkommenden Motiv von der äußersten Finsternis bzw. dem Feuerofen, wo „das Heulen und das Zähneklappern“ sein wird (ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; übernommen aus der Logienquelle, vgl. Lk 13,28 par).

2.3.2.3 Jesu Proklamation der Gnade Gottes und des in der Gegenwart anbrechenden Heils erfolgt angesichts des von Johannes dem Täufer verkündigten Gerichts, dessen Wirken er anerkannt hat und dessen Botschaft er voraussetzt (vgl. Mt 11,7-19 par). Aber es gelten für Jesus ganz

andere Maßstäbe im Gericht. Das geht im Zusammenhang des Lohngedankens deutlich hervor aus dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1–16, wonach auch die zuletzt Gekommenen in gleicher Weise entschädigt werden. Besonders wichtig im Blick auf das Gerichtsverständnis Jesu ist der Text Mt 25,31–46, mit dem deutlich gemacht wird, daß andere Kriterien gelten, als sie in der bisherigen Tradition vorausgesetzt wurden. Hier ist das Handeln im Sinn des Liebesgebots entscheidend. So kommt es auch zu einer ganz anderen Entscheidung beim Endgericht, als viele das erwarten. Interessanterweise hat gerade Matthäus, der das Gerichtsmotiv so nachdrücklich hervorhebt, diese beiden für Jesu Botschaft entscheidenden Textabschnitte in sein Evangelium aufgenommen, wobei in Mt 25,31 die Vorstellung von Jesus als Menschensohn und königlichem Richter einbezogen wurde.

2.3.3 Das Endgericht bei Paulus

Auch für Paulus steht das Gericht nach den Werken unverrückbar fest, wie allein aus den Aussagen über das Rechenschaftablegen vor dem „Richterstuhl Gottes“ bzw. „Christi“ (βῆμα τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ) in Röm 14,10 und 2 Kor 5,10 hervorgeht (vgl. Apg 10,42; 17,31; 2 Tim 4,1).

2.3.3.1 Bei Paulus geht es zunächst einmal um das Gericht über die sündige Welt, wenn er den Abschnitt Röm 1,18–3,20 unter den Leitgedanken des bereits offenbar werdenden „Zornes Gottes“ (ὀργή θεοῦ) stellt. Dieser Zorn steht aber in Verbindung mit der „Langmut“ (μακροθυμία) Gottes, die die Menschen zur „Umkehr“ (μετάνοια) führen will (2,4). Ein nicht zur Umkehr bereites Herz „sammelt sich Zorn für den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, der einem jeden nach seinen Werken vergelten wird“ (θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, ὃς ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, 2,5f). Dem Gericht nach den Werken über alle Menschen entspricht, daß Gott selbst sich gerecht erweist, indem er richtet (3,4). Vom Gericht über die Welt ist noch an zahlreichen anderen Stellen die Rede (Röm 3,6; 9,22; 1 Kor 5,13; 11,32; Phil 1,28; 3,19).

2.3.3.2 Das Gericht betrifft aber auch die Glaubenden. Zwar wird gesagt, daß „Jesus uns rettet aus dem kommenden Zorn“ (Ἰησοῦς ὁ ῥυόμενος ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης, 1 Thess 1,10) oder daß wir „gerettet werden durch ihn vor dem Zorngericht“ (σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς, Röm 5,9). Ja, es gibt darüber hinaus die auffällige Aussage, daß die Glaubenden am Gericht beteiligt sein werden (1 Kor 6,2f); aber das schließt für den Apostel nicht aus, daß auch die Glaubenden vor

Gottes Richterstuhl erscheinen müssen. Das gilt trotz der so nachdrücklichen Betonung der bereits zugeeigneten Rechtfertigung. Nun ist es sehr aufschlußreich, wie Paulus dieses Gericht versteht. Das wird in 1 Kor 3,11–15 sehr klar ausgeführt: Im Gericht über die Glaubenden geht es nicht um Heil oder Unheil, wohl aber geht es um die Bewahrung und Bewährung des Glaubens und um den Einsatz für das „Aufbauen“, das *οικοδομεῖν*. Auch wenn einzelne Werke des Menschen im Gericht nicht bestehen können und daher verbrannt werden, steht die Rettung dennoch nicht in Frage: „Er selbst (der Glaubende) wird gerettet werden, aber so wie durch Feuer hindurch“ (*αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός*, V.15b). Das schließt einen Abfall, vor dem in 1 Kor 10,5–13 nachdrücklich gewarnt wird, nicht aus; denn dieser führt zurück in die Heillosigkeit (vgl. 1 Kor 16,22; Gal 1,8f). Das gilt im besonderen im Blick auf einen unwürdigen Empfang des Herrenmahls, bei dem es zu einem Essen und Trinken „sich selbst zum Gericht“ kommen kann (1 Kor 11,27.29), weswegen es darum geht, sich selbst zu prüfen (V.28), damit wir nur „vom Herrn gezüchtigt“, aber nicht „mit der Welt verurteilt werden“ (11,28.31f).

2.3.4 Die Gerichtsvorstellung in den sonstigen Briefen

Es gibt mehrere neutestamentliche Schriften, in denen das Gerichtsthema nicht näher ausgeführt, aber vorausgesetzt oder formelhaft übernommen ist.

2.3.4.1 Unter den deuteropaulinischen Briefen zeigen der Kolosser- und der Epheserbrief ein geringes Interesse an der Gerichtsthematik. Nur im Rahmen der Paränese wird ganz traditionell auf den kommenden „Zorn Gottes“ hingewiesen (Kol 3,6; Eph 5,6). In den Pastoralbriefen begegnet dagegen eine bekenntnismäßige Aussage, wenn dort von Christus gesprochen wird, „der kommen wird zu richten Lebende und Tote“ (*ὁ μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς*, 2 Tim 4,1), oder es wird von dem „Herrn“ gesprochen, der als „der gerechte Richter“ (*ὁ δίκαιος κριτῆς*) an „jenem Tage“ handeln wird (2 Tim 4,8).

2.3.4.2 Der Jakobusbrief enthält wie die sonstige urchristliche Paränese in 5,7–11 einen eschatologischen Ausblick. Im Zusammenhang mit der Ermahnung, geduldig die Parusie des Herrn zu erwarten, heißt es dann ganz knapp: „Siehe, der Richter steht vor der Tür“ (*ἰδοὺ ὁ κριτῆς πρὸ τῶν θυρῶν ἔστηκεν*, 5,9b, vgl. 4,12).

2.3.4.3 Im 1. Petrusbrief wird, da das Ende aller Dinge nahegekommen ist (4,7), an mehreren Stellen auf das Gericht verwiesen. Gott als

Vater ist der Richter, der „ohne Ansehen der Person“ (ἀπροσωπολήμπτως) jeden nach seinen Werken beurteilen wird (1,17, vgl. Röm 2,11). Christus selbst hat in seinem Leiden das Gericht dem übergeben, „der gerecht richtet“ (2,23). Im Anschluß an den Hinweis, daß alle Übeltäter „Rechen-schaft ablegen müssen vor dem, der bereit steht, zu richten Lebende und Tote“ (οἱ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἑτοίμῳς ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, 4,5), folgt noch die formal prägnante, inhaltlich auf den ersten Blick schwierige Aussage, daß auch den Toten das Evangelium verkündigt worden ist (καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, vgl. dazu 3,19f), „damit sie gerichtet werden gemäß ihrem Menschsein im Fleisch, aber gemäß Gott leben durch den Geist“ (ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι, 4,6). Der doppelte Dativ σαρκί/πνεύματι in diesem Zweizeiler ist einmal relational, dann instrumental verstanden; und die zweimalige κατὰ-Wendung ist Kennzeichnung der Art und Weise. „Fleisch“ und „Geist“ sind Bezeichnungen der irdischen und himmlischen Existenz (vgl. Röm 1,3b.4a; 1 Tim 3,16a). Das besagt, daß das Gericht sich auf die irdische Existenz und menschliche Lebensweise bezieht, zugleich aber kraft des Geistes ewiges Leben eröffnet.

2.3.4.4 Deutlich ausgeprägt begegnet der Gerichtsgedanke auch im Hebräerbrief, im 2. Petrusbrief und in der Johannesoffenbarung. Im Hebräerbrief wird angesichts des Nachlassens der Glaubenszuversicht in 3,7–19 und 10,23–27 dazu ermahnt, die Stimme Gottes zu hören und am Bekenntnis festzuhalten, um nicht dem Gericht zu verfallen. In 6,4–8 ist warnend von Menschen die Rede, die „das Wort Gottes und die Kräfte des kommenden Äons geschmeckt haben“, aber abgefallen sind und den Sohn Gottes „erneut gekreuzigt“ haben (ἀνασταυροῦντες); in einem solchen Fall gibt es keine Umkehrmöglichkeit und Rettung mehr (vgl. 10,26). Diese dezidierte Haltung hat bekanntlich in der Alten Kirche zu einem Streit über die Aufnahme dieses Briefes in den Kanon geführt.

2.3.4.5 Im 2. Petrusbrief wird das Endgericht im Blick auf Irrlehrer behandelt. Diesen Verführern, deren Treiben ausführlich geschildert wird (2,12–22), droht das Verderben (ἀπώλεια, 2,3); denn Gott hat weder die sündigenden Engel noch die frühere Welt oder Sodom und Gomorrha verschont, und diese sind „Beispiel für kommende Gottlosigkeit“ (2,4–6; vgl. auch 3,7b.10fin).

2.3.4.6 In der Johannesoffenbarung spielt der Gerichtsgedanke durchgängig eine Rolle. Dem inthronisierten Lamm ist das „Buch mit den sieben Siegeln“ übergeben (5,1–14), und mit dessen Öffnung (6,1) beginnt bereits das Gericht über die Welt. Es vollzieht sich zunächst als vorbereitendes Gerichtshandeln in mehreren Stufen nach der Öffnung der Siegel, dem Erschallen der sieben Posaunen und dem Ausschütten der

sieben Schalen. Handelt es sich hierbei um ein Geschehen, das die Zeit der Drangsal kennzeichnet, so kommt es nach Jesu Parusie (19,11–16) zum abschließenden Gericht. Auch dieses vollzieht sich in zwei Stufen, sofern es zunächst um ein Vernichtungsgericht über die Mächte des Bösen geht (19,14–21; 20,7–10), dann um ein forensisches Gericht, bei dem anhand der aufgeschlagenen „Bücher“ geurteilt wird über Teilhabe am Heil oder Verfallensein an das Unheil (20,11–15). Wie in Offb 7,1–4; 14,1–5; 19,1–8 Ausblicke auf die endzeitliche Vollendung vorliegen, so in der Vision 14,(6–13)14–20 auf das Endgericht.

2.3.5 Die Gerichtsauffassung in der johanneischen Theologie

Eine Sonderstellung nehmen ohne Zweifel das Johannesevangelium und der 1. Johannesbrief ein. In traditioneller Weise ist hier nur in 1 Joh 4,17 vom „Tag des Gerichtes“ die Rede (Joh 5,28f ist ein sekundärer Nachtrag).

2.3.5.1 Während für die sonstige neutestamentliche Tradition Glaube und Unglaube in Relation zum Endgericht stehen, hängen sie hier unmittelbar mit dem Gericht zusammen. Die Grundthese lautet in Joh 3,18: „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des einzigen Sohnes Gottes“ (ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ). In Joh 5,24 wird das wiederaufgenommen mit der Aussage: „Amen, amen, ich sage euch: Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht“ (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται). Entsprechend zur gegenwärtigen Teilhabe der Glaubenden am ewigen Leben gilt für die Nichtglaubenden das gegenwärtige Widerfahrnis des Gerichts; in der Person Jesu sind sie ihrem Richter bereits begegnet (5,22f.27.30, vgl. 8,16.50). Deshalb kann es in 12,31a heißen: „Jetzt ergeht das Gericht über diese Welt“ (νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου). Das besagt nach 16,11 vor allem, daß „der Herrscher dieser Welt gerichtet ist“ (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται, vgl. 12,31b). Das Richten ist hier also nicht im Sinn eines Gerichtsentscheides, sondern im Sinn des verurteilenden Gerichts verstanden; davon sind die Glaubenden entbunden.

2.3.5.2 Die Gerichtsthematik begegnet nun aber auch noch in anderer Weise, vor allem dort, wo von der „Finsternis“ (σκοτία, σκοτός) die Rede ist. Daher wird die These Joh 3,18 in V.19–21 erläutert durch den

Hinweis auf Licht und Finsternis und darauf, daß es Menschen gibt, die die Finsternis mehr lieben als das Licht. Wer aber dem nachfolgt, der das „Licht der Welt“ ist (φῶς τοῦ κόσμου), der wandelt nach dem Ich-bin-Wort 8,12 nicht in der Finsternis, „sondern wird das Licht des Lebens haben“ (ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς). Daher auch die Warnung 12,35f, zu wandeln, „wie ihr das Licht habt, damit euch die Finsternis nicht überfalle“ (ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ). Ebenso wird in 1 Joh 1,6 vor einem Wandel in der Finsternis gewarnt (vgl. 2,9). Zwar vergeht die Macht der Finsternis, denn das wahre Licht scheint schon (1 Joh 2,8), da ja auch in Gott selbst keine Finsternis ist (1,5), aber wer das Licht nicht annimmt, verfällt dem Verlorensein. Daß es bei den Jüngern auch Abfall und Verlorenheit geben kann, wird außer an den als „Antichristen“ bezeichneten Irrlehrern (1 Joh 2,18f) an der Gestalt des Judas demonstriert (Joh 6,70f; 17,12).

2.4 Die Vollendung des Heils

Vom endgültigen Heil ist an zahlreichen Stellen die Rede. Das geschieht oft nur mit dem Hinweis auf das ewige Leben. Dazu kommen mehrere Bildmotive, die die Erwartung verdeutlichen.

2.4.1 In Jesu eigener Verkündigung geht es um die vollendete Gottesherrschaft, wie vor allem die sogenannten Wachstumsgleichnisse deutlich machen: dem unscheinbaren Anfang wird das wunderbare Ende folgen (Mt 13,31f.33 parr). Hinzu gehören auch die im Grundbestand auf Jesus zurückgehenden Worte über das „Eingehen in die Gottesherrschaft“ bzw. „in das Leben“ (Mk 9,47; 10,23–25 parr; Mt 5,20; 7,12.21 und Mk 9,43.45 par; Mt 19,17 u.ö.). Eine Rolle spielt sodann das Motiv von der endzeitlichen Tischgemeinschaft aus Jes 25,6: Wie die Gottesherrschaft in seiner Gegenwart schon anbricht, so feiert Jesus das Mahl mit seinen Jüngern und mit allen, die zu ihm kommen; und in Mk 14,25 verheißt er bei seinem Abschiedsmahl das himmlische Mahl der Zukunft (vgl. Lk 22,29.30a). Entsprechendes gilt für das Bild vom Festmahl in Lk 14,16–24 oder vom Hochzeitsmahl in Mk 2,18.19a (vgl. auch Mt 22,1–10). Statt vom „Eingehen“ in die Gottesherrschaft ist auch die Rede vom „Gewinnen“ des Lebens; vgl. Mk 8,35f parr.

2.4.2 In der Urgemeinde sind zahlreiche weitere Aussagen hinzugekommen. Bei Paulus geht es um das definitive „Gerettetwerden“ (σωθῆναι), wie aus Röm 5,8–10 hervorgeht: Rechtfertigung und Versöhnung haben wir erfahren, können daher Gewißheit im Blick auf die künftige Errettung haben. Der Apostel verwendet die Begriffe „Rettung“ und „Retter“

(σωτηρία, σωτήρ) konsequent im Blick auf die Endvollendung, so Röm 1,16 bzw. Phil 3,20b. Im Blick auf die Gegenwart gibt es nach Röm 8,24a diese Rettung nur im Zusammenhang mit der Hoffnung (τῆ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν). Nach Kol 1,20 ist die Versöhnung des Alls (ἀποκαταλλάσσειν τὰ πάντα) Ausdruck der zukünftigen Vollendung (in Eph 2,14–16 ist das Versöhnungsgeschehen auf die Gegenwart bezogen). In Hebr 11 geht es um das zukünftige Ziel der Vollendung, dem schon die Väter des alten Bundes entgegengegangen sind ohne es zu erreichen, „damit sie nicht ohne uns vollendet werden“ (ὅνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῆναι, 11,40). Entsprechend ist auch Jesu „Vollendung“ (τελειωσις) seine Partizipation an der himmlischen Welt (Hebr 2,10; 5,9; vgl. 12,23). Ähnlich wird auch der Begriff „Ziel“ (τέλος) verwendet (vgl. Mk 13,13 par). Dazu kommen Bildmotive, vor allem das der Himmelsstadt, die im Himmel vorhanden ist, der wir jetzt schon zugehören, in die wir aber erst in der Zukunft eingehen werden (Gal 4,26; Phil 3,20a; Hebr 12,22–24). Matthäus spricht in 19,28 von der künftigen „Wiedergeburt“ des Alls (παλιγγενεσία), der Verfasser der Apostelgeschichte in 3,19–21 mit einer alten Tradition von der der mit der Parusie sich ereignenden „Wiederherstellung“ (ἀποκατάστασις) aller Dinge im Sinn der Totalerneuerung der Wirklichkeit. Sehr aufschlußreich sind auch die auf die Vollendung verweisenden Motive in den Überwindersprüchen der Johannesoffenbarung (2,7b.11b.17b.26–28; 3,5.12.21).

2.4.3 Sind es bei den bisher besprochenen Textstellen einzelne Begriffe und Bilder, die auf die Zukunft verweisen, so gibt es in der Johannesoffenbarung eine breite Entfaltung dieser Thematik. Innerhalb der Visionszyklen gibt es bereits mehrfache Ausblicke auf das definitive Heil, in der Abschlußvision dann die Darstellung der erneuerten Welt.

2.4.3.1 Im ersten Ausblick auf die Vollendung in 7,4–8 „hört“ der Prophet die Zahl der für das Endheil „Versiegelten“ (ἐσφραγισμένοι). Es sind 144000, je 12000 aus einem der zwölf Stämme Israels. Im zweiten Ausblick in 14,1–5 „sieht“ er die 144000 auf dem Berg Zion und „hört“ sie, die „erkauft sind von der Erde“, ein „neues Lied“ singen (ὠδὴ καινή). In 19,1–8 vernimmt er schließlich den himmlischen Jubel angesichts der Überwindung alles Bösen.

2.4.3.2 Offb 21,1–22,5 enthalten dann die große Schlußoffenbarung, in der die Totalerneuerung geschildert wird. Mehrere Bildmotive gehen hier ineinander über: so kommt zu dem auf Jes 65,17–25 zurückgehenden Motiv des neuen Himmels und der neuen Erde das Motiv vom himmlischen Jerusalem und die Tradition vom wiederkehrenden Paradies mit dem Strom des Lebens und der überirdischen Mannaspeise. In mehreren Unterschabschnitten wird die vollendete Wirklichkeit beschrieben.

2.4.3.2.1 Im Eingangsabschnitt ist zunächst von dem „neuen Himmel“ und der „neuen Erde“ die Rede, die gleichgesetzt werden mit dem „neuen Jerusalem“, das wie eine „geschmückte Braut“ vom Himmel herabkommt (21,1f; zum Brautmotiv vgl. 22,17). Es folgt eine Schilderung der „Hütte Gottes bei den Menschen“, wo es keine Not mehr gibt und der Tod nicht mehr sein wird (V.3f). Gott selbst spricht: „Siehe, ich mache alles neu“ (ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα, 21,5). Damit ist für die Glaubenden alles in Erfüllung gegangen, während die Gottlosen und Treulosen ausgeschlossen bleiben (V.6–8).

2.4.3.2.2 Hiernach folgt eine ausführliche Darstellung der Himmelsstadt, des neuen Jerusalem (21,9–22,5). Hier wird der Charakter der Vollendung zunächst dadurch verdeutlicht, daß die Mauern der Himmelsstadt mit ihren zwölf Toren und zwölf Grundsteinen, auf denen die Namen der Apostel stehen, die Gestalt eines Kubus haben (21,10–17). Hinzu kommt, daß nur die edelsten Metalle verwendet sind (21,18–21). Vor allem wird gesagt, daß das himmlische Jerusalem keinen Tempel besitzt; „denn der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel, er und das Lamm“ (21,22). Danach ist von dem Kommen der Völker in die Stadt die Rede, in die aber nichts Unreines eingelassen wird (21,23–27), und schließlich vom Lebenswasser, das von Gottes Thron ausgeht, und dem himmlischen Manna (22,1–5).

2.4.3.3 Das zentrale Thema ist die uneingeschränkte und bleibende Gemeinschaft mit Gott und Christus. Dem entspricht auch der letzte Überwinderspruch in der Offenbarung in 21,7: „Wer überwindet, der wird dieses ererben, und ich werde ihm Gott sein, und er wird mir Sohn sein“. Alles Irdische ist vergangen, auch alle leidvolle Erfahrung des irdischen Lebens, weswegen in 21,4 gesagt wird, daß es kein Leid, kein Geschrei und keinen Schmerz mehr geben wird, daß Gott die Tränen abwischt und daß der Tod nicht mehr sein wird. Gegenüber der durch Sünde gekennzeichneten Unvollkommenheit der ersten Schöpfung wird die Neuschöpfung als vollkommene göttliche Wirklichkeit dargestellt, auf die die Glaubenden zugehen dürfen.

3. Die Grundintention der Zukunftsaussagen

Die vier besprochenen Aspekte der Zukunftserwartung lassen sich in unterschiedlicher Ausprägung innerhalb des Neuen Testaments nachweisen. So ist abschließend zu fragen, wie die Aussagen über Parusie, Totenaufweckung, Gericht und Totalerneuerung zusammengehören und welche Tragweite sie für die urchristliche Botschaft haben.

3.1 Zur Sprachgestalt

3.1.1 Zunächst stellt sich die Frage der sprachlichen Gestalt. Religiöse Sprache ist grundsätzlich eine metaphorische Sprache. Sie besitzt daher, worauf schon zu Beginn des Paragraphen hingewiesen wurde, in hohem Maße Bildelemente. Auch dort, wo sie sich begrifflicher Terminologie bedient, hat dies eine metaphorische Komponente. Aussagen über den Glauben können weitgehend nur auf diese Weise gemacht und durch einen bestimmten Kontext inhaltlich genauer bestimmt werden.

3.1.2 Das Gesagte gilt verstärkt für die Aussagen über die Zukunft. Bildelemente stehen hier im Vordergrund. Das gilt ebenso für die Parusie, die als Rückkehr des Auferstandenen vorgestellt wird, wie für die Auferweckung von den Toten, die mit dem Aufgewecktwerden aus dem Schlaf verglichen ist (vgl. Eph 5,14), für das als Vernichtungsakt oder als Tribunal vorgestellte Jüngste Gericht und entsprechend für die zahlreichen Bildmotive für die Erneuerung von Himmel und Erde. Derartige Aussagen sind vor einem rein wörtlichen Verständnis zu bewahren. Bildmotive haben einen Verweischarakter und wollen in diesem Sinn verstanden werden.

3.1.3 Daß Aussagen über die Zukunft überhaupt gemacht werden können, hat eine doppelte Voraussetzung: Einmal ist die irdische Wirklichkeit als Schöpfung Gottes ein Abbild des Himmlischen und damit auch ein „Schatten des Künftigen“ (σκιὰ τῶν μελλόντων, Kol 2,17), so daß Hoffnung sich *per analogiam* bzw. *via negationis* Ausdruck verschaffen kann. Sodann stehen die Zukunftsaussagen des Neuen Testaments in unlösbarem Zusammenhang mit der bereits in der Gegenwart erfahrbaren neuen Schöpfung, was der entscheidende Ermöglichungsgrund ist, im Vorblick Aussagen über die Vollendung zu machen.

3.1.4 Das Bildmaterial der urchristlichen Zukunftsaussagen ist weitgehend der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition entnommen. Es steht für die Menschen der damaligen Zeit in einem bestimmten Vorstellungshorizont und Erwartungsrahmen. Was die neutestamentlichen Aussagen im Vergleich zur frühjüdischen Apokalyptik auszeichnet, ist die Konzentration und Beschränkung auf Zentralmotive. Auch wenn mehrere Bildmotive nebeneinander begegnen, ist in allen Fällen nur das jeweils Notwendige gesagt. Hier wird sichtbar, daß sich im Urchristentum eine bewußte Zurückhaltung durchgesetzt hat. Das gilt auch für die Johannesoffenbarung, obwohl hier die Tendenz zu stärkerer Veranschaulichung unverkennbar ist.

3.2 Die Zeit- und Raumproblematik

Mit der Bildhaftigkeit in engem Zusammenhang steht die Zeit- und Raumproblematik. Wie Bilder nur aus der irdischen Wirklichkeit aufgegriffen und dann übertragen werden können, so ist auch das Verständnis von Zeit und Raum an die irdische Erfahrung gebunden.

3.2.1 Die Zeitproblematik zeigt sich im Blick auf die Zukunftsaussagen des Neuen Testaments vor allem bei der Parusieerwartung, bei der Frage des Zeitpunkts für die Totenauferweckung und beim Verständnis von Ewigkeit.

3.2.1.1 Die Naherwartung und die Erfahrung der Parusieverzögerung sind ein charakteristisches Beispiel für das urchristliche Zeitverständnis. Ewigkeit konnte man sich im Alten Testament, Judentum und Urchristentum nur als unendlich fortdauernde Zeit, als Folge von Äonen vorstellen (εἰς αἰῶνα τῶν αἰῶνων) sowie als unterschiedlich lange Zeit bei Gott und den Menschen. In diesem Sinn hat der Verfasser des 2. Petrusbriefs im Anschluß an Ps 90,4 auf den Unterschied von tausend menschlichen Jahren und einem Tag bei Gott hingewiesen (3,8f). Entscheidend war aber trotz der Verzögerungserfahrung die Gewißheit der Gegenwart des Erhöhten und seines Geistes, so daß das Ausbleiben der anfangs in Kürze erwarteten Parusie keine Krise heraufbeschworen hat. Wohl aber wurde das Bewußtsein der Zeit tangiert.

3.2.1.2 Dasselbe Problem taucht bei der Auffassung eines Zwischenzustands zwischen gegenwärtigem Tod und zukünftiger Totenauferweckung auf. Nach damaligem Zeitverständnis konnte allenfalls eine vorweggenommene Aufnahme in den Himmel für besonders bewährte Glaubenszeugen berücksichtigt oder eine Sonderform des Seins mit Christus vorausgesetzt werden. Gleichwohl ist eine implizite Tendenz zu erkennen, daß Tod und Totenauferweckung zusammengeschaut werden.

3.2.1.3 Die uns geläufige Unterscheidung zwischen Zeit und Ewigkeit, die die Bibel im strengen Sinn noch nicht kennt, ist hier eine Verstehenshilfe. Zeit ist ein Phänomen des irdisch-kreatürlichen Lebens und des menschlichen Erkennens. Die Ewigkeit übergreift alle Zeit und ist nicht durch zeitliche Strukturen bestimmt. Insofern ist weder die Parusieverzögerung noch die Frage des Zwischenzustands ein theologisch relevantes Problem.

3.2.2 Mit der Zeitproblematik verbindet sich die Raumvorstellung. Aufschlußreich ist, daß sich bei der Parusieerwartung, aber auch bei der Erwartung des neuen Himmels und der neuen Erde eine räumliche Vorstellung mit der zeitlichen Dimension verbindet. Wie bei der Zeit können wir Menschen auch im Blick auf den Raum nur in den uns vertrauten Kategorien denken, sie allenfalls durch Negierung aufheben.

3.2.2.1 Bei der Erwartung der Parusie zeigt sich nicht zufällig in den diesbezüglichen Texten die Ambivalenz, daß sie vom Himmel her erfolgt, aber zugleich zum Himmel zurückführt (vgl. Mk 13,26 mit 1 Thess 4,17). Jesu Wiederkehr war nicht anders zu umschreiben als mit Hilfe einer räumlichen Vorstellung. Dieser Aspekt kann aber nicht konstitutiv sein, entscheidend ist die Wiederbegegnung, über deren Geschehen wir uns keine gültigen Vorstellungen machen können.

3.2.2.2 Ähnlich steht es bei dem neuen Himmel und der neuen Erde. Nach Offb 21,1f kommen sie zusammen mit dem wahren Jerusalem vom Himmel herab, um an die Stelle der irdischen Wirklichkeit zu treten; entscheidend ist aber das Eingehen in die himmlische Wirklichkeit. Wieder kann die räumliche Dimension kein wesentlicher Zug sein angesichts der Tatsache, daß in einer für uns unbegreiflichen Art die Erneuerung sich vollziehen wird.

3.2.2.3 Während bei der Zeit der Korrelatbegriff der Ewigkeit eine Verstehenshilfe ist, gibt es beim Raum keine korrelative Vorstellung und Begrifflichkeit. Es gilt jedenfalls, die Begrenztheit gerade auch der räumlichen Vorstellungsmodelle zu beachten. So sehr die ewige Wirklichkeit Gottes bereits präsent ist und in die zeitlich erfahrene irdische Existenz hineinwirkt, so ist auch im irdischen Raum die Gegenwart des Neuen bereits erkennbar. Der eschatologische Vorbehalt ist damit keineswegs aufgehoben; er verweist auf die nicht beschreib- und definierbare Heilsvollendung.

3.3 Die Gerichtsvorstellungen

Verwandte Probleme begegnen uns bei der Gerichtserwartung. Die für das ganze Neue Testament konstitutive Erwartung eines Endgerichts kann mit den unterschiedlichen, weitgehend aus der jüdischen Apokalyptik übernommenen Vorstellungen über das Gerichtsgeschehen nicht gleichgesetzt werden. Sie sind ihrerseits Hinweis auf einen Sachverhalt, der sich bildhaft nur schwer umschreiben läßt.

3.3.1 Mit der Parusieerwartung ist die Auffassung verbunden, daß das Wiederkommen Jesu sich vor den Augen der ganzen Welt vollzieht. Das bisher verborgene Heilsgeschehen wird in aller Öffentlichkeit erkennbar und Christus wird sein Herrschaftsamt ausüben, bis alles Böse und der Tod überwunden sind (1 Kor 15,25–28). Auf diese Weise verbindet sich die Parusievorstellung mit der Erwartung eines Endgerichts.

3.3.2 Das Endgericht wird mit zwei zentralen Bildmotiven veranschaulicht: Entweder werden alle Sünder einem Strafgericht unterworfen und die Glaubenden gleichzeitig gerettet, oder Glaubende wie Unglaubende

müssen vor dem Richterstuhl Gottes erscheinen, wo über ihr irdisches Leben befunden wird, was dann zur Verurteilung oder zur Rettung führt. Beide Auffassungen, übernommen aus der irdischen Kriegs- bzw. Gerichtspraxis, sind jedoch für das eigentlich Gemeinte unzulänglich. Sie können als solche nicht maßgebend sein. Was im Hintergrund der beiden Modelle steht, ist die Überzeugung, daß alle Menschen für ihr Leben und ihr Tun Rechenschaft vor Gott und Christus ablegen müssen und mit Unheil konfrontiert sein können.

3.3.3 Gerichtsaussagen haben im Neuen Testament primär die Funktion einer Warnung. Sie sind Aufruf zu rechter Verantwortung. Aus diesem Grunde stehen sie häufig in Zusammenhang mit Ermahnungen zur Wachsamkeit. Das gilt für die Glaubenden, damit sie nicht müde werden und bei aller Gewißheit der Errettung nicht vergessen, daß jede Tat ihres Lebens der Prüfung unterliegt (1 Kor 3,13–15). Es gilt ebenso für die Noch-nicht-Glaubenden, daß sie das Angebot der Gnade nicht überhören und sich ihrer Verantwortung vor Gott bewußt werden.

3.3.4 Gerichtsaussagen nehmen aber auch den Charakter von Strafanrohungen an; denn sie enthalten die Aussage, daß Unbußfertigkeit, Unglaube und Ungerechtigkeit verurteilt werden. Hierbei wird vorausgesetzt, daß jeder, der die Heilsbotschaft verachtet, und jeder, der Unrecht tut, verloren ist. In diesbezüglichen Texten fehlt oft jede Differenzierung. Hier gilt es, im Sinn des Gerichtsgleichnisses Jesu in Mt 25,31–46 weiterzudenken. Da geht es gerade auch um diejenigen, die die Heilsbotschaft gar nicht oder in einer für sie nicht akzeptablen Form gehört haben, sich aber nach Heil sehnen, und entsprechend um diejenigen, die in ihrem Handeln durchaus den Nachfolgeforderungen Jesu entsprechen.

3.3.5 Nun bleibt aber die Frage, wie es um jene steht, die Gott dezidiert verachten und der Macht des Bösen verfallen sind. Totale Gottlosigkeit und Abfall vom Glauben stehen ja unter dem Vorzeichen des definitiven Verlorenseins. Die häufig vertretene Auffassung, daß Gerichtsaussagen im Blick auf die recht verstandene Botschaft von der überschwenglichen Gnade Gottes überhaupt nicht haltbar seien, ist zweifellos unangemessen. Die Auffassung einer Apokatastasis im Sinn der Allversöhnung, wie sie erstmals von Origenes an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert vertreten worden ist, ist von den biblischen Texten her ebensowenig zu stützen wie die in der Kirchengeschichte nachhaltig vertretene Auffassung ewigen Unheils für alle, die sich nicht zum Glauben an Gott und Christus bekannt haben oder in ihrem Leben als Christen versagt haben. Hier droht das Evangelium einerseits zur Botschaft der billigen Gnade, andererseits zur Drohbotschaft zu werden. Dabei gilt es, die Grenze unserer Erkenntnismöglichkeiten zu beachten. Zwar gibt es nicht zu übersehende Aussagen

über das Verlorensein, aber damit ist von Gott her noch nicht das letzte Wort gesprochen. An dieser Stelle ist uns ein Urteil verwehrt. In diesem Zusammenhang verdient immerhin das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1–16 Beachtung.

3.3.6 Die Gerichtsvorstellungen nehmen im Neuen Testament einen breiten Raum ein. Sie haben zweifellos auch eine unübersehbare Intention. Entscheidend ist einmal, daß Gerichtsaussagen es mit der Verantwortung des Menschen zu tun haben. Der Mensch wäre in seiner Eigenständigkeit und Eigenverantwortung nicht ernst genommen, wenn es nicht darum ginge, daß er darüber Rechenschaft abzulegen hat. Sodann geht es darum, daß die Macht des Bösen definitiv beseitigt wird. Das wird bei Paulus klar ausgesprochen, wenn er in 1 Kor 15,25.56 sagt, daß alle Feinde Gottes überwunden werden müssen, wozu er die Sünde und den unheilbringenden Tod rechnet. In der Johannesoffenbarung ist stattdessen in 20,7–10 von der definitiven Überwindung des Drachen bzw. des Satans als der Symbolgestalt für die Macht des Bösen gesprochen. Das Böse hat vor Gott keinen Bestand.

3.4 Die Erwartung der Heilsvollendung

Bei der Vollendungserwartung geht es um die Begegnung mit Christus und Gott, um die Teilhabe am ewigen Leben und um die Totalerneuerung der Wirklichkeit.

3.4.1 Die Erwartung der Wiederkunft Jesu hat unverkennbar die ursprüngliche Erwartung der sich vollendenden Gottesherrschaft überlagert. Motive, die zunächst die Gottesherrschaft betrafen, sind mit der Parusie Jesu in Zusammenhang gebracht worden. Diese Zusammenschau ist nicht zufällig. Mit der vollendeten Gottesherrschaft findet auch der Auftrag und das Wirken Jesu sein Ziel. Wie Jesus in seinem irdischen Leben Repräsentant und Vermittler des endzeitlichen Heils war, so wird er es in gleicher Weise bei der Vollendung in der Zukunft sein. Bei der Parusievorstellung zeigen sich Konsequenzen aus der Verschmelzung der Erwartung der sich vollendenden Gottesherrschaft mit der Christologie. Geht es bei der Gottesherrschaft um die Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes und damit um die Schau Gottes „von Angesicht zu Angesicht“, so bei der Parusieerwartung um die erneute unmittelbare Begegnung mit Jesus als dem erhöhten Christus, der uns den Weg zum Vater geöffnet hat.

3.4.2 Totenaufweckung und ewiges Leben sind die Voraussetzung für die Partizipation an der endgültigen, von Gott gewährten Wirklichkeit des Heils. Daß beides bereits in die irdische Wirklichkeit eingreift, ist

am nachdrücklichsten im Johannesevangelium ausgesprochen. Umgekehrt gehen Auferweckung und neues Leben nicht in der irdischen Erfahrung auf, sondern weisen weit über diese hinaus. Auch hier ist es uns aber verwehrt, konkrete Vorstellungen zu entwickeln; die Bildmotive von der Auferweckung aus dem Todesschlaf und der Verwandlung können nicht ersetzt und überboten werden, sind aber ihrerseits nur bedingte Aussagemöglichkeiten. Von wesentlicher Bedeutung ist dabei die mit dem Motiv der Leiblichkeit verbundene Auffassung von der Identität der Person. Unsere Ich-Existenz endet nicht mit dem Tod, sie steht unter der Verheißung des Bewahrtbleibens in Gott.

3.4.3 Wie bei Parusie und Totenerweckung handelt es sich bei dem neuen Himmel und der neuen Erde sowie dem neuen Jerusalem um Vorstellungen, die das Gemeindeglied nur indirekt erfassen. Was zum Ausdruck gebracht werden soll, ist der totale Gegensatz zur irdischen Wirklichkeit, die durch Vergänglichkeit, Leiden und Drangsal, Macht des Bösen und Ungerechtigkeit gekennzeichnet ist. Die Vollkommenheit der göttlichen Neuschöpfung soll vor Augen geführt werden. Daher wird mit einer Vielzahl von Bildern die Vollendung als das letztlich Unbegreifliche umschrieben, an der die Geretteten teilbekommen sollen. Kristallisationskern ist dabei die Aussage: „Gott, der Herr, der Allmächtige, ist ihr Tempel, er und das Lamm“ (Offb 21,22). Die Gemeinschaft mit Gott und Christus ist das letzte und eigentliche Ziel (1 Thess 5,9f).

4. Abschließende Überlegungen

Fragen wir zum Abschluß, was die besprochenen Texte zusammenhält und welche Bedeutung sie für unsere Gegenwart haben.

4.1 In den Aussagen des Neuen Testaments über die Zukunft geht es entscheidend um die Überzeugung, daß das begonnene und bereits erhaltene Heil nicht nur weitergeht, sondern einen definitiven Abschluß erfahren wird, der alles Vorstellbare übersteigt. So wie die Welt als Schöpfung Gottes einen Anfang hat, so wird sie auch ein Ende finden, und mit diesem Ende bricht eine neue unvergängliche Wirklichkeit an, in der es um die bleibende Gemeinschaft mit Gott und Christus geht. Wie die irdische Heilserfahrung an die Person Jesu Christi gebunden ist, so ist die Vollendung für neutestamentliches Verständnis ohne ihn nicht zu denken. Im Leben wie im Tod sind wir in ihm geborgen, und wir erwarten die Gemeinschaft mit ihm in der Vollendung.

4.2 Es ist von hoher Bedeutung, daß die Bildhaftigkeit aller Aussagen über die Zukunft des Heils berücksichtigt wird. Wir können nur aufgrund

des bereits proleptisch erfahrenen Heils unseren Blick in die Zukunft richten. Wir müssen uns dabei der irdisch-welthaften Vorstellungen in einer Weise bedienen, daß sie transparent werden und über sich hinausweisen, dabei aber auch in ihrem metaphorischen Charakter erkennbar werden.

4.3 Was besagt die Zukunftserwartung nun für den christlichen Glauben in unserer Gegenwart? Für eine Zeit, die weitgehend von der Auffassung geleitet wird, daß alles in den Händen der Menschen liegt, gleichzeitig aber von Zukunftsangst umgetrieben ist, ist die biblische Zukunftserwartung eine befreiende Botschaft. Sie ist ein von Hoffnung getragenes Zeugnis, bei dem es darum geht, daß alles Geschehen letztlich in Gottes Hand liegt. Das bedeutet, daß wir bei aller Verantwortung, die wir in dieser Welt haben, in Zuversicht der Zukunft entgegengehen können. Das Ziel Gottes ist nicht das Unheil, sondern das Heil.

§ 26 Rückblick auf die Erwägungen zur Einheit des Neuen Testaments

1. Die Aufgabe

1.1 Das Neue Testament ist eine Sammlung von Zeugnissen aus der Zeit des Urchristentums. Es ist seinem Charakter nach vielfältig. Die Heilsbotschaft wird unter sehr unterschiedlichen Aspekten dargestellt und weitergegeben. Diese Vielfalt ist zu respektieren, sie darf nicht niveliert werden. Der Spannungsreichtum ist ein wesentliches Kennzeichen der urchristlichen Überlieferung. Eine Darstellung der verschiedenartigen Traditionen und Dokumente ist daher ein unersetzbarer Bestandteil einer jeden neutestamentlichen Theologie.

1.2 Angesichts der Vielfalt stellt sich aber unausweichlich auch die Frage nach der inneren Zusammengehörigkeit und Einheit. Die urchristlichen Überlieferungen wollen ja Zeugnis von ein und demselben Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus sein. Sie wollen unter verschiedener Perspektive das gemeinsame Grundbekenntnis explizieren. Daher muß anhand der zentralen Themen aufgezeigt werden, wie entsprechende Aussagen miteinander zusammenhängen. Es muß nach der Gemeinsamkeit gefragt und diese eruiert werden. So ist zusammenfassend deutlich zu machen, was das eine Fundament aller christlichen Verkündigung, Theologie und Kirche ist.

1.3 Damit stellt sich eine fundamentaltheologische Aufgabe, die den Brückenschlag bildet sowohl zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte als auch zu gegenwartsbezogenen dogmatischen Entwürfen. Theologische Reflexion ist in jedem Fall ein sekundäres Nachdenken über den Glauben und das Glaubenszeugnis, was bereits für das älteste Bekenntnis und die darauf aufbauende Überlieferung des Urchristentums gilt. Der Glaube ist im Heilshandeln Gottes begründet. Er ist seinerseits ein existentieller Erkenntnisvorgang und hat den Charakter einer unmittelbaren Erfahrung. Soweit es zu einer Explikation und sprachlichen Artikulation kommt, spielt von Anfang an theologische Reflexion eine Rolle. Diese ist durch die jeweilige Situation bedingt und begrenzt. Das muß auch dort

beachtet werden, wo über das konkrete Einzelzeugnis hinaus nach dem inneren Zusammenhang der neutestamentlichen Botschaft gefragt wird. Dabei geht es keinesfalls um eine Metaebene gegenüber dem konkreten Glaubenszeugnis; das vielfältige Glaubenszeugnis selbst soll vielmehr in seinen Verflechtungen dargestellt werden. Daß weiterführende Überlegungen mit aufgenommen werden, hebt diese Zielsetzung nicht auf. Im Unterschied zu dogmatischen Entwürfen geht es ja bei einer neutestamentlichen Theologie darum, die Denk Voraussetzungen und Vorstellungsweise der urchristlichen Zeugnisse beizubehalten und deren richtungweisende Funktion zu verdeutlichen.

2. Aufbau und Durchführung

2.1 Das Neue Testament ist nicht zu verstehen ohne das Alte Testament als der Bibel des Urchristentums. Entscheidend ist der Glaube an den einen Gott als Schöpfer und Herr der Geschichte. Das erfordert einen ersten Hauptteil, in dem neben dem Gottesglauben das einstige und das verheißene kommende Offenbarungs- und Heilshandeln Gottes besprochen wird. Für die urchristliche Überlieferung schließt das die *Interpretatio Christiana* ein; denn so sehr die Heilsgegenwart unter Voraussetzung des früheren Handelns Gottes und seiner Verheißungen verstanden wird, ebenso werden die alttestamentlichen Texte im Lichte des endzeitlichen Heilsanbruchs gelesen.

2.2 Eine Analyse der genuin urchristlichen Texte zeigt, daß der Offenbarungsgedanke für die urchristliche Botschaft und Theologie ausschlaggebend ist. Die Heilsoffenbarung Gottes vollzieht sich mit der beginnenden Verwirklichung seiner Königsherrschaft. Da diese von Jesus nicht nur proklamiert und realisiert wurde, sondern weil sie mit seiner Person unlösbar zusammengehört, hat sich die Weitergabe seiner Botschaft mit einem breit aufgefächerten christologischen Zeugnis verbunden. Die bleibende Aktualität der Botschaft und deren Zukunftsorientierung ist darüber hinaus geprägt von dem Wirken des Heiligen Geistes, in dem der auferstandene und erhöhte Herr seinerseits präsent wird. Aufgrund dieser Teilaspekte stellt sich die Aufgabe, das wechselseitige Verhältnis des Handelns Gottes, Jesu Christi und des Geistes zu bestimmen und die implizite trinitarische Struktur des urchristlichen Zeugnisses zu erkennen. So ist neben den alttestamentlichen Voraussetzungen in einem weiteren Hauptteil das Offenbarungshandeln Gottes in seinen verschiedenen Dimensionen darzustellen.

2.3 Gottes Offenbarungshandeln ist Heilsgeschehen, wobei es im Neuen Testament um das endgültige, wenn auch unabgeschlossene Heilsgesche-

hen geht. Deshalb muß in einem anschließenden dritten Hauptteil die soteriologische Relevanz des Offenbarungsgeschehens behandelt werden. Damit rückt der Mensch als Geschöpf und als Sünder ins Blickfeld. Er hat sich von Gott abgewandt und lebt in der Gottesferne, ohne daß damit sein Geschöpfsein aufgehoben ist. Allerdings ist er in seinem Sündersein gefangen und kann sich nicht selbst daraus befreien. Das wird in mehreren neutestamentlichen Schriften besonders eindringlich anhand des Gesetzesproblems erörtert, das dadurch zu einem integralen Bestandteil der Anthropologie geworden ist. Aber der Mensch hat Rettung erfahren und wird aus seinem Sündersein befreit. Entscheidend ist für die urchristliche Botschaft, daß Rettung ein-für-allemal geschehen ist, was im Neuen Testament in vielfältigen Aussagen expliziert wird. Ebenso bedeutsam ist, daß die geschehene Errettung durch die weitergehende Proklamation des Evangeliums stets aktualisiert wird und lebendige Kraft in der jeweiligen Gegenwart gewinnt.

2.4 Der Mensch, dem Rettung widerfahren ist, steht in neuen Lebensbezügen und vor neuen Aufgaben. Er ist zu Nachfolge und Glauben und als Einzelner wie als Gemeinschaft zu verantwortlichem Handeln aufgerufen. Damit ergibt sich ein vierter Hauptteil, der die gegenwärtige Situation der Glaubenden und der Glaubensgemeinschaft betrifft. Es geht dabei nicht nur um das Selbstverständnis des einzelnen Christen und um das Selbstverständnis der Jüngergemeinschaft, darüber hinaus ist nach den Lebensvollzügen zu fragen. Sie konkretisieren sich für christliche Gemeinschaft in Taufe, Herrenmahl, Gebet, Gottesdienst, in den Charismen und in der Weiterverkündigung des Evangeliums. Dazu gehört aber auch die Frage nach den Grundlagen einer christlichen Ethik und nach der Gestaltung des Lebens in christlicher Verantwortung.

2.5 In enger Verbindung mit der Gegenwart christlichen Lebens steht die Hoffnung. Noch sind die auf Gottes Heilsoffenbarung Vertrauenden auf dem Weg zur endgültigen Heilsteilhabe. So ist in einem Schlußteil die eschatologische Dimension des Offenbarungshandelns Gottes zu erörtern. Heilsgegenwart und Heilszukunft befinden sich in einer unablässigen Wechselbeziehung. Das weitergehende Heil steht deshalb unter dem Vorzeichen des Kommenden. Die Glaubenden haben ihren Platz in der noch bestehenden Welt und den Bedrängnissen der Welt. Hinsichtlich der Heilsvollendung sind es vor allem drei Themen, die im Neuen Testament berücksichtigt werden: die Auferweckung der Toten, das Endgericht und das ewige Heil.

2.6 Dieser Aufbau einer nach der Einheit fragenden Theologie des Neuen Testaments ist nicht in Texten vorgegeben, es handelt sich aber um eine Abfolge, die sich durch die urchristliche Überlieferung nahelegt.

Soweit im Laufe der Geschichte der Kirche und ihrer Theologie eine ähnliche Konzeption vertreten wurde, geschah das in Anlehnung an das biblische Zeugnis.

3. Zur Eigenart der urchristlichen Verkündigung und Theologie

3.1 Die Tatsache, daß das Alte Testament die Bibel des Urchristentums war, hat nicht nur inhaltliche Bedeutung, sondern bestimmt auch die Eigenart des Neuen Testaments. Es betrifft die Denkweise und die verarbeiteten Traditionen. Bei allen Modifikationen, die sich innerhalb der in hellenistischer Umwelt lebenden christlichen Gemeinden vollzogen haben, ist die Grundkonzeption theologischen Denkens aufgrund der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition beibehalten worden. Es ist nicht das von einer metaphysischen Ontologie herkommende Verstehen und Argumentieren, sondern ein Denken, für das Relationen und Funktionen, Partizipation und Stellvertretung eine entscheidende Rolle spielen. In der griechischen Sprachtradition des hellenistischen Judenchristentums und anfänglich auch des Heidenchristentums ist dieses Erbe festgehalten worden.

3.2 Es galt allerdings, diese Denkvorsetzungen zu bewahren und durchzuhalten in Situationen, die durch neue Gegebenheiten gekennzeichnet waren. Stand Jesu Botschaft und Wirken noch ganz im Rahmen der frühjüdischen Tradition, so war doch mit dem Anbruch des verheißenen endzeitlichen Heils ein spezifischer Sachverhalt gegeben, der der sprachlichen Artikulation bedurfte. Es war vor allem Jesu Gleichnisrede, mit der dies bewußt und erfahrbar gemacht wurde. Mit Karfreitag und Ostern war die Urgemeinde sodann mit Ereignissen konfrontiert, die eine weitreichende Neuinterpretation vorgegebener Modelle nach sich zog. So kam es zu einer erheblichen Umschmelzung der vorgegebenen Verheißungen und Erwartungen. Eine weitere Herausforderung an das theologische Denken war die Konstituierung einer Glaubensgemeinschaft und deren Aufgaben in der Welt. Dazu kamen dann auch noch die jeweiligen Herausforderungen durch die konkrete politische und gesellschaftliche Situation.

3.3 Daß es schließlich seit der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert zu einem allmählichen Übergang in griechische Denkweise kam, ist angesichts der erheblich veränderten Lage der Gemeinden im Sinn einer konsequenten situationsbezogenen Hermeneutik verständlich, darf aber nicht den Tatbestand verdecken, daß das neutestamentliche Zeugnis eine eigenständige, von alttestamentlich-jüdischer Tradition geprägte Sprachgestalt darstellt, die in ihrer Eigenart erfaßt sein will.

3.4 Durchgängig ist bei einer Darstellung der neutestamentlichen Theologie die Ambivalenz der Glaubenssprache zu beachten. Unübersehbar ist das bei Bildmotiven oder Bildreden. Es gilt aber *mutatis mutandis* ebenso für andere Sprachformen. So sehr die neutestamentliche Verkündigung in dieser Hinsicht Prämissen hat, da es eine artikulierbare Erkenntnis grundsätzlich nur aufgrund vorgegebener Modelle gibt, die ihrerseits schon ein theologisches Reflektieren erkennen lassen, ist sie primär Zeugnis lebendiger Glaubenserkenntnis und Glaubenserfahrung, was sich vor allem in den tiefgreifenden Modifikationen übernommener Vorstellungen zeigt. Gleichzeitig sei nochmals daran erinnert, daß alle menschliche Erkenntnis, auch Glaubenserkenntnis und theologische Einsicht, Stückwerk bleibt, solange wir auf Erden sind.

4. Die Einzelthemen in ihrer Konvergenz und Divergenz

4.1 Die Frage nach der Einheit des Neuen Testaments erfordert eine Untersuchung des gesamten Überlieferungsbestandes anhand der verschiedenen Einzelthemen. Dabei sind Querverbindungen herzustellen, die sich von den verwandten Aussagen her ergeben. Die Einzelthemen repräsentieren Teilaspekte der urchristlichen Verkündigung und Theologie. Sie wollen in ihrem Gesamtzusammenhang gesehen werden, haben aber auch ein jeweils eigenes Gewicht.

4.2 Bei den Einzelthemen zeigt sich ein hohes Maß an Gemeinsamkeit. Soweit nicht dieselben Traditionen und Bekenntnisaussagen verwendet werden, liegt zumindest eine deutlich erkennbare Konvergenz vor. Das gilt vor allem dort, wo ein für den Glauben wesentlicher Sachverhalt mit verschiedenen Motiven und Vorstellungen expliziert wird, wie das etwa in der Christologie oder in den Aussagen über die ein-für-allemal geschehene Errettung vorliegt. Es trifft aber häufig auch dort zu, wo vordergründig eine erheblich abweichende Aussage gemacht wird, die gleichwohl dieselbe Intention erkennen läßt. Das zeigt sich besonders deutlich bei dem Verhältnis der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft und der Rechtfertigungstheologie des Apostels Paulus oder bei den paulinischen und den johanneischen Heilsaussagen.

4.3 Daneben gibt es unbestreitbar auch Divergenzen, die nicht nur zu Spannungen führen, sondern auch Widersprüche enthalten. Das sei an vier Beispielen verdeutlicht: Die Frage der Gotteserkenntnis und das Sündersein des Menschen, das Gesetzesverständnis, das Verhältnis Glaube und Werke und die Eschatologie.

4.3.1 Zwischen den Aussagen des Paulus über die total verlorene Gotteserkenntnis und der Auffassung des Lukas, daß alle Menschen trotz ihrer Sünde und Gottlosigkeit über eine bedingte Gotteserkenntnis verfügen, ist keine Brücke zu schlagen. Immerhin ist auch bei Paulus der Mensch noch ansprechbar auf seine Herkunft von Gott und bei Lukas ist er ohne Umkehr definitiv verloren. Was hier wie dort im Hintergrund steht, ist die Spannung zwischen dem Geschöpfsein des Menschen und seinem Verfallensein an die Sünde. Beides soll zum Ausdruck gebracht werden, ist aber letztlich nur in einer paradoxalen Weise zu artikulieren.

4.3.2 Höchst spannungsreich sind die neutestamentlichen Aussagen über das Gesetz. Einmal ganz abgesehen davon, daß es urchristliche Überlieferungen gibt, in denen das alttestamentliche Gesetz gar keine Rolle spielt, wird das Gesetz in durchaus widersprüchlicher Weise beurteilt. Hat es auf der einen Seite auch für die Christen einen positiven Charakter, so wird es auf der anderen Seite in seiner auf den Sünder bezogenen negativen Funktion gesehen. Hier wie dort geht es allerdings darum, daß das Gesetz für sich selbst keine Heilsbedeutung mehr hat, sondern nur in Verbindung mit Jesus Christus relevant ist, was durchweg zu einer am Liebesgebot orientierten Neuinterpretation führte. Das hebt die Gegensätze nicht auf, macht aber deutlich, wieso es zu so unterschiedlichen Beurteilungen kommen konnte.

4.3.3 Das Verhältnis von Glauben und Werken ist dadurch brisant geworden, daß einerseits die menschlichen Werke als heilsrelevant angesehen werden konnten und daß andererseits der christliche Glaube in seinem Tun erlahmte. Daher konnten die Werke, wie Paulus und der Jakobusbrief zeigen, eine sehr andere Beurteilung erfahren, wobei allerdings sowohl Glaube als Werke unterschiedlich verstanden wurden. Wieder ist der Gegensatz nicht aufzuheben, aber aus unterschiedlichen Problemstellungen und Bedingungen zu erklären.

4.3.4 Die eschatologischen Aussagen des Neuen Testaments sind höchst unterschiedlich und in ihrem Erwartungshorizont nicht miteinander zu vereinen. Von einer Naherwartung, die die Gegenwart nur als Durchgang durch die eschatologische Drangsal versteht, bis zu den johanneischen Aussagen über das in dieser Welt bereits erfahrbare ewige Leben gibt es nicht nur einen breiten Spannungsbogen, sondern ein hohes Maß an Gegensätzlichkeit. Alle diese Auffassungen stehen jedoch unter dem Vorzeichen der spannungsreichen Zusammengehörigkeit von Heilsgegenwart und Heilszukunft, wobei die Gewißheit des bereits angebrochenen Heils sich durchhält und auch gegenüber allen Enttäuschungen hinsichtlich der Naherwartung resistent geblieben ist.

4.4 Lassen sich die Spannungen und Widersprüche nicht übersehen, so heben sie doch die Einheit des neutestamentlichen Zeugnisses nicht auf. Die Divergenzen stehen in einem Gesamtrahmen, bei dem die Konvergenzen eindeutig dominieren. Sie sind dadurch integriert, aber nicht nivelliert; sie behalten ihre Sperrigkeit. Zu klären ist jeweils, ob bei vordergründigem Gegensatz nicht doch eine verwandte Tendenz zu Geltung kommt. Das führt zu der Aufgabe, die widersprüchlichen Aussagen aufeinander zu beziehen und theologisch weiterführend fruchtbar zu machen. Spannungen verweisen ja auf Probleme, die im Urchristentum noch keine eindeutige Lösung gefunden haben, aber das theologische Denken herausfordern.

5. Die Einheit des Neuen Testaments

5.1 Die Einheit des Neuen Testaments besteht nicht in Gleichförmigkeit, sondern in einer vielgestaltigen Entfaltung der urchristlichen Botschaft. Wie das Alte Testament als Bibel des Urchristentums mit seinem Gottesglauben und seiner Verheißungstradition Voraussetzung ist, so haben die geprägten Bekenntnisformeln des Urchristentums eine richtungweisende und normative Bedeutung im Blick auf Heilsgegenwart und Heilszukunft gewonnen. Mit beidem war ein Fundament gegeben, auf dem aufgebaut und die Botschaft in unterschiedlicher Weise durchdacht werden konnte. Insofern enthalten die einzelnen Themen der neutestamentlichen Verkündigung und Theologie ein hohes Maß an Gemeinsamkeit, während die Spannungen auf noch nicht hinreichend gelöste Sachfragen hinweisen.

5.2 Bei der Behandlung der Einzelthemen zeigen sich die entscheidenden einheitsstiftenden Komponenten. Neben dem alttestamentlichen Gottesglauben ist es das Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus und die erwartete Heilsvollendung.

5.2.1 Die urchristliche Botschaft hat ihr entscheidendes Kennzeichen darin, daß sie den Gottesglauben und die Verheißungstradition des alten Bundes voraussetzt. Auch dort, wo die unmittelbare Verbindung zur alttestamentlichen Tradition nicht mehr vorliegt, ist diese Grundintention weitergeführt worden. Die Erfahrungen, die mit Jesu irdischer Person, mit seinem Sterben und Auferstehen und seinem Wirken durch den Heiligen Geist gemacht worden sind, wurden in die zentralen Strukturen des Glaubens Israels integriert. Dabei erfolgte eine Konzentration auf den Kernbestand der biblischen Tradition; insofern spielt auch die Vielschichtigkeit des Alten Testaments keine Rolle. Diese Bindung an das vorgege-

bene biblische Zeugnis ist vom Ansatz her eine entscheidende Komponente für die Einheit der urchristlichen Botschaft.

5.2.2 Die Integration des gegenwärtig gewordenen endzeitlichen Heils in die alttestamentliche Verheißungsgeschichte bedeutete umgekehrt deren qualitative Transformation. Der Gottesglaube erhielt aufgrund des Christusgeschehens neue Dimensionen, die sich retrospektiv auch auf das Verständnis der Traditionen des alten Bundes auswirkten. Es liegt eine weitgehende Einschmelzung des Glaubens und der Hoffnung Israels in die christlichen Zeugnisse vor. Die Rezeption des alttestamentlichen Zeugnisses und dessen Neuinterpretation gehören zusammen, wobei das Christusgeschehen entscheidend ist. Das bereits im Alten Testament bezeugte Offenbarungshandeln Gottes kulminiert in Person und Geschichte Jesu Christi, die eine durchgängige Leitfunktion für das urchristliche Zeugnis besitzt. Dies ist die zweite zentrale Komponente für die innere Einheit des Neuen Testaments. Insofern hat die Frage nach Jesus Christus als der Mitte des Neuen Testaments ihre uneingeschränkte Berechtigung.

5.2.3 Die Einheit konstituiert sich jedoch nicht allein durch die gemeinsame Mitte. Ist schon der Ansatz beim alttestamentlichen Gottesglauben von hoher Bedeutung, so in gleicher Weise auch die erwartete Vollendung des Heils. In diesem Sinn weist das Neue Testament über sich hinaus. So sehr es Grundlage ist für alle Verkündigung, es bleibt nach vorn offen. Es hat seine innere Einheit auch darin, daß das bezeugte Offenbarungsgeschehen noch unabgeschlossen ist und auf ein und dasselbe Ziel zuläuft. Insofern wird das vielfältige urchristliche Zeugnis nicht zuletzt dadurch zusammengehalten, daß es auf ein für uns unverfügbares Zukunftsgeschehen bezogen ist.

5.3 Die Forderung Heinrich Schliers, daß die neutestamentliche Botschaft als konkretes Zeugnis einer an den Einzelaussagen aufzeigbaren Zusammenfassung und einer Darlegung der inneren Einheit bedarf, ist nicht nur berechtigt, sie läßt sich auch durchführen. Die Einheit liegt natürlich bei den Einzelthemen wie bei dem Gesamtzeugnis nicht unmittelbar vor, sondern muß aufgezeigt werden. Das Neue Testament erweist sich dabei durchaus als ein in sich geschlossenes Ganzes, ermöglicht aber gleichzeitig eine weitergehende theologische Reflexion und Erkenntnis und fordert zu stets neuem Nachdenken auf.

Anhang

Literaturübersichten
Register

Literaturübersichten

Die Literaturübersichten zum zweiten Band setzen den Anhang des ersten Bandes voraus. Soweit vom Thema her notwendig, werden jedoch Angaben wiederholt. Es geht mir um eine Auswahl monographischer Darstellungen. Abgesehen von § 1 werden Hinweise auf neutestamentliche Theologien sowie auf Kommentare nur in Ausnahmefällen gegeben.

Zu § 1: Die Aufgabenstellung

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Exegese, Theologie und Kirche, in: ZThK 74 (1977) S. 25–37
- Exegese und Fundamentaltheologie, in: ThQ 155 (1975) S. 262–280
 - Urchristliche Lehre und neutestamentliche Theologie, in: Walter Kern (Hrsg.), Die Theologie und das Lehramt (QD 91), Freiburg i.B. 1982, S. 63–115
 - Vorfragen zu einer biblischen Theologie, in: Schritte zur Freiheit (Festschrift für Christian Dietzfelbinger, hrsg. von Sabine Großhennig u.a.), Tübingen 1989, S. 21–34
 - Vielfalt und Einheit des Neuen Testaments. Zum Problem einer neutestamentlichen Theologie, in: BZ 38 (1994) S. 161–173
 - Neue Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Zu Joachim Gnilka und Klaus Berger, in: BThZ 12 (1995) S. 250–268
 - Rez. Peter Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Erwägungen zu einem beachtenswerten exegetischen Werk, in: EvTh 62 (2002) S. 153–162
 - Das Zeugnis des Neuen Testaments in seiner Vielfalt und Einheit. Zu den Grundproblemen einer neutestamentlichen Theologie, in: KuD 48 (2002) S. 240–260

Zur Forschungsgeschichte

- Balla, Peter*: Challenges to New Testament Theology (WUNT II/95), Tübingen 1997, S. 1–85
- Berger, Klaus*: Neutestamentliche Theologien, in: ThR 53 (1988) S. 354–370
- Boers, Hendrikus*: What is New Testament Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New Testament, Philadelphia 1979
- Kümmel, Werner Georg*: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, München 1958, ²1970

Merk, Otto: Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen (Marb/ThSt 9), Marburg 1972

Strecker, Georg (Hrsg.): Das Problem der Theologie des Neuen Testaments (WdF 367), Darmstadt 1975

Wichtige ältere Werke

Baur, Ferdinand Christian: Vorlesungen über neutestamentliche Theologie (posthum hrsg. von Ferd.Fried.Baur), Leipzig 1864, Nachdruck Darmstadt 1973

Bousset, Wilhelm: Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen 1913, ²1921 = ⁵1965

Feine, Paul: Theologie des Neuen Testaments, Leipzig ³1931 = Berlin ⁸1949

Gabler, Johann Philipp: Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Ziele (1787), in: Strecker, Problem, S. 32–44

Hofmann, Johann Christian Konrad von: Biblische Theologie des neuen Testaments (posthum hrsg. von W.Volck), Nördlingen 1886

Holtzmann, Heinrich Julius: Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie *III*, Tübingen 1897; ²1911 (posthum hrsg. von A.Jülicher und W.Bauer)

Schlatter, Adolf: Die Geschichte des Christus/Die Theologie der Apostel, Stuttgart ²1922/23

Weinel, Heinrich: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums, Tübingen ⁴1928

Weiß, Bernhard: Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart-Berlin 1868, ⁷1903

Wrede, William: Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie (1897), in: Strecker, Problem, S. 81–154

Neuere Gesamtdarstellung

Alberty, Martin: Die Botschaft des Neuen Testaments *I/1*, Zürich 1947; *I/2*, 1952; *II/1*, 1954; *III/2*, 1957

Berger, Klaus: Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen-Basel 1994

Bultmann, Rudolf: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1948–53; ⁹1984 (hrsg. von Otto Merk, UTB 630)

Conzelmann, Hans: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967; bearbeitet von Andreas Lindemann, Tübingen ⁴1987 (UTB 1446)

Gnilka, Joachim: Theologie des Neuen Testaments, Freiburg i.B. 1994

Goppelt, Leonhard: Theologie des Neuen Testaments *III* (hrsg. von Jürgen Roloff), Göttingen 1975/76, Nachdruck 1978 (UTB 850)

Hübner, Hans: Biblische Theologie des Neuen Testaments *I*, Göttingen 1990; *II*, 1993; *III*, 1995

Jeremias, Joachim: Neutestamentliche Theologie *I*, Gütersloh 1971, ³1979

Klein, Hans: Leben neu entdecken. Entwurf einer Biblischen Theologie, Stuttgart 1991

- Kümmel, Werner Georg*: Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen (NTD Erg.Bd. 3), Göttingen 1969, ⁵1987
- Ladd, George Eldon*: A Theology of the New Testament, Grand Rapids/Michigan 1974
- Lohse, Eduard*: Grundriß der neutestamentlichen Theologie (ThW 5), Stuttgart 1974, ²1979
- Mildenberger, Friedrich*: Biblische Dogmatik I–III, Stuttgart 1991–93
- Schelkle, Karl Hermann*: Theologie des Neuen Testaments I, Düsseldorf 1968; II, 1973; III, 1970; IV/1, 1974; IV/2, 1976
- Stauffer, Ethelbert*: Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1941, ^{4/5}1948
- Strecker, Georg*: Theologie des Neuen Testaments (posthum hrsg. von Friedrich Wilhelm Horn), Berlin 1996
- Stuhlmacher, Peter*: Biblische Theologie des Neuen Testaments I/II, Göttingen 1992/99
- Theißen, Gerd*: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000
- Thüsing, Wilhelm*: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I, Düsseldorf 1981, Münster ²1996; II, Münster 1998; III (posthum hrsg. von Thomas Söding), Münster 2001
- Weiser, Alfons*: Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie der Evangelisten, Stuttgart 1993

Neuere Literatur zur Theologie des Neuen Testaments

- Braun, Herbert*: Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments (1961), in: Strecker, Problem S. 405–424
- Bultmann, Rudolf*: Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments (1925), in: Strecker, Problem S. 249–277
- Cullmann, Oscar*: Christus und die Zeit, Zürich 1947, ³1962
- Heil als Geschichte, Tübingen 1965
- Dunn, J.D.G.*: Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity, London 1977, ²1991
- Goppelt, Leonhard*: Die Pluralität der Theologien im Neuen Testament und die Einheit des Evangeliums als ökumenisches Problem, in: Vilmos Vajta (Hrsg.), Evangelium und Einheit. Bilanz und Perspektiven der ökumenischen Bemühungen, Göttingen 1971, S. 103–125
- Köster, Helmut/Robinson, James M.*: Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971
- Lohse, Eduard*: Die Einheit des Neuen Testaments als theologisches Problem (1975), in: ders., Die Vielfalt des Neuen Testaments (Exeg.Studien II), Göttingen 1982, S. 231–246
- Räsänen, Heikki*: Beyond New Testament Theology. A Story and a Programm, London 1990
- Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative (SBS 186), Stuttgart 2000
- Reumann, John*: Variety and Unity in New Testament Thought, Oxford 1991

- Robinson, James M.*: Die Zukunft der neutestamentlichen Theologie, in: Neues Testament und christliche Existenz (Festschrift für Herbert Braun, hrsg. von Hans Dieter Betz und Luise Schottroff), Tübingen 1973, S. 387–400
- Schlier, Heinrich*: Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments (1957), in: Strecker, Problem S. 323–344
- Biblische und dogmatische Theologie (1963), in: Strecker, Problem S. 425–437
- Schmithals, Walter*: Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung, Stuttgart 1994
- Schrage, Wolfgang*: Die Frage nach der Mitte der Schrift und dem Kanon im Kanon in der neueren Diskussion, in: Rechtfertigung (Festschrift für Ernst Käsemann, hrsg. von Johannes Friedrich u.a.), Tübingen 1976, S. 415–442
- Schröter, Jens*: Religionsgeschichte des Urchristentums statt Theologie des Neuen Testaments?, in: BThZ 16 (1999) S. 3–20
- Schulz, Siegfried*: Die Mitte der Schrift, Stuttgart 1976 (vgl. meine Rezension in ÖR 26, 1977, S. 99).
- Thüsing, Wilhelm*: Studien zur neutestamentlichen Theologie (hrsg. von Thomas Söding) (WUNT 82), Tübingen 1995
- Warnach, Victor*: Gedanken zur neutestamentlichen Theologie (1952/53), in: Strecker, Problem S. 309–322

Zum Kanonproblem

- Appel, Nikolaus*: Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus, Paderborn 1964
- Balla, Peter*: Challenges to New Testament Theology (WUNT II/95), Tübingen 1997, S. 86–146
- Childs, B.S.*: The New Testament as Canon. An Introduction, London 1984
- Frank, Isidor*: Der Sinn der Kanonbildung (FrThSt 90), Freiburg i.B. 1971
- Hübner, Hans*: Biblische Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen 1990, S. 37–76
- Käsemann, Ernst*: Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd.I, Göttingen 1960, S. 214–223
- Käsemann, Ernst* (Hrsg.): Das Neue Testament als Kanon, Göttingen 1970; vgl. die Kritische Analyse und die Zusammenfassung des Herausgebers (S. 336–398.399–410)
- Kümmel, Werner Georg*: Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons (1950), in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte I (Ges.Aufs.), Marburg 1965. S. 230–259, auch in: Käsemann, Kanon S. 62–97
- Lönning, Inge*: „Kanon im Kanon“. Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons, Oslo-München 1972
- Ohlig, Karl-Heinz*: Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche, Düsseldorf 1972
- Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor* (Hrsg.): Verbindliches Zeugnis I: Kanon – Schrift – Kirche, Göttingen 1992
- Paulsen, Henning*: Sola Scriptura und das Kanonproblem, in: ders., Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums (WUNT 99), Tübingen 1997, S. 344–361

- Stemberger, Günter/Baldermann, Ingo* (Hrsg.): Zum Problem des biblischen Kanons (JBTh 3), Neukirchen 1988
- Stuhlmacher, Peter*: Biblische Theologie des Neuen Testaments II, Göttingen 1999, S. 287–349

Zu Begriff und Verständnis der Fundamentaltheologie

- Ebeling, Gerhard*: Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie (1970), in: ders., Wort und Glaube (Ges.Aufs.) IV, Tübingen 1995, S. 377–419
- Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung (UTB 446), Tübingen 1975, S. 162–175
- Fries, Heinrich*: Fundamentaltheologie, Graz-Wien-Köln 1985
- Joest, Wilfried*: Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme (ThW 11), Stuttgart 1974, 31988
- Pannenberg, Wolfhart*: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973, S. 406–442
- Petzold, Matthias*: Art. Fundamentaltheologie II. Systematisch, in: RGG 4III, Tübingen 2000, Sp. 431–436

Zu § 2: Das Alte Testament als Heilige Schrift und als Kanon

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Die Heilige Schrift als älteste christliche Tradition und als Kanon (1980), in: F.H., Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1986, S. 29–38
- Die Bedeutung der alttestamentlich-jüdischen Traditionen für die christliche Theologie, in: F.H., Die Verwurzelung des Christentums im Judentum. Exegetische Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, Neukirchen 1996, S. 34–48

Wichtige ältere Werke

- Beyer, Hermann Wolfgang*: Art. *κανών*, in: ThWNT III, Stuttgart 1938, S. 600–606
- Harnack, Adolf von*: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1920, 21924, Nachdruck Darmstadt 1960
- Neue Studien zu Marcion, Leipzig 1923, jetzt als Anhang zum Nachdruck des Buches über Marcion
- Horst, Friedrich*: Das Alte Testament als Heilige Schrift und als Kanon, in: ThBl 11 (1932) Sp. 161–172
- Schrenk, Gottlob*: Art. *γράφω, γραφή κτλ.*, in: ThWNT I, Stuttgart 1933, S. 742–773

Neuere Literatur

- Campanhausen, Hans Freiherr von*: Die Entstehung der christlichen Bibel (BHTh 39), Tübingen 1968

- Das Alte Testament als Bibel der Kirche vom Ausgang des Urchristentums bis zur Entstehung des Neuen Testaments, in: ders., *Aus der Frühzeit des Christentums*, Tübingen 1963, S. 152–196
- Hengel, Martin/Schwemer, Anna Maria* (Hrsg.): *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 74), Tübingen 1994
- Maier, Johann*: *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels* (Neue Echter Bibel/Altes Testament, Erg.Bd. 3), Würzburg 1990
- Sundberg, Albert C.*: *The Old Testament of the Early Church*, New York 1969
- Würthwein, Ernst*: *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 1952, ²1963
- Zenger, Erich*: *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991

Zu § 3: Das Alte Testament als Zeugnis früheren Gotteshandelns

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: *Das Bekenntnis zu dem einen Gott im Neuen Testament* (1978), in: F.H., *Verwurzelung* S. 55–68
- *Die Schöpfungsthematik in der Johannesoffenbarung*, in: *Eschatologie und Schöpfung* (Festschrift für Erich Gräßer, hrsg. von Martin Evang u.a.) (BZNW 89), Berlin 1997, S. 85–93

Wichtige ältere Werke

- Foerster, Werner*: *Art. κτίζω κτλ.*, in: ThWNT III, Stuttgart 1938, S. 999–1034
- Peterson, Erik*: *ΕΙΣ ΘΕΟΣ*. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen (FRLANT 41), Göttingen 1926

Neuere Literatur

- Baldermann, Ingo u.a.* (Hrsg.): *Der eine Gott der beiden Testamente* (JBTh 2), Neukirchen 1987
- Becker, Jürgen*: *Geschöpfliche Wirklichkeit als Thema des Neuen Testaments*, in: ders., *Annäherungen* (Ausgewählte Aufsätze) (BZNW 76), Berlin 1995, S. 282–319
- Betz, Hans Dieter*: *Art. θεός*, in: EWNT II, Stuttgart 1981, Sp. 346–352
- Breytenbach, Cilliers*: *Art. Schöpfer/Schöpfung III. Neues Testament*, in: TRE 30, Berlin 1999, S. 283–292
- Herrmann, Siegfried*: *Der alttestamentliche Gottesname* (1966), in: ders., *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments* (ThB 75), München 1986, S. 76–88
- Klumbies, Paul-Gerhard*: *Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext* (FRLANT 155), Göttingen 1992
- Lindeskog, Gösta*: *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken I*, Wiesbaden 1952

- Lohfink, Norbert* (Hrsg.): „Ein einziger ist Gott“ (Röm 3,30). Beispiele biblischen Redens von Gott (SBS 100), Stuttgart 1982
- Öhler, Markus* (Hrsg.): Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Darmstadt 1999
- Rendtorff, Rolf*: Die „Bundesformel“. Eine exegetisch-theologische Untersuchung (SBS 160), Stuttgart 1995
- Schrage, Wolfgang*: Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes. Zum „Monotheismus“ des Paulus und seiner alttestamentlich-frühjüdischen Tradition (BThSt 48), Neukirchen 2002
- Smend, Rudolf*: Die Bundesformel (1963), in: ders., Die Mitte des Alten Testaments (Ges.Aufs.I), München 1986, S. 11–39
- Thüsing, Wilhelm*: Das Gottesbild des Neuen Testaments, in: Josef Ratzinger (Hrsg.), Die Frage nach Gott (QD 56), Freiburg i.B. 1972, S. 59–86
- Zimmerli, Walther*: Grundriß der alttestamentlichen Theologie (ThW 3), Stuttgart 1972, S. 12–48

Zu § 4: Das Alte Testament als Zeugnis künftigen Gotteshandelns

Neuere Literatur

- Cazelle, Henri*: Alttestamentliche Christologie, Einsiedeln 1983
- Cerfaux, Lucien u.a.* (Hrsg.): L'attente du Messie, Bruges 1954
- Mowinckel, Sigmund*: He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism, Oxford 1956
- von Rad, Gerhard*: Theologie des Alten Testaments II, München 1960, 1965, Dritter Hauptteil
- Scharbert, Josef*: Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient (QD 23/24), Freiburg i.B. 1964
- Westermann, Claus*: Prophetische Heilsworte im Alten Testament (FRLANT 145), Göttingen 1987
- Zimmerli, Walther*: Grundriß der alttestamentlichen Theologie (ThW 3), Stuttgart 1972, S. 205–207

Zu § 5: Die Interpretatio Christiana des Alten Testaments

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Genesis 15,6 im Neuen Testament, in: Probleme biblischer Theologie (Festschrift für Gerhard von Rad, hrsg. von Hans Walter Wolff), München 1971, S. 90–107
- Die Interpretatio Christiana des Alten Testaments bei Paulus, in: Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels (Festschrift für Wolfgang Schrage, hrsg. von Klaus Wengst und Gerhard Saß), Neukirchen 1998, S. 65–75

Wichtige ältere Werke

- Dittmar, Wilhelm*: Vetus Testamentum in Novo III, Göttingen 1900/1903
Harris, J. Rendel: Testimonies III, Cambridge 1916/1920
Hühn, E.: Die alttestamentlichen Citate und Reminiscenzen im Neuen Testament, Tübingen 1900
Schniewind, Julius/Friedrich, Gerhard: Art. ἐπαγγέλλω, ἐπαγγελία, in: ThWNT II, Stuttgart 1935, S. 573–583

Neuere Literatur

- Bultmann, Rudolf*: Heilsgeschichte und Geschichte (1948), in: ders., Exegetica, Tübingen 1967, S. 356–368
 – Ursprung und Sinn der Typologie als heilsgeschichtlicher Methode (1950), in: ders., Exegetica S. 369–380
Campanhausen, Hans Freiherr von: Zur Entstehung der Heilsgeschichte (1970), in: ders., Urchristliches und Altkirchliches, Tübingen 1979, S. 20–62
Ellis, E. Earle: The Old Testament in Early Christianity (WUNT 54), Tübingen 1991
Freed, Edwin D.: Old Testament Quotations in the Gospel of John (NT Suppl. 11), Leiden 1965
Goppelt, Leonhard: Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Gütersloh 1939; Nachdruck Darmstadt 1966 einschließlich: Apokalyptik und Typologie bei Paulus (1964)
Gundry, Robert H.: The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel (NT Suppl. 18), Leiden 1967
Hengel, Martin/Löhr, Hermut (Hrsg.): Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum (WUNT 73), Tübingen 1994
Hübner, Hans: Vetus Testamentum in Novo, Bd. 2: Corpus Paulinum, Göttingen 1997
Koch, Dietrich-Alex: Die Schrift als Zeuge des Evangeliums (BHT 69), Tübingen 1986
Obermann, Andreas: Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium (WUNT II/83), Tübingen 1996
Rese, Martin: Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas (StNT 1), Gütersloh 1969
Rothfuchs, Wilhelm: Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums (BWANT VI/8), Stuttgart 1969
Stendahl, Krister: The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament (ASNU 20), Uppsala 1954, ²1967
Zimmerli, Walther: Verheißung und Erfüllung (1952/53), in: Claus Westermann (Hrsg.), Probleme alttestamentlicher Hermeneutik (ThBüch 11), München 1960, S. 69–101

Zu § 6: Der sich offenbarende Gott**Wichtige ältere Werke**

- Bultmann, Rudolf*: Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament (1929), in: ders., Glauben und Verstehen III, Tübingen 1960, S. 1–34
 – Art. γνώσκω κτλ., in: ThWNT I, Stuttgart 1933, S. 688–719
Herrmann, Wilhelm: Der Begriff der Offenbarung (1887), in: ders., Schriften zur Grundlegung der Theologie I (ThB 36), München 1966, S. 123–139
Kähler, Martin: Art. Offenbarung, in: RE ³XIV, Leipzig 1904, S. 339–347
Oepke, Albrecht: Art. ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις, in: ThWNT III, Stuttgart 1938, S. 565–597

Neuere Literatur

- Barth, Karl*: Das christliche Verständnis der Offenbarung (THE NF 12), München 1948
Héring, Jean: Le royaume de Dieu et sa venue, Neuchatel-Paris ²1959
Holtz, Traugott: Art. ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις, in: EWNT I, Stuttgart 1980, Sp. 312–317
Hübner, Hans: Biblische Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen 1990, S. 101–239
Klauck, Hans-Josef (Hrsg.): Monotheismus und Christologie (QD 138), Freiburg i.B. 1998
Lührmann, Dieter: Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden (WMANT 16), Neukirchen 1965
Merklein, Helmut: Die Einzigkeit Gottes als die sachliche Grundlage der Botschaft Jesu (1987), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, S. 154–173
Schmithals, Walter: Art. γνώσκω κτλ., in: EWNT I, Stuttgart 1980, Sp. 596–604
Schottroff, Wilhelm: Art. ʾעֲרֹךְ erkennen, in: ThAT I, München-Zürich 1971, Sp. 682–701
Schulte, Hannelies: Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, München 1949
Westermann, Claus/Albertz, Rainer: Art. הָלַל aufdecken, in: ThAT I, München-Zürich 1971, Sp. 418–426

Zu § 7: Die Verwirklichung der Herrschaft Gottes**Wichtige ältere Werke**

- Schweitzer, Albert*: Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen (1906) ²1913, ⁶1951, passim
Weiß, Johannes: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892, ²1900; ³1964 (hrsg. von Ferdinand Hahn)

Neuere Literatur

- Camponovo, Odo*: Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den früh-jüdischen Schriften (OBO 58), Freiburg/Schw.-Göttingen 1984
- Dechow, Jens*: Gottessohn und Herrschaft Gottes. Der Theozentrismus des Markusevangeliums (WMANT 86), Neukirchen 2000
- Flender, Helmut*: Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes, München 1968
- Grappe, Christian*: Le royaume de Dieu, avant, avec et après Jésus (Le monde de la Bible 42), Genève 2001
- Jeremias, Jörg*: Das Königtum Gottes in den Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987
- Kelber, Werner*: The Kingdom of God in Mark, Philadelphia 1974
- Klein, Günter*: „Reich Gottes“ als biblischer Zentralbegriff, in: EvTh 30 (1970) S. 642–670
- Kraus, Hans-Joachim*: Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament (BHT 13), Tübingen 1951
- Liebenberg, Jacobus*: The language of the Kingdom and Jesus (BZNW 102), Berlin/ New York 2001
- Merk, Otto*: Das Reich Gottes in den lukanischen Schriften, in: Jesus und Paulus (Festschrift für Werner Georg Kümmel, hrsg. von E. Earle Ellis / Erich Gräßer), Göttingen 1975, S. 201–220
- Merklein, Helmut*: Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft (SBS 111), Stuttgart 1983
- Merklein, Helmut*: Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu (1988), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, S. 125–153
- Perrin, Norman*: Jesus and the Language of the Kingdom, London 1976
- Sauca, Mark*: The Kingdom of God in the teaching of Jesus in 20th century theology, Dallas/Texas 1997
- Schmidt Werner H.*: Königtum Gottes in Ugarit und Israel (BZAW 80), Berlin 1966
- Schnackenburg, Rudolf*: Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg i.B. 1959, 1965
- Wolff, Peter*: Die frühe nachösterliche Verkündigung des Reiches Gottes (FRLANT 171), Göttingen 1999

Zu § 8: Jesus Christus als Offenbarer**Eigene Vorarbeiten**

- Hahn, Ferdinand*: Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83), Göttingen 1963, mit Anhang 5 1995 (UTB 1873)
- Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments, in: VF 2/1970 (1971) S. 3–41
 - Das Problem alter christologischer Überlieferungen in der Apostelgeschichte unter besonderer Berücksichtigung von Act 3,19–21, in: Jacob Kremer (Hrsg.), Les Actes des Apôtres (BETHL XLVIII), Gembloux-Leuven 1979, S. 145–154
 - Bekenntnisformeln im Neuen Testament, in: Unterwegs zur Einheit (Festschrift für Heinrich Stirnimann, hrsg. von Johannes Brantschen u.a.), Freiburg i.B.-Wien 1980, S. 200–214

- Die Schöpfungsmittlerschaft Christi bei Paulus und in den Deuteropaulinen, in: *Parola e Spirito* (Studi in onore de Settimio Cipriani), Brescia 1982, vol. I, S. 661–678
- Art. *υἱός*, in: EWNT III, Stuttgart 1983, Sp. 912–937
- Art. *Χριστός*, in: EWNT III, Stuttgart 1983, Sp. 1147–1165
- Jesus: Gott und Mensch, in: Paulus Gordan (Hrsg.), *Gott* (Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1985), Graz 1986, S. 145–172
- Christus, der Erstgeborene der Schöpfung, in: Paulus Gordan (Hrsg.), *Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde* (Salzburger Hochschulwochen 1990), Graz 1991, S. 143–167
- Die Verkündigung Jesu und das Osterzeugnis der Jünger, in: *Vorgeschmack* (Festschrift für Theodor Schneider, hrsg. v. Bernd Jochen Hilberath und Dorothea Sattler), Mainz 1995, S. 125–133
- Jüdische und christliche Messiaserwartung, in: *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils* (Festschrift für Heinz Wolfgang Kuhn, hrsg. von Michael Becker und Wolfgang Fenske), Leiden 1999, S. 131–144

Wichtige ältere Werke

- Beyschlag, Willibald*: Die Christologie des Neuen Testaments, Berlin 1866
- Bousset, Wilhelm*: Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen 1913, ²1921, Nachdruck 1965
- Foerster, Werner*: Herr ist Jesus. Herkunft und Bedeutung des ursprünglichen Kyriosbekenntnisses (Nt.Forsch. II/1), Gütersloh 1924
- Frövig, D.A.*: Der Kyriosglaube des Neuen Testaments und das Messiasbewußtsein Jesu (BFChrTh 31/2), Gütersloh 1928
- Lohmeyer, Ernst*: KYRIOS JESUS. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5–11, Heidelberg 1928; Nachdruck Darmstadt 1961

Neuere Literatur: Allgemeines

- Breytenbach, Cilliers/Paulsen, Henning* (Hrsg.): Anfänge der Christologie (Festschrift für Ferdinand Hahn), Göttingen 1991
- Cullmann, Oscar*: Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957, ⁵1975
- Dunn, James D.G.*: Christology in the Making, London 1980, ²1992
- Dupont, Jacques* (Ed.): Jésus aux origines de la christologie (BETHL XL), Leuven-Gembloux 1975
- Fuller, Reginald H.*: The Foundations of New Testament Christology, London 1965
- Gnilka, Joachim*: Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens, München 1970
- Grillmeier, Alois*: Jesus Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg i.B. 1979, bes. S. 3–221
- Hengel, Martin/Schwemer Anna Maria*: Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 138), Tübingen 2001
- Hoppe, Rudolf u.a.* (Hrsg.): Von Jesus zu Christus (Festschrift für Paul Hoffmann) (BZNW 93), Berlin 1998

- Jonge, Marinus de*: Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus, Philadelphia 1988; deutsche Übersetzung: Christologie im Kontext. Die Jesusrezeption des Urchristentums, Neukirchen 1995
- Karrer, Martin*: Jesus Christus im Neuen Testament (NTD Erg.Bd. 11), Göttingen 1998
- Marshall, I. Howard*: Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie, Wuppertal 1985
- Moule, C.F.D.*: The Origin of Christology, Cambridge 1977
- Pokorný, Petr*: Die Entstehung der Christologie, Stuttgart 1984
- Sabourin, Léopold*: Les noms et les titres de Jésus, Bruges-Paris 1963
- Schnackenburg, Rudolf*: Christologie des Neuen Testaments, in: Feiner, Johannes / Löhner, Magnus (Hrsg.), *Mysterium Salutis III/1*, Einsiedeln-Zürich 1970, S. 227–388
- Schreiber, Stefan*: Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenervartung in frühjüdischen und christlichen Schriften (BZNW 105), Berlin / New York 2000
- Schröter, Jens*: Jesus und die Anfänge der Christologie (BThSt 47), Neukirchen 2001
- Schweizer, Eduard*: Art. Jesus Christus, in: TRE 16, Berlin 1987, S. 671–726
– Jesus, das Gleichnis Gottes, Göttingen ²1996
- Stanton, G.N.*: Jesus of Nazareth in New Testament Preaching (SNTS MS 27), Cambridge 1974
- Stuhlmacher, Peter*: Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens, Stuttgart 1988
- Taylor, Vincent*: The Names of Jesus, London 1954
– The Person of Christ in New Testament Teaching, London 1966
- Thüsing, Wilhelm*: Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie, in: Rahner, Karl / Thüsing, Wilhelm: Christologie – systematisch und exegetisch (QD 55), Freiburg i.B. 1972, S. 81–303
- Welte, Bernhard* (Hrsg.): Zur Frühgeschichte der Christologie (QD 51), Freiburg i.B. 1970
- Wengst, Klaus*: Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (StNT 7), Gütersloh 1972
- Zimmermann, Heinrich*: Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung, Stuttgart 1973

Neuere Literatur: Spezialuntersuchungen

- Brown, Raymond E.*: The Birth of the Messiah, Garden City N.Y. 1977
- Bühner, Jan-A.*: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium (WUNT II/2), Tübingen 1977
- Burger, Christoph*: Schöpfung und Versöhnung. Studien zum liturgischen Gut im Kolosser- und Epheserbrief (WMANT 46), Neukirchen 1975
- Cullmann, Oscar*: Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse (ThSt 15), Zürich 1949
- Evans, C.F.*: Resurrection and the New Testament (StBib/Th II/12), London 1970
- Ghiberti, Giuseppe*: La resurrezione die Gesù, Brescia 1982
- Graß, Hans*: Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen 1956, ³1964

- Habermann, Jürgen*: Präexistenzaussagen im Neuen Testament (EHS 23/362), Frankfurt a.M.-Bern 1990
- Hamerton-Kelly, R.G.*: Pre-existence, Wisdom and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament (SNTS MS 21), Cambridge 1973
- Hegermann, Harald*: Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum (TU 82), Berlin 1961,
- Hengel, Martin*: Der Sohn Gottes, Tübingen 1975, ²1977
- Ps 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes, in: Anfänge der Christologie (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. v. Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen), Göttingen 1991, S. 43–74
- Hoffmann, Paul* (Hrsg.): Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu (WdF 522), Darmstadt 1988
- Hofius, Otfried*: Der Christushymnus Philipper 2,6–11 (WUNT 17), Tübingen 1976, ²1991
- Jossa, Giorgio*: Dal Messia al Cristo (Studi biblici 88), Brescia 2000
- Karrer, Martin*: Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels (FRLANT 151), Göttingen 1991
- Kramer, Werner*: Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden (AThANT 44), Zürich 1963
- Laufen, Rudolf* (Hrsg.): Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997
- Lips, Hermann von*: Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen 1990, S. 267–355
- Martin, R.P.*: Carmen Christi. Philippians ii.5–11 in recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship (SNTS MS 4), Cambridge 1967
- Merklein, Helmut*: Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus I (WUNT 43), Tübingen 1987, S. 221–246
- Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes (1979), in: Studien I S. 247–276
- Polag, Athanasius*: Die Christologie der Logienquelle (WMANT 45), Neukirchen 1977
- Rengstorf, Karl Heinrich*: Die Auferstehung Jesu, Witten 1952, ⁴1960
- Schweizer, Eduard*: Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (AThANT 28), Zürich 1955, umgearbeitet ²1962
- Steinmetz, Franz Josef*: Protologische Heils-Zuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief (FrThSt 2), Frankfurt a.M. 1969
- Theobald, Michael*: Die Fleischwerdung des Logos (NTA NF 20), Münster 1988
- Vögtle, Anton*: Biblischer Osterglaube (posthum hrsg. v. Rudolf Hoppe), Neukirchen 1999
- Wengst, Klaus*: Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (StNT 7), Gütersloh 1972
- Wilckens, Ulrich*: Auferstehung (Themen d.Theol.4), Stuttgart 1970

Zu § 9: Das Wirken des Heiligen Geistes

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes. Soteriologische Funktion und „Personalität“ des Heiligen Geistes, in: Heitmann, Claus / Mühlen, Heribert (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg 1974, S. 131–147
- Sendung des Geistes – Sendung der Jünger. Die pneumatologische Dimension des Missionsauftrages nach dem Zeugnis des Neuen Testaments (1976), in: F.H., Mission in neutestamentlicher Sicht (Missionswiss.Forsch. NF 8), Erlangen 1999, S. 27–42
 - Die biblische Grundlage unseres Glaubens an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, in: *Communicatio fidei* (Festschrift für Eugen Biser, hrsg. von Horst Bürkle und Gerhold Becker), Regensburg 1983, S. 125–138

Wichtige ältere Werke

- Büchsel, Friedrich*: Der Geist Gottes im Neuen Testament, Gütersloh 1926
Gunkel, Hermann: Die Wirkungen des heiligen Geistes, Göttingen 1888

Neuere Literatur

- Albertz, Rainer/Westermann, Claus*: Art. פּיט, in: ThAT II, München-Zürich 1976, Sp. 726–753
- Barrett, Charles Kingsley*: The Holy Spirit and the Gospel Tradition, London 1958
- Chevallier, Max-Alain*: Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament, Paris 1978
- Dunn, James D.G.*: Jesus and the Spirit, London 1975
- Horn, Friedrich Wilhelm*: Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie (FRLANT 154), Göttingen 1992
- Kasper, Walter* (Hrsg.): Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie (QD 85), Freiburg i.B. 1979
- Kraus, Hans-Joachim*: Heiliger Geist. Gottes befreiende Gegenwart, München 1986
- Kremer, Jacob*: Art. πνεῦμα, in: EWNT III, Stuttgart 1983, Sp. 279–291
- Lampe, G.W.H.*: God as Spirit, Oxford 1977
- Moule, C.F.D.*: The Holy Spirit, London 1978
- Rabens, Volker*: The Development of Pauline Pneumatology, in: BZ NF 43 (1999) S. 161–179
- Rebell, Walter*: Erfüllung und Erwartung. Erfahrungen mit dem Geist im Urchristentum, München 1991
- Schäfer, Peter*: Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur (StANT XXVIII), München 1972
- Schweizer, Eduard*: Heiliger Geist, Stuttgart 1978
- Art. πνεῦμα κτλ. (Teile E und F), in: ThWNT VI, Stuttgart 1959, S. 394–453
- Schütz, Christian*: Einführung in die Pneumatologie, Darmstadt 1985, Teil II

Stalder, Kurt: Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus, Zürich 1962, Teil I
Vos, Johannes Sijko: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen
 Pneumatologie, Assen/NL 1973

Woods, Edward: The ‚Finger of God‘ and pneumatology in Luke-Acts (JStNT
 Suppl.205), Sheffield 2001

Zu § 10: Die implizit trinitarische Struktur des neutestamentlichen Zeugnisses

Wichtige ältere Werke

Feine, Paul: Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des
 Neuen Testaments, Leipzig 1925

Harnack, Adolf: Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen
 Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte, in: Hahn,
 August / Hahn, G.Ludwig (Hrsg.), Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln
 der Alten Kirche, Breslau 1897, Neudruck Hildesheim 1962, S. 364–390

Seeberg, Alfred: Der Katechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903; Neuauflage
 mit einer Einführung von Ferdinand Hahn (ThB 26), München 1966

Neuere Literatur

Frankemölle, Hubert: Glaubensbekenntnisse. Zur neutestamentlichen Begründung
 unseres Credo, Düsseldorf 1974, bes. S. 49–65

Kelly, J.N.D.: Early Christian Creeds, London 31972; deutsche Übersetzung: Alt-
 christliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972,
 bes. S. 9–65

Kretschmar, Georg: Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie (BHTh 21),
 Tübingen 1956, bes. S. 94–124.217–223

Neufeld, Vernon H.: The earliest Christian Confessions, Leiden 1963

Schierse, Franz Josef: Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung, in: Feiner, Jo-
 hannes / Löhner, Magnus (Hrsg.), Mysterium Salutis II, Einsiedeln-Zürich 1967,
 S. 85–131

Theobald, Michael: Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im
 Johannesevangelium, in: Hans-Josef Klauck (Hrsg.), Monotheismus und Chri-
 stologie (QD 138), Freiburg i.B. 1998, S. 41–87

Zu § 11: Der Mensch als Geschöpf und als Sünder

Wichtige ältere Werke

Bultmann, Rudolf: Römer 7 und die Anthropologie des Paulus (1932), in: ders.,
 Exegetica, Tübingen 1967, S. 198–209

Gutbrod, Walter: Die paulinische Anthropologie (BWANT IV/15), Stuttgart 1934

Kümmel, Werner Georg: Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, Leipzig 1929, in:
 ders., Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament (ThB 53),
 München 1974, S. 1–160

Neuere Literatur

- Biser, Eugen*: Der Mensch – das uneingelöste Versprechen, Düsseldorf 1995
- Bornkamm, Günther*: Sünde, Gesetz und Tod. Exegetische Studie zu Röm 7 (1950), in: ders., Studien zum Neuen Testament, München 1985, S. 178–196
- Brandenburger, Egon*: Adam und Christus (WMANT 7), Neukirchen 1962
- Bultmann, Rudolf*: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen⁹ 1984, S. 193–270
- Frankemölle, Hubert* (Hrsg.): Sünde und Erlösung im Neuen Testament, Freiburg i.B. 1996
- Gundry, R.H.*: Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology (SNTS MS 29), Cambridge 1976
- Jewett, R.*: Paul's Anthropological Terms (AGJU 10), Leiden 1971
- Käsemann, Ernst*: Zur paulinischen Anthropologie, in: ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, S. 9–60
- Köhler, Ludwig*: Der hebräische Mensch, Tübingen 1953
- Kümmel, Werner Georg*: Das Bild des Menschen im Neuen Testament (1948), in: ders., Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament (ThB 53), München 1974, S. 161–214
- Kuhn, Karl Georg*: Πειρασμός – ἁμαρτία – σάρξ im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen, in: ZThK 49 (1952) S. 200–222
- Leroy, Herbert*: Zur Vergebung der Sünden (SBS 73), Stuttgart 1974
- Metzner, Rainer*: Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium (WUNT 122), Tübingen 2000
- Sand, Alexander*: Art. σάρξ, in: EWNT III, Stuttgart 1983, Sp. 549–557
- Schmithals, Walter*: Die theologische Anthropologie des Paulus (KohlhammerTB 1021), Stuttgart 1980
- Schnelle, Udo*: Neutestamentliche Anthropologie (BThSt 18), Neukirchen 1991
- Schunack, Gerd*: Das hermeneutische Problem des Todes im Horizont von Römer 5 untersucht (HUTh 7), Tübingen 1967
- Schweizer, Eduard*: Art. σῶμα, in: EWNT III, Stuttgart 1983, Sp. 770–779
- Strobel, August*: Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neutestamentlicher Zeit (Arb.z.Theol. I/37), Stuttgart 1968
- Taeger, Jens-W.*: Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas (StNT 14), Gütersloh 1982
- Urban, Christina*: Das Menschenbild nach dem Johannesevangelium (WUNT II/37), Tübingen 2001
- Wolff, Hans-Walter*: Anthropologie des Alten Testaments, München 1973
- Zimmerli, Walther*: Das Menschenbild des Alten Testamentes (TEH NF 14), München 1949

Zu § 12: Das Problem des Gesetzes**Eigene Vorarbeiten**

- Hahn, Ferdinand*: Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, in: ZNW 67 (1976) S. 29–63

- Die Stellung des Paulus zum Judentum und zur Tora, in: F.H., Die Verwurzelung des Christentums im Judentum, Neukirchen 1996, S. 85–98

Neuere Literatur

- Banks, Robert*: Jesus and the Law in the Synoptic Tradition (SNTS MS 28), Cambridge 1975
- Bergmeier, Roland*: Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament (WUNT 121), Tübingen 2000
- Betz, Hans Dieter*: Geist, Freiheit und Gesetz, in: ZThK 71 (1974) S. 78–93
- Bornkamm, Günther*: Wandlungen im alttestamentlichen und neutestamentlichen Gesetzesverständnis, in: ders., Studien zum Neuen Testament, München 1985, S. 25–71
- Dülmen, Andrea van*: Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (SBM 5), Stuttgart 1968
- Dunn, James D.G.* (Ed.), Paul and the Mosaic Law (The Third Durham-Tübingen Research Symposium, Durham 1994), Grand Rapids/Mich. 2001
- Hübner, Hans*: Das Gesetz bei Paulus (FRLANT 119), Göttingen 1978, 21980
- Kertelge, Karl* (Hrsg.): Das Gesetz im Neuen Testament (QD 108), Freiburg i.B. 1986
- Klinghardt, Matthias*: Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums (WUNT II/32), Tübingen 1988
- Kuss, Otto*: Nomos bei Paulus, in: MüThZ 17 (1966) S. 173–227
- Limbeck, Manfred*: Das Gesetz im Alten und Neuen Testament, Darmstadt 1997
- Loader, William R.G.*: Jesus' Attitude towards the Law (WUNT II/97), Tübingen 1997
- Räsänen, Heikki*: Paul and the Law (WUNT 29), Tübingen 1983, 21987
- Smend, Rudolf/Luz, Ulrich*: Gesetz (KohlhammerTB 1015), Stuttgart 1981
- Spanje, Teunis Erik van*: Inconsistency in Paul? A critique of the work of Heikki Räsänen (WUNT II/110), Tübingen 1999
- Tomson, Peter J.*: Paul and the Jewish Law. Halakha in the letters of the Apostle to the Gentiles, Assen 1990

Zu § 13: Die geschehene Errettung des Menschen

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Jesu Tod – unsere Erlösung. Jesu eigenes Todesverständnis und die Kreuzesbotschaft seiner Jünger, in: Erfahrung des Absoluten – Absolute Erfahrung? (Festschrift für Josef Schmitz, hrsg. von Jochen Hilberath), Düsseldorf 1990, S. 150–162
- Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament (1983), in: F.H., Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1986, S. 262–302
 - Streit um „Versöhnung“, in: VF 36 (1991) S. 55–64
 - Der Tod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: An-Denken (Festschrift für Eugen Biser, hrsg. von Erwin Möde u.a.), Graz 1998, S. 254–268

Wichtige ältere Werke

- Büchsel, Friedrich:* Art. λύω, λύτρον, ἀπολύτρωσις κτλ., in: ThWNT IV, Stuttgart 1942, S. 337–359
- Jeremias, Joachim:* Art. ἄμωός, ἀρήν, ἀρνίον, in: ThWNT I, Stuttgart 1933, Sp. 342–345
- Schmitz, Otto:* Die Opferanschauungen des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments, Tübingen 1910

Neuere Literatur

- Barth, Gerhard:* Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen 1992
- Becker, Jürgen:* Die neutestamentliche Rede vom Sühnetod Jesu, in: ZThK Beih.8 (1990) S. 29–49
- Breytenbach, Cilliers:* Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (WMANT 60), Neukirchen 1989
- Versöhnung, Stellvertretung und Sühne, in: NTS 39 (1993) S. 59–79
- Clark, G.H.:* The Atonement, Jefferson 1987
- Delling, Gerhard:* Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, Göttingen 1972
- Dettwiler, Andreas/Zumstein, Jean:* Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151), Tübingen 2002
- Friedrich, Gerhard:* Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament (BThSt 6), Neukirchen 1982, ²1985
- Gubler, Marie-Louise:* Die frühesten Deutungen des Todes Jesu (OBO 15), Freiburg/Schw.-Göttingen 1977
- Haubeck, Werner:* Loskauf durch Christus. Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs, Gießen-Basel 1985
- Hengel, Martin:* The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament, London 1981
- Hermisson, Hans-Jürgen:* Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur „Spiritualisierung“ der Kultbegriffe im Alten Testament (WMANT 19), Neukirchen 1965
- Hofius, Otfried:* Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, S. 1–49
- Janowski, Bernd:* Auslösung verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung, in: ders., Gottes Gegenwart in Israel (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments), Neukirchen 1993, S. 5–39
- Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997
- Käsemann, Ernst:* Zum Verständnis von Röm 3,24–26 (1950/51), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, S. 96–100
- Erwägungen zum Stichwort „Versöhnungslehre im Neuen Testament“, in: Zeit und Geschichte (Festschrift für Rudolf Bultmann, hrsg. v. Erich Dinkler), Tübingen 1964, S. 47–59
- Kertelge, Karl (Hrsg.):* Der Tod Jesu im Neuen Testament (QD 74), Freiburg i.B. 1976

- Art. ἀπολύτρωσις, in: EWNT I, Stuttgart 1980, Sp. 331–336
- Kessler, Hans*: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970, S. 228–337
- Knierim, Rolf*: Art. ὀφθαλμοὶ Schuldverpflichtung, in: THAT I, München-Zürich 1971, Sp. 251–257
- Knöppler, Thomas*: Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu (WMANT 88), Neukirchen 2001
- Kraus, Wolfgang*: Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe (WMANT 66), Neukirchen 1991
- Kremer, Jacob*: Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (SBS 17), Stuttgart 1966
- Léon-Dufour, Xavier*: Face à la mort – Jésus et Paul, Paris 1979; deutsche Übersetzung: Als der Tod seinen Schrecken verlor. Die Auseinandersetzung Jesu mit dem Tod und die Deutung des Paulus, Olten/Schw. 1981
- Lohse, Eduard*: Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi (FRLANT 64), Göttingen 1963
- Merklein, Helmut*: Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus I (WUNT 43), Tübingen 1987, S. 1–106
- Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, S. 31–59
- Morris, Leon*: The Atonement. Its meaning and significance, Leicester 1983
- Oberlinner, Lorenz*: Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu (SBB 10), Stuttgart 1980
- Ortkemper, Franz-Josef*: Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus (SBS 24), Stuttgart 1968
- Popkes, Wiard*: Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (ATHANT 49), Zürich 1967
- Roloff, Jürgen*: Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk X.45 und Lk XXII.27)(1972/73), in: ders., Exegetische Verantwortung in der Kirche (Aufsätze), Göttingen 1990, S. 117–143
- Art. ἰλαστήριον, in: EWNT II, Stuttgart 1981, Sp. 455–457
- Schürmann, Heinz*: Jesu ureigener Tod, Freiburg i.B. 1975
- Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung, Freiburg i.B. 1983
- Jesus. Gestalt und Geheimnis (Ges.Beiträge, hrsg. v. Klaus Scholtissek), Paderborn 1994, bes. S. 286–345 (zu „Pro-Existenz“)
- Suhlmacher, Peter*: Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit (Aufs.z.bibl. Theol.), Göttingen 1981
- Taylor, Vincent*: The Atonement in New Testament Teaching, London 1963
- Vögtle, Anton*: Grundfragen der Diskussion um das heilsmittlerische Todesverständnis Jesu, in: ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Freiburg 1985, S. 141–165
- Weder, Hans*: Das Kreuz Jesu bei Paulus (FRLANT 125), Göttingen 1981
- Wengst, Klaus*: Christologische Formel und Lieder des Urchristentums (StNT 7), Gütersloh 1972, S. 55–129

- Zager, Werner: Wie kam es im Urchristentum zur Deutung des Todes Jesu als Sühnegeschehen? Eine Auseinandersetzung mit P.Stuhlmachers Entwurf einer Biblischen Theologie des Neuen Testaments, in: ZNW 87 (1996) S. 165–185
 – Der Sühnetod Jesu in der neutestamentlichen Überlieferung, in: A. Wagner (Hrsg.), Sühne – Opfer – Abendmahl, Neukirchen 1999, S. 37–61

Zu § 14: Das Evangelium als Proklamation und Vergegenwärtigung des Heils

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand: „Siehe, jetzt ist der Tag des Heils“. Neuschöpfung und Versöhnung nach 2.Korinther 5,14–6,2, in: EvTh 33 (1973) S. 244–253
 – Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Menschen nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: EvTh 59 (1999) S. 335–346

Wichtige ältere Werke

- Cremer, Hermann: Die paulinische Rechtfertigungslehre, Gütersloh 1899, ²1900
 Friedrich, Gerhard: Art. εὐαγγελίζομαι, εὐαγγέλιον κτλ., in: ThWNT II, Stuttgart 1935, S. 705–735
 Molland, Einar: Das paulinische Euangelion. Das Wort und die Sache, Oslo 1934
 Schniewind, Julius: Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs, 1. und 2. Lieferung, Gütersloh 1927/1931; Nachdruck Darmstadt 1970

Neuere Literatur

- Beutler, Johannes: Martyria (FrThSt 10), Frankfurt a.M. 1972
 – Art. μαρτυρέω, Art. μαρτυρία, Art. μάρτυς, in: EWNT II, Stuttgart 1981, Sp. 958–973
 Brox, Norbert: Zeuge und Märtyrer (StANT 5), München 1961
 Delling, Gerhard: Wort Gottes und Verkündigung im Neuen Testament (SBS 53), Stuttgart 1971
 Jüngel, Eberhard: Paulus und Jesus (HUTH 2), Tübingen 1962, ⁶1986
 Kertelge, Karl: „Rechtfertigung“ bei Paulus (NTA NF 3), Münster 1967
 Kümmel, Werner Georg: Πάρεσις und ἔνδειξις. Ein Beitrag zur paulinischen Rechtfertigungslehre (1952), in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte I (Marb-ThSt 3), Marburg 1965, S. 260–270
 McDonald, J.I.: Kerygma and Didache (SNTS MS 37), Cambridge 1980
 Merk, Otto: Art. κηρύσσω, κήρυγμα, κήρυξ, in: EWNT II, Stuttgart 1981, Sp. 711–720
 Nellessen, Ernst: Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff (BBB 43), Köln 1976
 Osten-Sacken, Peter von der: Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie (FRLANT 112), Göttingen 1975
 Reumann, John: Righteousness in the New Testament, Philadelphia 1982
 Seifrid, Mark A.: Justification by Faith, Leiden 1992

- Stuhlmacher, Peter*: Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87), Göttingen ²1966
- Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte (FRLANT 95), Göttingen 1968
- Trites, A.A.*: The New Testament Concept of Witness (SNTS MS 31), Cambridge 1973

Zu § 15: Nachfolge und Glaube

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Die Nachfolge Jesu in vorösterlicher Zeit, in: F.H. / August Strobel / Eduard Schweizer, Die Anfänge der Kirche im Neuen Testament (Evang. Forum 8), Göttingen 1967, S. 7–36
- Genesis 15,6 im Neuen Testament, in: Probleme biblischer Theologie (Festschrift für Gerhard von Rad, hrsg. von Hans Walter Wolff), München 1971, S. 90–107
- Die Jüngerberufung Joh 1,35–51, in: Neues Testament und Kirche (Festschrift für Rudolf Schnackenburg, hrsg. von Joachim Gnilka), Freiburg i.B. 1974, S. 172–190
- Das Verständnis des Glaubens im Markusevangelium, in: Glaube im Neuen Testament (Studien zu Ehren von Hermann Binder, hrsg. von Ferdinand Hahn und Hans Klein) (BThSt 7), Neukirchen 1982, S. 43–67
- Das Glaubensverständnis im Johannesevangelium, in: Glaube und Eschatologie (Festschrift für Werner Georg Kümmel, hrsg. von Erich Gräßer u.a.), Tübingen 1985, S. 51–69
- Jesu Wort vom bergeversetzenden Glauben, in: ZNW 76 (1985) S. 149–169

Wichtige ältere Werke

- Mundle, Wilhelm*: Der Glaubensbegriff des Paulus, Leipzig 1932
- Schlatter, Adolf*: Der Glaube im Neuen Testament, Stuttgart ⁴1927, Nachdruck ⁵1963

Neuere Literatur

- Betz, Hans Dieter*: Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament (BHT 37), Tübingen 1967
- Bracht, Werner*: Jüngerschaft und Nachfolge. Zur Gemeindesituation im Markusevangelium, in: Josef Hainz (Hrsg.), Kirche im Werden, München 1976, S. 143–165
- Dörrie, Heinrich*: Zu Hebr 11,1, in: ZNW 46 (1955) S. 196–202
- Egger, Wilhelm*: Nachfolge als Weg zum Leben (ÖBS 1), Klosterneuburg 1979
- Gräßer, Erich*: Der Glaube im Hebräerbrief (MarbThSt 2), Marburg 1965
- Hengel, Martin*: Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge (BZNW 34), Berlin 1968
- Käsemann, Ernst*: Der Glaube Abrahams nach Röm 4, in: ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, S. 140–177

- Kuhn, Heinz Wolfgang*: Nachfolge nach Ostern, in: Kirche (Festschrift für Günther Bornkamm, hrsg. von Dieter Lührmann u.a.), Tübingen 1980, S. 105–132
- Kuss, Otto*: Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen, in: ders., Auslegung und Verkündigung I (Aufsätze zur Exegese des Neuen Testaments), Regensburg 1963, S. 187–212
- Lührmann, Dieter*: Glaube im frühen Christentum, Gütersloh 1976
- Schulz, Anselm*: Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik (StANT VI), München 1962
- Söding, Thomas*: Glaube bei Markus (SBB 12), Stuttgart 1985
- Wildberger, Hans*: „Glauben“ im Alten Testament, in: ZThK 65 (1968) S. 129–159
– Art. אָמֵן fest, sicher, in: ThAT I, München-Zürich 1971, Sp. 177–209

Zu § 16: Das Selbstverständnis der Jüngerschaft

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Die Einheit der Kirche nach dem Zeugnis des Apostels Paulus, in: Ekklesiologie des Neuen Testaments (Festschrift für Karl Kertelge, hrsg. von Rainer Kampling u.a.), Freiburg i.B. 1996, S. 288–300
– Die eine Kirche – ewiger Wunschtraum?, in: Kirche, Geschichte, Glaube (Festschrift für Hermann Pitters, hrsg. von Hans Klein u.a.), Erlangen 1998, S. 169–175

Wichtige ältere Arbeiten

- Behm, Johannes*: Der Begriff ΔΙΑΘΗΚΗ im Neuen Testament, Leipzig 1912
- Dahl, Nils Alstrup*: Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums, Oslo 1941, Nachdruck Darmstadt 1963
- Holl, Karl*: Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde (1921), in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd.II, Tübingen 1928, Nachdruck 1964, S. 44–67
- Jeremias, Joachim*: Golgotha (ΑΓΓΕΛΟΣ Beih.1), Leipzig 1926, S. 68–77 (zu Mt 16,18f)
- Käsemann, Ernst*: Leib und Leib Christi (BHTh 9), Tübingen 1933
- Kümmel, Werner Georg*: Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, Uppsala-Zürich 1943, Göttingen 1968
- Michel, Otto*: Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde, Göttingen 1941
- Rost, Leonhard*: Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament (BWANT IV/24), Stuttgart 1938
- Schlier, Heinrich*: Christus und die Kirche im Epheserbrief (BHTh 6), Tübingen 1930
- Schmidt, Karl Ludwig*: Die Kirche des Urchristentums, in: Festgabe für Adolf Deissmann, Tübingen 1926, S. 259–319; selbständige Veröffentlichung 1932

Neuere Literatur

- Cerfaux, Lucien*: La théologie de l'église suivant Saint Paul, Paris 2^e 1948
- Downing, F.Gerald*: The Church and Jesus (StBiblTheol 2/10), London 1968
- Frankemölle, Hubert*: Jahwebund und Kirche Christi (NTA NF 10), Münster 1974
- Gräbe, Petrus J.*: Der neue Bund in der frühchristlichen Literatur unter Berücksichtigung der alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen (fzb 96), Würzburg 2001
- Gräßer, Erich*: Der Alte Bund im Neuen, in: ders., Der Alte Bund im Neuen (WUNT 35), Tübingen 1985, S. 1–134
- Hainz, Josef*: Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung (BU 9), Regensburg 1972
- Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus (BU 16), Regensburg 1982
- Hainz, Josef* (Hrsg.): Kirche im Werden, Paderborn 1976
- Hegermann, Harald*: Art. διαθήκη, in: EWNT I, Stuttgart 1980, Sp. 718–725
- Herrmann, Siegfried*: „Bund“ eine Fehlübersetzung von „b'rit“? Zur Auseinandersetzung mit Ernst Kutsch, in: ders., Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments (ThB 75), München 1986, S. 210–220
- Käsemann, Ernst*: Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi, in: ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, S. 11–34
- Klaiber, Walter*: Rechtfertigung und Gemeinde (FRLANT 127), Göttingen 1982
- Klauck, Hans-Josef*: Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), Stuttgart 1981
- Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, S. 11–129
- Kraus, Wolfgang*: Das Volk Gottes (WUNT 85), Tübingen 1996
- Kutsch, Ernst*: Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund“ im Alten Testament (BZAW 131), Berlin 1972
- Neues Testament – Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert, Neukirchen 1978
- Lohfink, Gerhard*: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg i.B. 1982
- Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus (1985), in: ders., Studien zum Neuen Testament (SBA 5), Stuttgart 1989, S. 77–90
- Luz, Ulrich*: Unterwegs zur Einheit. Gemeinschaft der Kirche im Neuen Testament, in: Christian Link u.a. (Hrsg.), Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft. Einheit der Kirche als Prozeß im Neuen Testament und heute, Zürich 1988, S. 43–183
- Merklein, Helmut*: Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus I (WUNT 43), Tübingen 1987, S. 296–318
- Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens, in: ders., Studien I S. 319–344
- Oepke, Albrecht*: Das neue Gottesvolk, Gütersloh 1950, S. 17–245
- Roloff, Jürgen*: Die Kirche im Neuen Testament (NTD Erg.Bd. 10), Göttingen 1993
- Schlier, Heinrich*: Ekklesiologie des Neuen Testaments, in: Johannes Feiner / Magnus Löhner (Hrsg.), Mysterium Salutis IV/1, Einsiedeln-Zürich 1972, S. 101–221

- Schnackenburg, Rudolf*: Die Kirche im Neuen Testament (QD 14), Freiburg i.B. 1961
- Schrage, Wolfgang*: Ekklesia und Synagoge, in: ZThK 60 (1963) S. 178–202
- Schweizer, Eduard*: Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologoumena, in: ders., Neotestamentica, Zürich-Stuttgart 1963, S. 272–292
- Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena, in: Neotestamentica S. 293–316
- Art. $\sigma\omega\mu\alpha$, in: EWNT III, Stuttgart 1983, Sp. 770–779

Zu § 17: Die christliche Taufe

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Die Taufe im Neuen Testament, in: Herbert Breit/Manfred Seitz (Hrsg.), Calwer Predigthilfen: Taufe, Stuttgart 1976, S. 9–28
- Taufe und Rechtfertigung. Ein Beitrag zur paulinischen Theologie in ihrer Vor- und Nachgeschichte, in: Rechtfertigung (Festschrift für Ernst Käsemann, hrsg. von Johannes Friedrich u.a.), Tübingen-Göttingen 1976, S. 95–124
- Das Verständnis der Taufe nach Römer 6, in: Bewahren und Erneuern (Festschrift für Theodor Schaller, hrsg. vom Prot. Landeskirchenrat der Pfalz), Speyer 1980, S. 135–152
- Kindersegnung und Kindertaufe, in: Vom Urchristentum zu Jesus (Festschrift für Joachim Gnllka, hrsg. von Hubert Frankemölle u.a.), Freiburg i.B. 1989, S. 497–507

Wichtige ältere Werke

- Heitmüller, Wilhelm*: „Im Namen Jesu“. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe (FRLANT 1/2), Göttingen 1903
- Windisch, Hans*: Taufe und Sünde im ältesten Christentum, Tübingen 1908

Neuere Literatur

- Aland, Kurt*: Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der Alten Kirche (TEH 86), München 1961, ²1963
- Avemarie, Friedrich*: Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte (WUNT 139), Tübingen 2002
- Barth, Gerhard*: Die Taufe in frühchristlicher Zeit (BThSt 4), Neukirchen 1981
- Bornkamm, Günther*: Taufe und neues Leben bei Paulus, in: ders., Studien zum Neuen Testament, München 1985, S. 161–177
- Campanhausen, Hans Freiherr von*: Taufen auf den Namen Jesu? (1971), in: ders., Urchristliches und Altkirchliches (Vorträge und Aufsätze), Tübingen 1979, S. 197–216
- Cullmann, Oscar*: Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe (AThANT 12), Zürich 1958

- Delling, Gerhard*: Die Zueignung des Heils in der Taufe, Berlin 1961
 – Die Taufe im Neuen Testament, Berlin 1963
- Dunn, James D.G.*: Baptism in the Holy Spirit (StBiblTheol 2/15), London 1970
- Hartman, Lars*: Auf den Namen des Herrn Jesus. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften (SBS 148), Stuttgart 1992
- Jeremias, Joachim*: Hat die Urkirche Kindertaufe geübt?, Göttingen ²1949
 – Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe (TEH 101), München 1962
- Lampe, G.W.H.*: The Seal of the Spirit, London 1951
- Schempp, Paul*: Die Verweltlichung der Taufe (1949), in: ders. Gesammelte Aufsätze (ThB 10), München 1960, S. 146–158
- Schnelle, Udo*: Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie (GThA 24), Göttingen 1983
- Tannehill, Robert C.*: Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology (BZNW 32), Berlin 1967
- Wedderburn, Alexander J.M.*: Baptism and Resurrection (WUNT 44), Tübingen 1987
- Umbach, Helmut*: In Christus getauft – von der Sünde befreit (FRLANT 181), Göttingen 1999

Zu § 18: Das Mahl des Herrn

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung, in: EvTh 27 (1967) S. 337–374
 – Art. Abendmahl, in: Gert Otto (Hrsg.), Praktisch-Theologisches Handbuch, Hamburg (1970) ²1975, S. 32–64
 – Thesen zur Frage einheitsstiftender Elemente in Lehre und Praxis des urchristlichen Herrenmahls (1980), in: F.H., Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1986, S. 232–241
 – Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (1980), in: ebd. S. 253–261
 – Herrengedächtnis und Herrenmahl bei Paulus (1982), in: ebd. S. 303–314
 – Das Herrenmahl bei Paulus, in: Paulus, Apostel Jesu Christi (Festschrift für Günter Klein, hrsg. von Michael Trowitzsch), Tübingen 1998, S. 23–33
 – Art. Abendmahl I. Neues Testament, in: RGG ⁴I, Tübingen 1998, Sp. 10–15

Wichtige ältere Werke

- Lietzmann, Hans*: Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (AKG 8), Bonn 1926, bes. S. 211–255
- Schweitzer, Albert*: Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums III, Tübingen-Leipzig 1901, Nachdruck Hildesheim 1983
- Seesemann, Heinrich*: Der Begriff KOINΩNIA im Neuen Testament (BZNW 14), Gießen 1933

Neuere Literatur

- Betz, Hans Dieter*: Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl. Überlegungen zu 1 Kor 11,17–34, in: ZThK 98 (2001) S. 401–421
- Bösen, Willibald*: Jesumahl – Eucharistisches Mahl – Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas (SBS 97), Stuttgart 1980
- Bornkamm, Günther*: Herrenmahl und Kirche bei Paulus (1956), in: ders., Studien zum Neuen Testament, München 1985, S. 270–308
- Die eucharistische Rede im Johannesevangelium (1956), in: Geschichte und Glaube I (Ges.Aufs.III), München 1968, S. 60–67
- Feld, Helmut*: Das Verständnis des Abendmahls (EdF 50), Darmstadt 1976, S. 4–76
- Higgins, A.J.B.*: The Lord's Supper in the New Testament (StBiblTheol 6), London 1952
- Hofius, Otfried*: Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis (1988), in: ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, S. 203–240
- Jeremias, Joachim*: Die Abendmahls Worte Jesu, Göttingen (1936)²1949, ³1960
- Kilpatrick, George D.*: The Eucharist in Bible and Liturgy, Cambridge 1983
- Klauck, Hans-Josef*: Herrenmahl und hellenistischer Kult (NTA NF 15), Münster 1982
- Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, S. 273–372
- Klinghardt, Matthias*: Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (TANZ 13), Tübingen 1996
- Kollmann, Bernd*: Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier (GöThA 43), Göttingen 1990
- Léon-Dufour, Xavier*: Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament, Paris 1982; deutsche Übersetzung: Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament, Stuttgart 1983
- Lohse, Bernhard*: Das Passafest der Quartadezimaner, Gütersloh 1953
- Marshall, I. Howard*: Last Supper and Lord's Supper, Exeter 1980
- Merklein, Helmut*: Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen (1977), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus I (WUNT 43), Tübingen 1987, S. 157–180
- Neuzeit, Paul*: Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung (StANT 1), München 1960
- Patsch, Hermann*: Abendmahl und historischer Jesus (CThM A 1), Stuttgart 1972
- Pesch, Rudolf*: Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (QD 80), Freiburg i.B. 1978
- Reumann, John*: The Supper of the Lord, Philadelphia 1984
- Schempp, Paul*: Die Verkirchlichung des Abendmahls (1949), in: ders., Gesammelte Aufsätze (ThB 10), München 1960, S. 159–170
- Schürmann, Heinz*: Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament, Düsseldorf 1970, S. 77–196 (mehrere Beiträge zum Mahl des Herrn)
- Schweizer, Eduard*: Das Herrenmahl im Neuen Testament. Ein Forschungsbericht (1954), in: ders., Neutestamentica, Zürich 1963, S. 344–370

Zu § 19: Gebet, Bekenntnis und Gottesdienst**Eigene Vorarbeiten**

- Hahn, Ferdinand*: Der urchristliche Gottesdienst (SBS 41), Stuttgart 1970
 – Schabbat und Sonntag, in: F.H., Die Verwurzelung des Christentums im Judentum, Neukirchen 1996, S. 69–84
 – Art. Gottesdienst III. Neues Testament, in: TRE XIV, Berlin 1985, S. 28–39

Wichtige ältere Werke

- Bornkamm, Günther*: HOMOLOGIA. Zur Geschichte eines politischen Begriffs (1936), in: ders., Geschichte und Glaube I (Ges. Aufs. III), München 1968, S. 140–156
Goltz, Eduard Freiherr von der: Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901
Greeven, Heinrich: Gebet und Eschatologie im Neuen Testament (Nt.Forsch. III/1), Gütersloh 1931
Harder, Günther: Paulus und das Gebet (Nt.Forsch. I/10), Gütersloh 1936
Harnack, Theodosius: Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter, Erlangen 1854, Nachdruck Amsterdam 1969
Nielen, Josef Maria: Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament, Freiburg i.B. 1937
Norden, Eduard: AGNOSTOS THEOS. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Stuttgart 1912, Nachdruck Darmstadt 1956, S. 143–276

Neuere Literatur

- Brocke, Michael/Petuchowski, Jakob J./Stolz, Walter* (Hrsg.): Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen, Freiburg i.B. 1974
Campenhausen, Hans Freiherr von: Das Bekenntnis im Urchristentum (1972), in: ders., Urchristliches und Altkirchliches (Vorträge und Aufsätze), Tübingen 1979, S. 217–272
Cullmann, Oscar: Urchristentums und Gottesdienst (ATHANT 3), Zürich 1944, 21950
Cullmann, Oscar: Das Gebet im Neuen Testament, Tübingen 1994, 21997
Deichgräber, Reinhard: Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit (StUNT 5), Göttingen 1967
Delling, Gerhard: Der Gottesdienst im Neuen Testament, Göttingen 1952
Fenske, Wolfgang: „Und wenn ihr betet ...“ (Mt 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit (StUNT 21), Göttingen 1997
Gebauer, Roland: Das Gebet bei Paulus. Forschungsgeschichtliche und exegetische Studien, Giessen-Basel 1989
Greshake, Gisbert/Lohfink, Gerhard (Hrsg.): Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz 1978

- Hofius, Otfried*: Art. $\delta\mu\lambda\omicron\gamma\acute{\epsilon}\omega$, $\delta\mu\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$, in: EWNT II, Stuttgart 1981, Sp. 1255–1263
- Jeremias, Joachim*: Abba, in: ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, S. 15–67
- Kennel, Gunter*: Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit (WMANT 71), Neukirchen 1995
- Kuhn, Karl Georg*: Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim (WUNT 1), Tübingen 1950
- Lohmeyer, Ernst*: Das Vater-Unser, Göttingen 1946
- Martin, Ralph P.*: Worship in the Early Church, London 1964
- Moule, C.F.D.*: Worship in the New Testament, London 1961
- Nikolakopoulos, Konstantin*: Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments (Veröff.d.Inst.f.Orth.Theol.München 7), Aachen 2000, bes. S. 51–113
- Obermann, Andreas*: An Gottes Segen ist allen gelegen. Eine Untersuchung zum Segen im Neuen Testament (BThSt 37), Neukirchen 1998
- Sanders, Jack T.*: The New Testament Christological Hymns (SNTS MS 15), Cambridge 1971
- Schille, Gottfried*: Frühchristliche Hymnen, Berlin 1965
- Schürmann, Heinrich*: Das Gebet des Herrn, Freiburg i.B. 1957, 41981
- Westermann, Claus*: Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968

Zu § 20: Charismen und Gemeindeleitung

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Kirchliches Amt und ökumenische Verständigung (Inst.f.Europ. Geschichte Mainz, Vorträge 61), Wiesbaden 1975
- Neutestamentliche Grundlagen für eine Lehre vom kirchlichen Amt (1981), in: F.H., Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1986, S. 159–184
 - Die Petrusverheißung Mt 16,18f (1977), in: ebd. S. 185–200
 - Charisma und Amt. Die Diskussion über das kirchliche Amt im Lichte der neutestamentlichen Charismenlehre (1979), in: ebd. S. 201–231
 - Berufung, Amtsübertragung und Ordination im ältesten Christentum, in: Alexandre Ganoczy (Hrsg.), Der Streit um das Amt in der Kirche, Regensburg 1983, S. 37–61
 - Grundfragen von Charisma und Amt in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung, in: Trutz Rendtorff (Hrsg.), Charisma und Institution, Gütersloh 1985, S. 335–349

Wichtige ältere Werke

- Behm, Johannes*: Die Handauflegung im Urchristentum, Leipzig 1911, Nachdruck Darmstadt 1968
- Harnack, Adolf*: Die Lehre von den zwölf Aposteln nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, Leipzig 1884

Hatch, Edwin: The Organization of the Early Christian Churches, London 1981; übersetzt und mit Excursen versehen von Adolf Harnack: Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum, Giessen 1883

Linton, Olof: Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Uppsala 1932

Sohm, Rudolph: Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen, Leipzig 1892

Neuere Literatur

Aune, David E.: Prophecy in Early Christianity, Grand Rapids/Mich. 1983

Brockhaus, Ulrich: Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1972

Brosch, Joseph: Charismen und Ämter in der Urkirche, Bonn 1951

Brown, Raimond/Donfried, Karl P./Reumann, John: Peter in the New Testament, Minneapolis 1973; deutsch, hrsg. von Ferdinand Hahn und Rudolf Schnackenburg: Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung, Stuttgart 1976

Campanhausen, Hans Freiherr von: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14), Tübingen 1953

Cullmann, Oscar: Petrus, Jünger – Apostel – Märtyrer, Zürich 1952, ²1960

Dautzenberg, Gerhard: Urchristliche Prophetie (WANT VI/4), Stuttgart 1975

Dautzenberg, Gerhard/Merklein, Helmut/Müller, Karlheinz (Hrsg.): Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg i.B. 1983

Ellis, E. Earle: Prophecy and Hermeneutic (WUNT 18), Tübingen 1978

Fitzner, Gottfried: Das Weib schweige in der Gemeinde. Über den unapaulinischen Charakter der mulier-taceat-Verse in 1 Kor 14 (TEH 110), München 1963

Hasenbüttl, Gotthold: Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche (Ökum.Forsch. IV), Freiburg i.B. 1969

Heine, Susanne: Frauen der frühen Christenheit, Göttingen 1986

Kähler, Else: Die Frau in den paulinischen Gemeinden, Zürich 1960

Käsemann, Ernst: Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament (1954/55), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, S. 69–82

Kertelge, Karl: Gemeinde und Amt im Neuen Testament, München 1972

Kertelge, Karl (Hrsg.): Das kirchliche Amt im Neuen Testament (WdF 439), Darmstadt 1977

Klauck, Hans-Josef: Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, S. 131–272

Leipoldt, Johannes: Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Berlin 1962

Lips, Hermann von: Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen (FRLANT 122), Göttingen 1979

Lohse, Eduard: Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament, Göttingen 1951

Merklein, Helmut: Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (StANT 33), München 1973

Müller, Ulrich B.: Prophetie und Predigt im Neuen Testament (StNT 10), Gütersloh 1975

Rohde, Joachim: Urchristliche und frühkatholische Ämter, Berlin 1976

- Schweizer, Eduard*: Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament (ATHANT 35), Zürich 1959
- Wagener, Ulrike*: Die Ordnung des „Hauses Gottes“ (WUNT II/65), Tübingen 1994
- Zimmermann, Alfred F.*: Die urchristlichen Lehrer (WUNT II/12), Tübingen 1984

Zu § 21: Die Verkündigung des Evangeliums unter Juden und Heiden

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13), Neukirchen 1963, ²1965 (engl. 1965)
- Die Verantwortung für das Evangelium in der Welt, in: F.H./Gerhard Sauter, Verantwortung für das Evangelium (TEH 167), München 1970, S. 9–37
 - Der Apostolat im Urchristentum. Seine Eigenart und seine Voraussetzungen, in: KuD 20 (1974) S. 54–77
 - Der Sendungsauftrag des Auferstandenen Matthäus 28,16–20 (1980), in: F.H., Mission in neutestamentlicher Sicht (Missionswiss.Forsch. NF 8), Erlangen 1999, S. 11–26
 - Die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christenheit einst und jetzt, in: Auf Wegen der Versöhnung (Festschrift für Heinrich Fries, hrsg. von Peter Neuner / Franz Wolfinger), Frankfurt a.M. 1982, S. 15–44
 - Zum Verständnis von Röm 11,26a: ‚... und so wird ganz Israel gerettet werden‘, in: Paul and Paulinism (Essays in honour of C.K.Barrett, ed. M.D. Hooker and S.G. Wilson), London 1982, S. 221–236
 - Der christliche Missionsauftrag in der Sicht des Neuen Testaments (1998), in: F.H., Mission S. 67–76

Wichtige ältere Werke

- Dibelius, Martin*: Paulus auf dem Areopag (1939), in: ders., Aufsätze zur Apostelgeschichte, Göttingen 1951, S. 29–70
- Harnack, Adolf von*: Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten III, Leipzig 1902, ⁴1924

Neuere Literatur

- Adna, Jostein / Kvalbein, Hans* (Hrsg.): The Mission of the Early Christian Church to Jews and Gentiles (WUNT 127), Tübingen 2000
- Berger, Klaus*: Gottes einziger Ölbaum. Betrachtungen zum Römerbrief, Stuttgart 1990
- Bosch, David*: Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu (ATHANT 36), Zürich 1959
- Eichholz, Georg*: Der missionarische Kanon des Paulus (1963), in: ders., Tradition und Interpretation (ThB 29), München 1965, S. 114–120
- Gärtner, Bertil*: The Areopagus Speech and Natural Revelation (ASNU XXI), Uppsala 1955

- Gnilka, Joachim*: Die Verstockung Israels. Isaias 6,9–10 in der Theologie der Synoptiker (StANT 3), München 1961
- Jeremias, Joachim*: Jesu Verheißung für die Völker, Stuttgart 1956, ²1959
- Kasting, Heinrich*: Die Anfänge der urchristlichen Mission, München 1969
- Kertelge, Karl* (Hrsg.): Mission im Neuen Testament (QD 93), Freiburg i.B. 1982
- Lichtenhan, Rudolf*: Die urchristliche Mission. Voraussetzungen, Motive und Methoden (AThANT 9), Zürich 1946
- Mayer, Bernhard*: Unter Gottes Heilsratschluß. Prädestinationsaussagen bei Paulus (fzb 15), Würzburg 1974
- Müller, Christian*: Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9–11 (FRLANT 86), Göttingen 1964
- Mußner, Franz*: Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, Freiburg i.B. 1987
- Niebuhr, Karl-Wilhelm*: Heidenapostel aus Israel (WUNT 62), Tübingen 1992
- Okure, Teresa*: The Johannine Approach to Mission (WUNT II/31), Tübingen 1988
- Park, Eung Chun*: The Mission Discourse in Matthew's Interpretation (WUNT II/81), Tübingen 1995
- Röhser, Günter*: Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie, Tübingen 1994
- Roloff, Jürgen*: Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965
- Smithals, Walter*: Das kirchliche Apostelamt (FRLANT 79), Göttingen 1961
- Scott, James M.*: Paul and the Nations (WUNT 84), Tübingen 1995
- Zeller, Dieter*: Juden und Heiden in der Mission des Paulus (fzb 1), Stuttgart 1973

Zu § 22: Grundlagen für das christliche Leben (Ethik I)

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Neutestamentliche Grundlagen einer christlichen Ethik, in: TrThZ 86 (1977) S. 31–41
- Die christologische Begründung urchristlicher Paränese, in: ZNW 72 (1981) S. 88–99

Wichtige ältere Werke

- Dibelius, Martin*: Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1926; Neuausgabe von Ferdinand Hahn (ThB 58), München 1975, bes. S. 140–152 (zur Paränese)
- Lütgert, Wilhelm*: Die Liebe im Neuen Testament, Leipzig 1905

Neuere Literatur

- Bornkamm, Günther*: Das Doppelgebot der Liebe (1954), in: ders., Geschichte und Glaube I (Ges.Aufs.III), München 1968, S. 37–45

- Burchard, Christoph*: Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung, in: *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Festschrift für Joachim Jeremias, hrsg. v. Eduard Lohse), Göttingen 1970, S. 39–62
- Dible, Albrecht*: Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik, Göttingen 1962
- Dodd, Charles Harold*: *Gospel and Law*, New York 1951; deutsche Übersetzung: *Das Gesetz der Freiheit*, München 1960
- Furnish, Victor Paul*: *Theology & Ethics in Paul*, Nashville 1968
- *The Love Command in the New Testament*, Nashville 1972
- Gerhardsson, Birger*: *The Ethos of the Bible*, Philadelphia 1981
- Grabner-Haider, Anton*: *Paraklese und Eschatologie bei Paulus* (NTA NF 4), Münster 1968, ²1985
- Hoffmann, Paul/Eid, Volker*: *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* (QD 66), Freiburg i.B. 1975
- Kertelge, Karl* (Hrsg.): *Ethik im Neuen Testament* (QD 102), Freiburg i.B. 1984
- Latke, Michael*: Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von ἀγάπη, ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Johannesevangelium (StANT 41), München 1975
- Lohse, Eduard*: *Theologische Ethik des Neuen Testaments* (ThW 5/2), Stuttgart 1988
- Merk, Otto*: *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik* (MarbThSt 5), Marburg 1968
- Merklein, Helmut*: *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu* (fzb 34), Würzburg 1978, ³1984
- Nissen, Andreas*: *Gott und der Nächste im antiken Judentum* (WUNT 15), Tübingen 1974
- Osborn, E.*: *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, Cambridge 1976
- Penna, A.*: *Amore nella Bibbia*, Brescia 1972
- Piper, John*: ‚Love your Enemies‘. Jesus’ Love Command in the Synoptic Gospels and the Early Christian Paraenesis (SNTS MS 38), Cambridge 1979
- Popkes, Wiard*: *Paränese und Neues Testament* (SBS 168), Stuttgart 1996
- Preisker, Herbert*: *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh 1949
- Sanders, J.T.*: *Ethics in the New Testament*, Philadelphia 1975
- Schlter, Heinrich*: *Vom Wesen der apostolischen Ermahnung* (1941), in: ders., *Die Zeit der Kirche* (Aufsätze und Vorträge I), Freiburg i.B. 1956, S. 74–89
- *Die Bruderliebe nach dem Evangelium und den Briefen des Johannes* (1969), in: ders., *Das Ende der Zeit* (Aufsätze und Vorträge III), Freiburg i.B. 1971, S. 124–135
- Schnackenburg, Rudolf*: *Die sittliche Botshaft des Neuen Testaments* (Handb. d. Moraltheol. 6), München 1962; Neubearbeitung (HThK Suppl.): Bd.I, Freiburg i.B. 1986, Bd.II, 1988
- Schrag, Wolfgang*: *Ethik des Neuen Testaments* (NTD Erg.Bd. 4), Göttingen 1982, ²1989
- Schürmann, Heinz*: *Studien zur neutestamentlichen Ethik* (SBA 7), Stuttgart 1990
- Söding, Thomas*: *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*, Münster 1995
- *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus*, Stuttgart 1992
- Spicq, Cecil*: *Agapè dans le Nouveau Testament I-III*, Paris 1957–59

- Strecker, Georg*: Handlungsorientierter Glaube. Vorstudien zu einer Ethik des Neuen Testaments, Stuttgart 1972
- Strukturen einer neutestamentlichen Ethik, in: ZThK 75 (1978) S. 117–146
- Warnach, Viktor*: AGAPE. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie, Düsseldorf 1951
- Wildes, Amos N.*: Eschatology and Ethic in the Teaching of Jesus, New York 1950
- Wischmeyer, Oda*: Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefs (StNT 13), Gütersloh 1981

Zu § 23: Leben in christlicher Verantwortung (Ethik II)

Wichtige ältere Werke

- Weidinger, Karl*: Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese, Leipzig 1928
- Windisch, Hans*: Der Sinn der Bergpredigt (UNT 16), Leipzig 1929, ²1937

Neuere Literatur

- Baltensweiler, Heinrich*: Die Ehe im Neuen Testament (ATHANT 52), Zürich-Stuttgart 1967
- Baumert, Norbert*: Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7, Würzburg ²1986
- Betz, Hans Dieter*: Studien zur Bergpredigt, Tübingen 1985
- Broer, Ingo*: Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes. Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus (SBS 98), Stuttgart 1980
- Campanhausen, Hans Freiherr von*: Zur Auslegung von Röm 13. Die dämonistische Deutung des ἐξουσία-Begriffs (1950), in: ders., Aus der Frühzeit des Christentums, Tübingen 1963, S. 81–101
- Cullmann, Oscar*: Der Staat im Neuen Testament, Tübingen 1956, ²1961
- Davies, W.D.*: The Sermon on the Mount, London 1966; deutsche Übersetzung: Die Bergpredigt, München 1970
- Delling, Gerhard*: Römer 13,1–7 innerhalb der Briefe des Neuen Testaments, Berlin 1962
- Eckstein, Hans-Joachim*: Der Begriff Syneidesis bei Paulus (WUNT II/10), Tübingen 1983
- Eichholz, Georg*: Auslegung der Bergpredigt (BSt 46), Neukirchen 1965
- Gielen, Marlis*: Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik (BBB 75), Meisenheim-Frankfurt a.M. 1990
- Guelich, Robert A.*: The Sermon on the Mount, Waco/Texas 1982
- Gülzow, Henneke*: Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, Bonn 1969
- Käsemann, Ernst*: Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13 (1959), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, S. 204–222
- Lambrecht, Jan*: Ich aber sage euch. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu, Stuttgart 1984
- Lohfink, Gerhard*: Wem gilt die Bergpredigt? Zur Glaubwürdigkeit des Christlichen (Herderbücherei 1777), Freiburg i.B. 1993

- McArthur, Harvey*: Understanding the Sermon on the Mount, London 1960
- Merklein, Helmut*: Sinn und Zweck von Röm 13,1–7. Zur semantischen und pragmatischen Struktur eines umstrittenen Textes (1989), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, S. 405–437
- Müller, Peter*: In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament, Neukirchen 1992
- Niederwimmer, Kurt*: Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (FRLANT 113), Göttingen 1975
- Pokorný, Petr*: Der Kern der Bergpredigt, Hamburg 1969
- Schnackenburg, Rudolf* (Hrsg.): Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung?, Düsseldorf 1982
- Schrage, Wolfgang*: Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, Gütersloh 1961
- Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, Gütersloh 1971
- Strecker, Georg*: Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1984
- Weder, Hans*: Die „Rede der Reden“. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 1985

Zu § 24: Weitergehendes Heil und Bedrängnis in der Welt

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Teilhabe am Heil und Gefahr des Abfalls. Eine Auslegung von 1 Kor 10,1–22, in: Lorenzo de Lorenzi (Hrsg.), Freedom and Love (Benedictina, Biblical-Ecumenical Series 6), Rom 1981, S. 149–181
- Heilsgewißheit angesichts irdischer Bedrohung. Endzeiterwartung im Neuen Testament, in: Zeitwende 59 (1988) S. 193–206
- Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik (BThSt 36), Neukirchen 1998

Wichtige ältere Werke

- Bousset, Wilhelm*: Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche, Göttingen 1895
- Bultmann, Rudolf*: Art. ἐλπὶς κατ., in: ThWNT II, Stuttgart 1935, S. 515–520.525–531

Neuere Literatur

- Balz, Horst Robert*: Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Röm 8,18–39 (BEvTh 59), München 1971
- Baumbach, Günther*: Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien, Berlin 1963
- Brandenburger, Egon*: Das Böse (ThSt 132), Zürich 1986
- Dörrie, Heinrich*: Zu Hebr 11,1, in: ZNW 46 (1955) S. 196–202
- Ernst, Josef*: Der eschatologische Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments (BU 3), Regensburg 1967

- Frey, Jörg*: Die johanneische Eschatologie Bd.III (WUNT 117), Tübingen 2000
- Güttgemanns, Erhardt*: Der leidende Apostel und sein Herr (FRLANT 90), Göttingen 1960
- Harnisch, Wolfgang*: Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1.Thessalonicher 4,13–5,11 (FRLANT 110), Göttingen 1973
- Jeremias, Joachim*: Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ⁶1962 (S. 227 zu „sich realisierende Eschatologie“)
- Kasper, Walter/Lehmann, Karl* (Hrsg.): Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Mainz 1978
- Limbeck, Manfred*: Satan und das Böse im Neuen Testament, in: Herbert Haag (Hrsg.), Teufelsglaube, Tübingen 1974, S. 271–388
- Lips, Hermann von*: Die „Leiden des Apostels“ als Thema paulinischer Theologie, in: „...was ihr auf dem Weg verhandelt habt“ (Festschrift für Ferdinand Hahn, hrsg. v. Peter Müller u.a.), Neukirchen 2001, S. 117–128
- Nebe, Gottfried*: ‚Hoffnung‘ bei Paulus. Elpis und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie (StUNT 16), Göttingen 1983
- Paulsen, Henning*: Überlieferung und Auslegung in Römer 8 (WMANT 43), Neukirchen 1974
- Schnackenburg, Rudolf* (Hrsg.): Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche, Düsseldorf 1979
- Schrage, Wolfgang*: Leid, Kreuz und Eschaton. Peristasenkataloge als Merkmal paulinischer theologia crucis, in: EvTh 34 (1974) S. 141–175
- Woschitz, Karl Matthäus*: Elpis – Hoffnung, Wien-Freiburg i.B. 1979

Zu § 25: Die zukünftige Vollendung des Heils

Eigene Vorarbeiten

- Hahn, Ferdinand*: Die Rede von der Parusie des Menschensohnes Markus 13, in: Jesus und der Menschensohn (Festschrift für Anton Vögtle, hrsg. von Rudolf Pesch u.a.), Freiburg i.B. 1975, S. 240–266
- Die eschatologische Rede Matthäus 24 und 25, in: Studien zum Matthäusevangelium (Festschrift für Wilhelm Pesch, hrsg. von Ludger Schenke) (SBS Sonderband), Stuttgart 1988, S. 107–126
 - Das irdische und das himmlische Jerusalem, in: F.H., Die Verwurzelung des Christentums im Judentum, Neukirchen 1996, S. 130–143
 - Das neue Jerusalem. Die Darstellung der Heilsvollendung im Rahmen der Schlußvision der Johannesoffenbarung, in: Kirche und Volk Gottes (Festschrift für Jürgen Roloff, hrsg. von Martin Karrer u.a.), Neukirchen 2000, S. 284–294

Neuere Literatur

- Avemarie, Friedrich/Lichtenberger, Hermann* (Hrsg.): Auferstehung – Resurrection (WUNT 135), Tübingen 2001
- Barth, Christoph*: Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, Zürich 1947

- Beasley-Murray, G.R.:* Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse Mark 13, London 1954
- Becker, Jürgen:* Auferstehung der Toten im Urchristentum (SBS 82), Stuttgart 1976
- Brandenburger, Egon:* Markus 13 und die Apokalyptik (FRLANT 134), Göttingen 1984
- Das Recht des Weltenrichters. Untersuchung zu Mt 25,31–46 (SBS 99), Stuttgart 1980
- Delling, Gerhard:* Zeit und Endzeit (BSt 58), Neukirchen 1970
- Ernst, Josef:* Johannes der Täufer (BZNW 53), Berlin 1989, S. 300–319
- Friedrich, Johannes:* Gott im Bruder. Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Traditionen in Mt 25,31–46 (CThM A 7), Stuttgart 1977
- Froitzheim, Franzjosef:* Christologie und Eschatologie bei Paulus (fzb 35), Würzburg 1979, ²1982
- Greshake, Gisbert/Lohfink, Gerhard:* Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit (QD 71), Freiburg i.B. 1975, ³1978
- Greshake, Gisbert/Kremer, Jacob:* Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986
- Hoffmann, Paul:* Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (NTA NF 2), Münster 1966, ²1969
- Holleman, Joost:* Resurrection and Parusia. A traditio-historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15 (NT Suppl.84), Leiden 1996
- Klauck, Hans-Josef* (Hrsg.): Weltgericht und Weltvollendung (QD 150), Freiburg i.B. 1994
- Kreck, Walter:* Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie, München 1961
- Kuhn, Karl Georg:* Art. *μαρτυρία*, in: ThWNT IV, Stuttgart 1942, S. 470–474
- Lona, Horacio E.:* Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie (BZNW 66), Berlin 1993
- Mattern, Liselotte:* Das Verständnis des Gerichts bei Paulus (AThANT 47), Zürich 1966
- Mell, Ulrich:* Neue Schöpfung (BZNW 56), Berlin 1989
- Oberlinner, Lorenz* (Hrsg.): Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen (QD 105), Freiburg i.B. 1986
- Pesch, Rudolf:* Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13, Düsseldorf 1968
- Reiser, Marius:* Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu in ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA NF 23), Münster 1990
- Schnackenburg, Rudolf* (Hrsg.): Zukunft. Zur Eschatologie bei Juden und Christen, Düsseldorf 1980
- Schneider, Gerhard:* Neuschöpfung oder Wiederkehr?, Düsseldorf 1961
- Sellin, Gerhard:* Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1.Korinther 15 (FRLANT 138), Göttingen 1986

- Siber, Peter*: Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung (AThANT 61), Zürich 1971
- Venetz, Hermann-Josef*: Der Glaube weiß um die Zeit. Zum paulinischen Verständnis der „Letzten Dinge“, Einsiedeln-Stuttgart 1975
- Vögtle, Anton*: Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, Düsseldorf 1970
- Wolter, Michael*: Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchung zu Röm 5,1–11 (BZNW 43), Berlin 1978
- Zager, Werner*: Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu (BZNW 82), Berlin 1996

Stellenregister

(erstellt von Juliane Schlegel)

Altes Testament

Genesis

I	71
I,2	263
I,26f	314
I,27	716
I,27b	713
2,7	314
2,24	363, 713, 716
3	314
6,I-4	646
8,21b	331
I2,I	88
I3	98
I5	98
I5,6	452, 471
I7,8	98

Exodus

3,I4	49, 67, 69
4,22f	209
I2,I4	535
I3,3	535
I3,9	535
20,I3	703
2I,24f	666
24,8	479, 540
3I,I2-18	668
33,I8-23	145
33,I9 LXX	647
34,29-35	114
34,33-35	99

Leviticus

5,6-26	389
I6	396
I9,2	99
I9,I8	65, 662, 666
26,I2	67

Numeri

II,I0-30	617
I5,27-36	668
2I,8	245
24,4	146
27,I8-23	617

Deuteronomium

5,6a	67
5,I7	703
6,4	64, 662
6,5	65, 662
I6,3	535
24,I-3	716
28,I-14	168
29,28	147
3I,9-13	40
32,46f	168

Josua

24,I7	64
-------	----

I. Samuel

I5,I0f	648
I5,29	648

2. Samuel

7,14 209

Könige

19,19f 446

Nehemia

8,1-8 40

Hiob

1,6-12 646, 759

34,14 314

Psalmen

2,1f 576

2,7 238

4,5 LXX 704

6,6 327

16,8-11 97, 204

15(16),8-11

LXX 97

15(16),9 LXX 743

21 LXX 97

22 97, 242

23 30

24,1 711

30 LXX 97

30,10 327

31 97

68 LXX 97

69 97, 242

90,4 793

95,6 479

96,5 66

104,29 314

109(110),1a

LXX 97, 101

110,1 179

110,1a 97, 101, 249

110,1b 101

110,4 97

Proverbien

8,22-31 224

Jesaja

6,1-13 145

6,9f 99, 130, 223, 647

7,9 452, 472

7,14 95

7,14 LXX 226f

8,14 99

8,23 95

8,23-9,6 89

9,1 95

9,1 LXX 327

11,1-10 89

11,10 LXX 632

25,6 789

25 6-8 533

25,8 204, 247, 331, 775f

28,16 99, 452, 472, 501

29,16 647

40,5 146

40,12-26 66

42,1-4 95, 235

42,1 237

42,9 95

43,18f 104

44,6-20 66

45,1-7 78

45,5 68

45,6b 647

45,7 647

46,9 68

49,8 129

52,7 89, 169

53 242, 386

53,4 674

53,6 674

53,7f 394

53,9 674

53,10 389

53,10-12 386, 387, 394

53,12 674

53,12 LXX 384

56,7 131

61,1f 95, 129, 137, 236,

282, 783

65,17-25 90, 790f

66,18-20 631

<i>Jeremia</i>		12,2f	247
1,1f	145	12,2	204, 776
1,4	145	12,11	760
7,11	131		
18,6	647	<i>Hosea</i>	
24,7	67	6,2	204
31,31-34	99, 366, 479, 649	11,1	209
31,31	40, 540	13,14	331
38 LXX	99		
38,31-34 LXX	479, 649	<i>Joel</i>	
38,31 LXX	540	3,1-5	99, 263, 282
		3,1f	596
<i>Ezechiel</i>			
9,4	274, 507, 527	<i>Micha</i>	
36,25-27	366	5,1-3	89, 95
37,1-14	776		
<i>Daniel</i>		<i>Habakuk</i>	
2	90, 170	2,3a-4,b	469
2,28 LXX	242	2,4	99, 452, 472
7	90		
7,13f	90, 168, 771	<i>Sacharja</i>	
8	90, 170	9,9	96
10-12	90, 170	12,10	773

Neues Testament

<i>Matthäusevangelium</i>		5,17-7,12	342-344, 670
1,1-18	226	5,17-20	343
1,17	77	5,17	683
1,20c	226	5,18-20	683
1,22f	137, 226	5,21-48	339, 343
3,10 par	783	5,21f	703f
3,11	91, 507	5,23f	706
3,12 par	783	5,24	391f
3,16	234	5,25f par	707, 784
3,17	234	5,27f	715
4,1-11 par	315	5,29f	784
4,1	234	5,31f	716
4,12-17	445	5,33-37	700
4,17	442	5,38-48	665-667
4,23	425	5,39	766
5,1-29	660	5,43	133
		5,43f	344

6,2-4	712	12,41f parr	201
6,5-8	566	12,41	415f
6,5-7	698	13,24-30	127, 425, 492, 784
6,8	698	13,36-43	425, 492, 784
6,13	315, 474	13,41	180
6,16-18	699	13,44-46	443
6,22f par	313	13,47-50	784
6,25-34	701	13,52	46, 611
7,1-5	704f	15,21-28	634
7,7f par	566, 698	15,24	79, 489, 491
7,7	456	16,13b	233
7,9-11	698	16,18f	481-484, 491
7,12	343f, 664	16,18	178, 212, 425, 607f
7,13f	784	16,19	607f
7,15-20	457	17,10-13	91
7,15	421	17,20	426, 454, 457
7,16-20	675	18	491, 708f
7,16-19 par	784	18,12-14 par	489
7,24-27	675	18,17	178, 425
7,28f	231	18,18	510, 607
8,5-13	634	18,20	425
8,19-22	446	18,23-34	707, 784
9,9	444	19,3-8	716
9,13	96	19,9	716
9,35	425	19,12	718
9,36	94	19,28	540
10,1-16	422, 625-627	20,1-16	785, 796
10,2-4	477	20,28	389
10,5f	625	21,4f	96
10,6	79, 489, 491, 630	21,10	200
10,8	595	21,13	131
10,32f	232	21,21	454f, 457
10,40	202, 230	21,43	479
11,7-19	508	22,11-14	492
11,10	91	22,14	426, 489, 784
11,12	92	22,34-40	344
11,19 par	534	22,38f	663
11,25-27	148	22,40	664
11,25f	572f	23	643
11,27 par	239, 466	23,8	444
11,28	448	23,23b	344
12,7	96	23,32-36	648
12,17-21	95	23,34f par	242
12,18-21	235	24,4-31	750
12,28	236, 266	24,9-13	752
12,28-34	81	24,14	425
12,30	765	24,14a	635

24,15	760	2,12 parr	231
24,30	771	2,14 par	444
24,34-25,14	425	2,15-17 parr	533
24,36	178	2,18	699, 789
24,37-25,30	702	2,19a	699, 789
25,1-13	178, 774, 784	2,20	699
25,14-29	784	2,21f parr	339, 661, 746
25,31	102	2,23-3,6	668
25,31-46	253, 298, 344, 426, 492, 712, 785, 795	2,23-28 parr	338
26,13	425f	3,1-5 parr	338
26,26-29	537-543	3,4	231
26,26	574	3,14	476
26,28	479	3,16-19	477
26,64	178	3,16	476
27,9	96	3,22 parr	759
27,50	266	3,28f	266
28,18-20	422, 424, 525, 529, 627	3,29f	234
28,18	177, 251	3,31-35 parr	488
28,18b	378	4	176, 211
28,19	292	4,10-12 parr	647
28,20	772	4,10f	424
28,20b	251	4,11	158
28,28	94	4,11a	177
		4,12	130
		4,14-20	127
		4,22	147
		4,35-41	702
		4,41 parr	232
		4,41b parr	200
		5,23 par	617
		5,34 parr	456
		6,5	617
		6,7-13	625-627
		6,7b-13	422
		6,7b	595
		6,9-13	568-571
		6,30-44 parr	534
		6,34	94
		7,1-15 par	338
		7,24-30	634
		7,32	617
		8,1-10 par	534
		8,27f parr	200
		8,29 parr	200
		8,31 parr	177, 242, 377, 383
		8,34-37 parr	446, 535
<i>Markusevangelium</i>			
1,1	424		
1,2f	52, 91, 132		
1,8	267		
1,9-11 parr	265, 509		
1,10	233		
1,11	233		
1,12	234, 315		
1,14f	445		
1,14	425		
1,15	442, 451		
1,15a	424		
1,15b	424, 453		
1,16-18	445		
1,19f	445		
1,22	231		
1,27b	200		
2,5 parr	456		
2,5-7 parr	375, 510		
2,7	65, 203		
2,10 parr	233		

8,35-37 parr	312, 752	13	102, 176, 190, 211,
8,35f parr	775		750, 760
8,35 parr	203, 375, 424	13,2 par	585
9,2-8	158, 235	13,6	756
9,11-13	91	13,7f	750
9,23	455	13,9-13	491, 752, 757
9,31 parr	177, 244, 377	13,10 par	423, 625, 635
9,40 par	765	13,11	425
9,43-48 parr	448	13,13	766
10,2-9	716	13,14-23	750
10,5 par	643	13,14	45, 760
10,11f	716f	13,21-23 parr	457, 756
10,13-16 parr	530	13,22 par	421
10,15 parr	722	13,24f parr	52, 771, 772
10,16 par	617	13,26f parr	298f
10,17-22 parr	445	13,26 parr	771, 773
10,18	65	13,27	771
10,23-30 parr	447	13,28f parr	772
10,25 parr	448	13,32 par	178, 239
10,28-30 parr	699	13,32-36	774
10,29	424	13,33-37	702
10,32f	377	14,7 par	712
10,33f	177	14,9	423
10,38f	508	14,12-17 par	543
10,43 parr	612	14,22-25	537-543
10,45 par	177, 407, 612	14,22-24	393
10,45b par	383	14,22	574
10,52 par	456	14,22b parr	375, 536
11,15-17 parr	339, 585	14,24 par	94, 177, 407,
11,17	131		479
11,22	454f	14,25 parr	536
11,22b	457	14,26 par	543
11,23	457	14,32-42 parr	243, 565
11,24 parr	566	14,36	566
11,25	566	14,38 par	312, 315
11,28f	231	14,49	112, 118, 242
11,33	231	14,58 par	489, 585
12,13-17 parr	726	14,61f parr	237
12,18-27 parr	776	15,2-20 parr	237
12,28-31	662f	15,26 parr	208, 237
12,31b	663	15,29 par	585
12,32-34	662f	15,39	235
12,32	664	15,40f	714
12,33a	664	15,42-47	247
12,33b	664	15,45	389
12,35-37a	249, 425	15,47 par	714
12,41-44 par	712	16,1-8 parr	247, 714

16,6 par	397	10,21	148, 572
16,7	423	10,22	239
16,15f	526, 628	10,25-28	81, 663
16,15-18	422, 423	10,25	664
		10,28	664
		10,29	664
		10,30-37	665
		11,1-4	566
		11,2-4	202, 568-571
		11,5-8	456, 566, 698
		11,11-13	698
		11,14-19	232
		11,20	173, 232, 322, 375, 442, 759
		11,32	415f
		11,37-12,1	643
		11,49-51	648
		12,6-21	784
		12,8f	201, 207, 232
		12,35-46	702
		12,39 par	771
		12,49f	508, 513
		12,50	508, 535, 752
		12,58f	707
		13,1-3	327
		13,10-17	668
		14,1-6	668
		14,1	534
		14,2-6	338
		14,7-14	534
		14,12-14	712
		14,15-24 par	533
		14,16-24	789
		14,21	712
		14,26	313, 447
		14,27	447
		14,28-30	447
		14,31f	447
		15,1f	533
		15,11-32	443
		16,16	92, 125, 186, 357, 427
		16,17	357
		16,18	716
		16,19-31	712
		17,5	455
		17,6	454, 457
<i>Lukasevangelium</i>			
1,1	427		
1,2f	427		
1,4	427		
1,32f	227		
1,34f	227		
1,46-55	573		
1,47	312		
1,68-75	573		
1,76-79	573		
3,16	91, 268		
3,22b	238		
3,23-38	121		
4,1	234		
4,14-21	427		
4,14	236		
4,16-21	95, 137, 236		
4,18f	783		
4,21	129		
5,1-11	445		
6,14-16	477		
6,27-36	665-667		
6,37-42	704f		
6,43f	675		
7,1-10	634f		
7,3-5	78		
7,24-35	508		
7,27	91		
7,33f	233		
7,36-50	338, 534		
7,48	203		
7,50	456		
8,1-3	714		
9,1-6	422, 625-627		
9,22	379		
9,44	379		
9,51	212		
9,57-62	446		
9,58 par	233		
10,1-16	625-627		
10,1-12	422		
10,18	322, 646, 759		

3,31c	400	10,1-16	489, 498
3,34	281, 418	10,11-13	401
3,35f	400	10,15a	466
3,35	214, 240	10,16	642
4,3-42	432	10,17f	214
4,24	69, 279	10,18	246
5,1-16	668	10,26f	489
5,21	300	10,27-30	498
5,24	400f, 433, 788	10,30	189, 239, 299
5,25-27	781	10,33-36	239
5,25	433	10,38b	299
5,26	300	11,23-26	781
5,27	233	11,25	401
5,31-40	115	11,41	566
5,39	111	11,50	384
5,39f	361	12,6	712
5,46	360f	12,15f	96
6	551f	12,16	113
6,1-14	534	12,25	449
6,15	201	12,26	449
6,26f	551	12,27f	566
6,28f	467	12,27	244
6,30-35	123	12,31f	760
6,32	361	12,31	646
6,35	400, 450, 551f,	12,31a	788
	558	12,37-40	223
6,45b	465	12,40	130, 647
6,48	558	12,41	223
6,51a	558	12,44	465
6,51c-58	552-554, 555, 559	12,45	189, 220, 467
6,51c	541, 558	12,49b	362
6,60-65	558	12,50a	362
6,63	281	13,2-5	550
7,38	52	13,6-11	550
7,39	236	13,12-17	550
7,39b	266	13,34f	684
7,51	361	13,34	362
8,12	449	13,34a	672
8,24a	330	13,34b	672
8,30-55	223	13,35	672
8,32-26	678	14,1	465
8,43f	645	14,6	361, 653
8,44	323	14,9	189, 220, 467
8,46	241	14,10f	299
8,56-58	223	14,10	220, 303
9,1-38	668	14,12	468
9,28	361	14,13	456, 566

14,16f	269	20,29	467
14,16	273	21,1-14	445
14,16b	276		
14,17b	276		
14,18	269, 273, 433		
14,19	467	1,6-8	380
14,21	671	1,8	212, 280
14,24	418	1,13	477
14,25	278	1,15-26	477
15,1-8	499	2,1-4	268
15,7	456	2,4-13	277
15,16b	456	2,9-11	631
15,18-16,4	752, 758	2,14-21	263
15,26f	433	2,16-21	159
15,26	303	2,17-21	268
16,8-11	280	2,17f	596
16,8	248	2,22f	216
16,10	252	2,22b	226
16,11	760	2,26	743
16,13	278, 282, 302f	2,32f	159, 378
16,14f	433	2,33	178, 268
16,23f	456	2,36	250
16,33	751	2,38	159, 268, 510,
17	500		511
17,1b	566	2,42	554, 567
17,3	66	2,44f	712
17,5	220, 298, 304	2,46	356, 536, 554
17,20-23	629	3,1	356
17,20	433, 500	3,1-10	607
17,21	299, 642	3,11	607
17,21a	500	3,15	245
17,21b	500	3,17	316
17,22	501	3,22	94
17,23	299	3,26	380
17,23a	501	4,10	245
17,24	220, 304, 773	4,12	427, 653
18,36	182	4,13	607
18,37	273, 401	4,19	607
19,14	121	4,23-30	576
19,34	554	4,32	712
19,36	94, 121, 394	4,34f	712
20,1-18	714	6,1-7	631
20,8	467	6,2	612
20,21f	280, 628	6,3f	607
20,21	422	6,3	595
20,22f	304	6,4	612
20,23	510	6,5	595, 607
		6,6	617

Apostelgeschichte

6,8-7,60	357	15,6	613
6,8	607	15,10	358
6,14	585	15,14	492
7	76	15,15-17	96
7,37	94	15,20f	356
7,52	367	15,20	642
7,53	81	15,22f	613
7,54-60	346	15,29	642
7,56	250	15,32f	608
7,59f	579	16,3	356
8,5f	607	17,16	312
8,14-17	274, 510	17,22-30	72, 73
8,26	271	17,22-31	633
8,32f	394	17,23	66, 316
8,36	511	17,30	78, 316
8,39	271	17,31	248, 452
9,1-19	636	18,6	637
10,1-11,18	635f	18,24-26	602
10,38	236	18,25f	512
10,39b.40a	245	19,1-7	274, 510, 512
10,44-47	274	19,6	277
10,44-48	510	19,28	580
10,47	511	19,34	580
10,48	510	20,7	554
11,17	511	20,11	554
11,19	347	20,28	492
11,20f	347	21,8f	602
11,24	595	21,8	421
11,25f	347	21,10b	606
11,26b	488	21,11	606
11,28	606	21,18	477, 613
12,17	477, 607	21,23-26	356
13,1	608	21,25	642
13,3	617	22,3-21	636
13,30-39	380	23,6-9	380
13,37-39	357	23,6	743
13,46	637	24,14	356
14,15-17	72, 73	24,15	743
14,16	78	26,7	743
14,23	613	26,8-23	380
15,1-5	641	26,9-20	636
15,1	356	26,17f	531
15,1b	341	26,26b	531
15,2	613	28,23-28	637
15,4	613	28,26f	647
15,5	341, 356	28,26	130
15,6-19	356	28,31	637

Römerbrief

		4,16	129
		4,17-21	743
1,1-4	428	4,17	71
1,1	638	4,17b-21	461
1,2	112, 460	4,17b	459
1,3f	250	4,18	766
1,3b	225, 461	4,24	459
1,4	461	4,25	377, 383, 461
1,4a	225	4,25a	384
1,5	638	5,1-11	743
1,8-17	577	5,1-5	463
1,13-15	429	5,6-10	431
1,16f	637	5,7	384
1,16	638	5,8-10	789f
1,16a	429	5,8	411
1,16b	429	5,9	376, 785
1,17	462	5,12-14	324
1,17a	429	5,12f	120, 352
1,17b	429	5,12	328
1,18-3,20	154, 329, 352, 785	5,14-21	120
1,19f	78	5,13f	328
1,21	320	5,14	93
1,25	320	5,15-19	324
1,26b	720	5,15	292
1,27	720	5,20a	352, 354
1,29-31	696	5,20b	325, 354
2,4	785	5,21	325
2,5	643	6,3-5	513, 529
2,9f	638	6,3	510
3,2b	638	6,4b	513
3,21-31	352	6,5	514, 528
3,21-26	462	6,6-7,6	515
3,21	350	6,7	385, 387
3,23	321	6,8	513
3,24-28	398	6,11	516f
3,24-26a	394	6,17	464
3,24	429	6,17b	697
3,25	385	6,23	328, 406
3,25a	429	7,7-25a	325-327
3,31	355, 681	7,7-24	354
4	55	7,7-13	352-355, 474
4,3-25	121	7,7	133
4,3-8	462	7,14-24	352-355
4,5	430	8,3-10	279
4,13f	352	8,3f	216, 355, 673f,
4,13	129		681
4,15	352	8,3	213, 389
4,16-21	741		

8,5-11	494	12,14	672, 725
8,5-9	676	12,15	710
8,9	302	12,17-21	725
8,9b	269	12,21	766
8,10a	269	13	691
8,11	281, 779	13,1-7	317, 726f
8,14f	278	13,8-10	355, 682, 694
8,17	753	13,11-14	695
8,18-25	632, 751	13,11	190, 774
8,19f	316	13,14	693
8,20	74	14,1-15,7	711
8,23	281	14,1	710f
8,24f	463	14,10	298
8,26	279, 698	14,17	183
8,28	670	14,19	710
8,29	321	14,23b	676
8,31-39	252	15,7-13	642
8,32	382	15,7-12	101
8,34	213, 377	15,11	632
8,34b	589	15,13	744
8,35	292	15,16	639
9	80	15,18f	595, 639
9-11	55, 124, 650-652	15,19	458, 639
9,4	80	15,26	487, 712
9,5b	196	16,1	602
9,14-23	647	16,6-15	602
9,33	46	16,16	481
10,4	348	16,25-27	150
10,5-8	350	16,25	416
10,6-8	133, 137		
10,9	195, 247, 377, 460, 580	<i>1. Korintherbrief</i>	
10,17	461	1,2	484, 489
11,11-36	80	1,4-9	577
11,25-27	277, 773	1,10-17	709
11,25f	159	1,13b	512
11,33	144	1,16	512
11,36	72, 295	1,18-2,5	149
11,36b	196	1,18-25	644
12	691	1,18	397, 429, 752
12,1f	590, 679f	2,2	245, 397, 461
12,2	442	2,4f	656
12,2b	688	2,4	281, 461
12,4f	599	2,6-16	599f
12,6-8	597f, 599	2,6-13a	278
12,6	464, 601	2,7f	217
12,8	614	2,8	218

2,9	51, 670	10,1-4	121, 123, 222, 548,
3,1-4,21	709		562
3,10	639	10,4	127, 213
3,11-15	786	10,5-13	753
3,11	639	10,11	120
3,13-15	795	10,13	315, 474
3,16	275, 493	10,16f	486, 548-550
4,5	706	10,23	601
4,9-13	752	10,25	725
4,20	183	10,27f	725
5,1-5	721	11,1	451
5,7	93, 121, 394	11,2-16	493, 603
5,7b	543	11,4f	585
5,9	183	11,17-34	544
6,1-8	706	11,17-22	545
6,2f	785	11,18f	709
6,9f	696	11,18	452
6,9	719	11,20	533
6,10	183	11,23-26	545
6,11	489	11,23-25	393
6,12-20	715, 721	11,23a	537
6,19	275	11,23b	534, 537
6,20	390	11,24-26	537-543
7,1	719	11,24f	479
7,3-6	715	11,24	574
7,7	719	11,25	493
7,8f	719	11,27-32	546
7,10f	716f	12,1-3	464, 581
7,10	716	12,1	277, 597
7,12-16	718	12,3	601
7,14	530, 722	12,4-6	290f, 597
7,17-24	349	12,6	295
7,17	723	12,7	598
7,20-24	723	12,8-11	597f
7,23	390	12,10	600f
7,29-31	695, 700	12,10a	277
7,31	772	12,10b	277
7,36-38	720	12,11	291
8-10	711	12,12-30	494
8,1	601	12,12	275
8,3	670	12,13	486, 493, 528
8,4f	66	12,13a	515
8,6	65, 69, 162, 213,	12,13b	516
	222	12,14-27	486, 599
8,6a.b	72	12,14-26	708
9,19-23	638	12,26	710
10,1-13	547	12,28	276, 421, 485, 597f

12,28a	608	16,22a	587
12,28d	614	16,22b	587
12,31b	601		
13	601, 682	<i>2. Korintherbrief</i>	
13,2	458	1,1	484
13,9	30	1,3-7	573, 753
13,9-12	144, 466	1,3f	420
13,12	157	1,15-18	700
13,13	463	1,21f	512
14,1-25	277	1,22	274, 281, 510
14,1	601	2,14	158
14,3-5	601	2,15f	647
14,16f	585	2,16	151, 330
14,23-25	587	3,3	275
14,24	561	3,4-4,6	121
14,26	597f	3,6	114, 281, 480, 681
14,33b-36	603	3,7-11	480
14,40	594	3,14-17	114, 480
15	778f	3,14	39, 44
15,1-11	18	3,16f	269
15,3b-5	118, 208, 237, 461	4,4	321, 645
15,3b	384f	4,7-18	752
15,4	204, 247	4,10	775
15,5	476	4,14	778, 780
15,7	420	5,1-10	780
15,17-19	405	5,7	157, 463
15,20	248, 778	5,10	298
15,21f	120	5,14-21	392
15,23-28	180	5,14	407
15,25-28	252, 504, 794	5,14b	384
15,25	178, 796	5,17	121, 515f, 747
15,26	330, 775, 796	5,18-21	431
15,35-49	779	5,19	391, 493
15,44b-49	120	5,20	202, 639
15,45	93	5,21	241, 384, 430
15,50-53	779	6,2a.b	129
15,50	183	6,4-10	752
15,51f	277	8,9	218
15,51	159	11,1-4	756
15,52	774	11,5	420
15,54-57	330	11,13	420
15,54f	378f	11,16-31	752
15,56	406	12,7b-10	579
16,2	584	12,11	420
16,13	754	12,12	458
16,22	131, 253, 578, 770	13,13	291f

Galaterbrief

1,1	420, 637f
1,4	383
1,6-9	638
1,17	420
2,1-5	641
2,1-10	347
2,1	349
2,3-5	349
2,6-9	641
2,9	477, 607
2,10	487
2,11-14	642
2,11-13	556
2,12	607
2,15	78
2,19	351
2,20	383
2,20a	302
2,20b	580f
3,1-5	281, 756
3,2	349, 419
3,5	419
3,6-26	77, 124
3,6-25	350
3,13	94, 384, 391
3,15-20	80
3,15-18	40
3,16-19	93
3,16	130
3,19	81, 367
3,23-25	354
3,26-4,7	516
3,26f	675
3,27-4,7	488
3,27f	516
3,27	693
3,28	493, 528, 604
4,4-7	674
4,4f	216, 225
4,4	213, 302, 399
4,6	302
4,9	332, 462, 466
4,21-31	121, 351, 678
4,22-31	126, 480
5,1-12	756
5,1a	678

5,6b	463, 676
5,11	397
5,12	678
5,13-6,10	691
5,13-15	678
5,14	694
5,21f	703f
5,21	183, 696
5,22-25	279, 677
6,2	682
6,7-9	695
6,10	672
6,15	121, 493, 747

Epheserbrief

1,3-14	495, 573f
1,3f	218
1,9f	150
1,13	274, 434, 510
1,13b.14	520
1,15-23	577
2,1-3,21	496
2,1-3	519
2,4f	519
2,5-10	529
2,6	378, 519
2,11-18	434
2,14-22	642
2,14-18	275, 640
2,14-16	392
2,14f	363
2,19f	421
2,19	490
2,20	276, 596
3,3f	150
3,5	421
3,9f	150
3,21	196
4,1-6	279
4,1f	694
4,1	497
4,3f	276
4,4-6	497
4,5	464
4,6	65
4,7-16	497
4,7	604

4,11	276, 421, 421, 613	<i>Kolosserbrief</i>	
4,15	701		
4,16	694	1,3-11	577
4,20-6,20	691	1,5	744
4,24	321	1,5b-8	434
4,26	704	1,13	179
4,30	510, 520	1,15-20	486, 575
5,1	451	1,15-18a	162
5,2	395	1,15f	221
5,14	519, 792	1,15	297
5,19	196, 574	1,15a	218
5,21-6,9	673	1,15b	218
5,21-33	714	1,16	332
5,21-32	497	1,17b	222
5,25-27	519	1,18b-20	378
5,25	395	1,20	392
5,31f	363	1,21-23	434
6,1-4	722	1,24	487
6,19	150	1,25-29	640
		1,26f	149
		2,6	464
<i>Philippenerbrief</i>		2,8-10	517
1,1	614	2,8	756
1,3-11	577	2,9f	495
1,21-23	776	2,11-15	517, 529
2,1	292	2,14	390
2,2	708	2,16-19	756
2,6	297	2,16-18	363
2,6b	218	2,16f	495
2,6-11	244, 575	2,19	494f
2,6-8	179, 399	2,20	332
2,7	228	2,27	744
2,9-11	132, 162, 179, 378	3,1-4	518, 528, 696
2,9	249, 298	3,3	378
2,10	250	3,4	773
2,12b	680	3,5-4,6	691
2,13	680	3,8-12	693
3,7-11	430	3,13b	707
3,10f	780	3,14	694
3,10	753	3,16	196, 574
3,19	644	3,18-4,1	317, 673
3,20f	529	3,18f	714
3,20	213, 254, 490, 505	3,20f	722
3,20b	780	3,22-25	724
3,21	780	4,1	723
4,6	702	4,16	585
4,8	703	4,32b	707f

<i>1. Thessalonicherbrief</i>		2,5	65, 407
1,3	463	2,6	383, 389, 407
1,9	376	3,1	615
1,10	254, 376, 785	3,2-7	615
2,2f	420	3,9	464
2,13	417, 419	3,15	498
2,14f	649f	3,16	228, 248, 399, 575,
2,15	242		640
3,12f	694	3,16a	464
4,1-12	691	4,8	435
4,1-8	693	4,13	585
4,9	672	4,14	617
4,13-18	778	5,17	615
4,13	632	6,13	580
4,14	245, 381	6,20	498
4,14a	377	<i>2. Timotheusbrief</i>	
4,14b	377	1,6	617
4,16f	776	1,7	279
4,16	771	1,9b	217
4,17	774	1,10	435
5,1-11	691, 695	1,10a	217, 399
5,1-3	771	1,10b	331
5,8	703	2,18	756
5,9f	797	3,16	112
5,9	744	4,3	464
5,11	602	4,5	421
5,12	614	4,17	416
5,17	567, 589, 697	<i>Titusbrief</i>	
5,19f	600	1,3	416
5,21	600	1,5	615
5,23	312	1,7-9	615f
5,27	585	2,14	383
<i>2. Thessalonicherbrief</i>		3,4-7	520, 528
1,3-12	577	3,5	529, 747
2,1-12	751	<i>Philemonbrief</i>	
2,3-12	760	4-7	577
2,5-8	333	10	723
<i>1. Timotheusbrief</i>		16	723
1,8f	363	<i>Hebräerbrief</i>	
1,9	684	1,1f	156
1,10	464, 720	1,1	111
2,1-4	727		
2,1	567		
2,5f	434f		

1,2C 221
 1,3a 218
 1,3b 222
 1,5 238
 1,8 182
 2,1-4 755
 2,2 81
 2,9 229
 2,10-13 488
 2,14-16 399
 2,14 229, 331, 379
 2,17f 399
 2,17 385
 3,7-4,13 121, 436, 478
 3,7-4,11 101
 3,7-4,10 501
 4,11 127
 4,14-16 395
 4,14 252, 469
 4,15 229, 241
 5,5-10 243, 252
 5,7f 229, 469
 5,11-6,8 521f
 6,1 468
 6,4-8 787
 6,4-6 528, 755
 7,1-10,18 122
 7,1-10 121
 7,12 359
 7,19 359
 7,25 589
 8,6 469
 8,7-13 480, 501, 649
 8,7-12 359
 8,13 44, 359
 9,5 385
 9,11f 396
 9,14f 396
 9,26b-28 398
 10,1 359
 10,10 398
 10,18f 436
 10,22 522, 528
 10,23 436
 10,26-31 755
 10,37f 469
 10,39 470

11 76, 742, 790
 11,1 469, 741f
 11,2-40 468
 11,6 468
 11,40 468
 12,1 127, 742
 12,2 469
 12,12-17 755
 12,22-29 182
 12,22-24 469, 490, 505
 12,24 469, 480
 13,2 712

Jakobusbrief

1,1 478, 490
 1,5-8 458
 1,12 670
 1,13-15 474
 1,13 315
 1,14f 326, 328
 1,16-5,11 691
 1,16-18 692
 1,17f 526, 528
 1,19-25 676
 1,25 345, 678
 2,1 713
 2,5 345, 670, 696
 2,7 526
 2,8-13 683
 2,8 678, 695
 2,8a 345
 2,8b 345
 2,12 678
 2,14-26 676
 3,13-18 280, 677
 4,1-10 708
 4,5f 52
 4,5b 280, 677
 4,11 345
 4,12 80, 345
 5,7-11 696
 5,11 45
 5,12 700
 5,14f 620
 5,14 613

I. Petrusbrief

I,1	478, 490
I,3-12	435, 574
I,8	671
I,10-12	112, 115
I,10f	223
I,10	156
I,12	156
I,13-17	674, 692
I,18-21	674
I,18f	394
I,20	218, 399
I,22	364, 694
I,23-2,3	523, 528, 692f
2,4-10	501
2,5	490
2,6	46
2,9	130, 490
2,13-4,11	691
2,13-3,12	753f
2,13-17	727
2,15	678
2,17	694
2,18-20	724
2,21-25	674
2,21	451
2,25	489
3,1b	435
3,7	716
3,9	725
3,15	581, 745
3,15b	435, 725
3,18	396
3,18c-20	52
3,18d	379
3,19	329, 379, 522
3,20f	121
3,21b	522
3,22	523
4,1	387
4,6	329
4,7-11	696
4,8f	694f
4,8	364
4,10	604
5,1	614

5,8f	766
5,14	364

2. Petrusbrief

I,19-21	112
2	757
2,3	787
2,4-6	787
2,21	364
3,1-16	774
3,5-7	772
3,10-13	772

I. Johannesbrief

I,1-4	432
I,1-3a	401
I,1c	220
I,2b	221
I,3	221
I,5b	69
I,6-2,2	525
I,7b	396
I,8f	698
I,9b	396
I,10b	221
I,18	240
2,1	272, 589
2,2	386, 396
2,7f	362
2,18f	710
2,18	760
2,20	524
2,22f	710, 757
2,22	760
2,27	524
3,2c	773
3,8	388
3,8a	323
3,8b	323, 760
3,9	529
3,12	362
3,17f	672
3,22	456
3,23	362
3,24	279
3,24a	432

3,24b	433	3	605
4,1-3	581f	3,5	527
4,1f	600	3,6	272
4,1	421	3,13	272
4,2f	757	3,14c	219
4,2	228, 401	3,20	586f
4,3	760	3,22	272
4,8	69	4,1	271
4,9	221, 231, 240, 401	4,11b	71
4,10	231, 386	5	254, 751
4,10b	396	5,1-14	787
4,14	231, 787	5,6-13	250
4,20	671	5,6	293
5,4	760	5,10	130
5,6-8	554	6,1-19,8	751
5,6	554	6,8	328
5,7f	294, 524	7,2-4	526
5,8	554	7,4-8	478, 790
		9,4	527
<i>2. Johannesbrief</i>		10,6	71
5f	362	11,3	421
7	228, 401, 757, 760	11,8	396
		11,15	181
<i>Judasbrief</i>		11,17	295
5-16	757	11,17b	578
		11,18	578
<i>Offenbarung des Johannes</i>		12,1-17	502, 505
		12,7-13	759
1,4	608	12,8f	646
1,4b	293	12,9	323
1,5a	293	12,10	181
1,5b	130, 181, 388, 502	12,17	346
1,6	181, 502	13	761
1,7	773	13,1-8	727
1,8	70, 155	14,1-5	478, 527, 790
1,9-20	181, 250, 254, 605	14,1	510
1,11	608	14,4a	720
1,17	219	14,6	631
2	605	14,12	346
2,7	272	17,6	421
2,11	272, 775	18,1-24	762
2,13	421	19,1-8	790
2,17	272	19,10	416
2,20-23	710	19,10c	272, 278, 605
2,20	602	19,11-16	254, 788
2,21-23	602	19,11-13	771
2,29	272	19,13	219, 418

20,1-6	781	21,1	772
20,6	406	21,1-22,5	790f
20,7-10	796	21,5	121
20,11-15	527	21,8	328
20,11	772	21,9-14	478
20,13f	328	22,6	605
20,13	331	22,13	219
20,14	328	22,20	579, 770
20,14a	331		

Frühjüdische Schriften

Qumranschriften

1QS (Gemeinderegel)

1,10 666

4Q 175 (Testimonium)

1-30 46

11Q (Tempelrolle)

64,6b-13 94
(=19 LXIV,6b-13)

Apokalyptische Schriften

Assumptio Mosis

10 90

4. Esra

7,26-44 90

7,49f 170

7,116-128 168

13 168, 782

Äthiopisches Henochbuch

15,6f 777

45f 782

46,3-6 168

55 782

71 782

Syrische Baruchapokalypse

49,2-51,16 777

Sonstige Schriften

Psalmen Salomos

17 90, 208

18 90, 208

2. Makkabäerbuch

7,28 71

7,37f 386

4. Makkabäerbuch

6,29 386

17,21f 386

Sapientia Salomonis

2,18 209

Josephus

Antiquitates Judaicae

XVIII,116 507

Rabbinische Literatur

Mischnatraktat Berakhot

5,5 202

Frühchristliche Schriften und Autoren

Apostolische Väter

I. Klemensbrief

40,5 622
40-44 590f

Didache

8,1 699
9,5 587
10,6 578, 770
10,6b 587
11-13 606
15,1f 616
15,1 611

Pastor Hermae

mand. XI 606

Altkirchliche Autoren

Justin

Apologie
52,3 770*Dialogus cum Tryphone*

14,8 770

Eusebius von Cäsarea

Historia ecclesiastica
II 23,4-18 631

Nichtchristliche Literatur

Plinius der Jüngere

epist. X 96,7 584

Personenregister

(erstellt von Juliane Schlegel)

- Albertz, Martin 16f
Aquila 46
Athanasius 42
Augustin 42
- Balla, Peter 22
Barth, Karl 731
Berger, Klaus 8f
Bonhoeffer, Dietrich 749, 763
Bousset, Wilhelm 12
Braun, Herbert 6, 7f
Breytenbach, Cilliers 391
Bultmann, Rudolf 6, 119, 199, 309, 739
- Campenhausen, Hans von 28, 38, 510, 613, 621
Childs, Brevard S. 21f
Conzelmann, Hans 6, 7, 198, 660
Cullmann, Oscar 15f, 579
- Dahl, Nils Alstrup 159
Dodd, Charles Harold 21
Dörrie, Heinrich 742
Dunn, J.D.G. 21
- Ebeling, Gerhard 33
Eichholz, Georg 638
- Feine, Paul 13–15
Fitzmyer, Joseph A. 569
- Gnilka, Joachim 8
Goppelt, Leonhard 3
- Herrmann, Siegfried 39
- Hieronymus 43, 52, 61
Holtzmann, Heinrich Julius 12
Horn, Friedrich Wilhelm 8
Horst, Friedrich 38
- Ignatius von Antiochien 48
Irenäus von Lyon 42
- Jaubert, Annie
Jeremias, Joachim 198, 482, 566, 739
Joest, Wilfried 33
Josephus 47
- Käsemann, Ernst 9, 587, 590, 679
Karrer, Martin 208
Klauck, Hans-Joseph 584
Kollmann, Bernd 554
Knierim, Rolf 389
Knöppler, Thomas 385
Kreck, Walter 768
Kümmel, Werner Georg 10, 325
Kuhn, Karl Georg 569
Kutsch, Ernst 39
- Lietzmann, Hans 554
Lindemann, Andreas 7, 198
Lohse, Eduard 11, 730
Luther, Martin 38, 43, 325
- Marcion 48
Melanchthon Philipp 309
Merk, Otto 6, 676
Merklein, Helmut 660
- Origenes 46, 51f

- Peterson, Erik 65, 179, 580
Philo von Alexandrien 47
Ptolemäus 48
- Rad, Gerhard von 103, 452
Rahner, Karl 591
Räisänen, Heikki 24
Reumann, John 21
Rost, Leonhard 480
- Schelkle, Karl Hermann 16f
Schempp, Paul 531
Schlatter, Adolf 13–15
Schlier, Heinrich 17f, 679
Schmidt, Karl Ludwig 480
Schnackenburg, Rudolf 170, 730
Schoeps, Hans Joachim 227
Schrage, Wolfgang 10, 52, 480, 600,
730
Schürmann, Heinz 383
- Schweizer, Eduard 201, 450
Soden, Hans von 522
Sohm, Rudolf 594
Stauffer, Ethelbert 16
Stendahl, Krister 46
Strecker, Georg 8
Stuhlmacher, Peter 11f, 53, 61, 394
- Theißen, Gerd 24, 297
Theodotion 46
Thüsing, Wilhelm 1, 20f, 199
Trillhaas, Wolfgang 731
- Warnach, Victor 19
Weinel, Heinrich 12
Weiß, Bernhard 12f
- Zakkai, Jochanan ben 41
Zenger, Erich 43
Zimmerli, Walther 103

Sachregister

- Abba 238f
Abfall vom Glauben 754ff
Ablösung vom Judentum? 141f
Abschiedsmahl Jesu 383, 534ff
Absolutheit 653f
Akklamation 65f
Allegorese 126f
Altes Testament 27f, 38ff, 43ff, 48ff, 51ff, 58ff, 61ff, 111ff, 139f, 168ff, 262f, 282f, 584f, 629f, 732, 742f
Amt, Ämter 612ff, 621ff
Anthropologie 310ff, 335f
Antichrist 760ff
Apokalyptik 739, 768f
Apostel 420, 608ff
Apostelkonvent, -dekret 347f, 358, 640ff
Auferweckung der Toten 776f, 778ff
Auferweckung Jesu 204, 213, 246ff, 376f, 402f, 777f
Aussendungsreden 625ff
- Bekenntnis 64ff, 83ff, 195, 222, 228, 247f, 397f, 579ff, 589ff, 591f
Bergpredigt 697ff
Besitzverzicht 712f
Beten, Bittgebet 456f, 697ff
Bibel 139ff
Böse, das, Bosheit 244f, 317, 331ff, 758ff, 765f
Brotrede 550ff
Bruderliebe 672
Bund, Neuer Bund 479ff, 493f, 540f, 558
- Charismen 587, 593ff, 596ff, 604ff, 618ff
- Christologie 162ff, 175ff, 194ff, 205ff, 255ff, 283f
– altkirchliche 259f
– implizite 199ff
– narrative 197
Christusherrschaft 192f
Comma Johanneum 294
- Dekalog 81
Denkvoraussetzungen 29ff, 259ff, 286f, 295f, 299f, 306ff, 739f, 768f, 792ff, 802f
Deuteriojohaneische Tradition 552ff
Deuteropaulinen 363f, 434f, 464, 486f, 494ff, 517ff
Dialogfähigkeit 314
Doppelgebot der Liebe (s. Liebesgebot) 81, 661ff, 668, 735f
Doxologie 196, 572
Drangsal 749ff
Dualismus 645f
- Ehe, -scheidung, -losigkeit 713ff, 716ff, 733f
Einheit des NT 5ff, 12ff, 191, 803ff
Einheit Jesu mit dem Vater 239f
Einsetzungsworte 536ff, 541ff
Ekklesiologie 185f, 275f, 441ff, 480ff, 487ff, 490ff, 502ff, 505f
Epiphanietraditionen 158
Erhöhung 179ff, 212, 348f, 251ff, 298, 378f
„Erinnerungen der Apostel“ 585
Erkennen, Erkenntnis 151ff, 166f, 278, 285, 466f
Erlösung, Lösemittel, Lösegeld 388ff
Erlösungssehnsucht 632f
Erscheinungsmahle 536

- Erwählung 79f, 135f
 Eschatologie 159f, 163f, 738ff, 766f
 Eschatologischer Ausblick 695f
 Ethik 659ff, 729ff
 Evangelium, Evangeliumsverkündigung 413ff, 437ff, 652f

 Fasten 699f
 Feindesliebe 665ff
 Forderungen Jesu 446ff, 660ff, 690ff
 Frauen, geistbegabte 602ff
 Freiheit 314, 677ff
 Frühjudentum 47f, 90, 168f, 262f
 Fundamentaltheologie 33ff, 799f

 Galaterbrief 350f
 Gebet 278f, 565ff, 576ff, 588f
 Geduld 703
 Geheimnis (s. Revelationsschema) 158, 261, 648ff
 Gehorsamsmotiv 243f
 Geist Christi 264, 270
 Geist Gottes 262ff
 Geistchristologie 236f
 Geistesgaben, s. Charismen
 Geisteswirken 113ff, 158f, 227, 284ff, 587, 593f, 623f, 676f
 Geistspendung 267ff
 Geistträgerschaft 233ff, 265ff
 Gemeinde, Gemeindeordnung 275, 594, 606ff, 613ff
 Gemeindeaufbau 708ff
 Gemeindeethik 669ff, 686ff
 Gericht, Gerichtsvorstellungen 329ff, 782ff, 794ff
 Geschichte Israels 75ff, 88ff
 Geschöpfsein 333f
 Gesetz, Gesetzesverständnis (s. Tora) 80, 133f, 325ff, 337ff, 342ff, 366ff
 Gesetz und Propheten 44f
 Gesetzesablösung 360f
 Gesetzeserfüllung 355, 682ff
 Gesetzesfreiheit 342
 Gesetzestreue 341f
 Glaube 151, 430f, 451ff, 458ff, 462ff, 468ff, 471ff, 741f, 764f
 Glaubensformeln 209f
 Glaubensgemeinschaft 503ff
 Glossolalie 277
 Götzen, Götzendienst 66f
 Gottebenbildlichkeit 321f
 Gottesbezeichnungen 68ff
 Gottesdienst 582ff, 590f
 Gotteserkenntnis 151ff, 166f
 Gottesherrschaft 169ff, 172ff, 192, 375, 660f
 Gotteslehre 305f
 Gottessohn 233ff, 239f
 Gottesvolk 478f
 Gottesvorstellung, -verständnis 164f, 188f, 294ff, 305f

 Hartherzigkeit 643f
 Haus, Hausgemeinden 512, 583ff, 591
 Haustafeln 497, 722ff
 Hebräerbrief 359f, 395ff, 436, 468ff, 501f, 521f
 Heidenmission 365f
 Heidentum 47f
 Heil, Heilbringer, Heilsbotschaft 93ff, 367ff, 421f, 423ff, 461f, 652f, 655f
 Heilserwartung 168f
 Heilsgegenwart 188, 437f, 745ff, 763ff
 Heilsgeschichte 86f, 124ff
 Heilsoffenbarung 190f
 Heilsteilhabe 98ff, 549f
 Heilsverwirklichung, einmalige 374, 378, 397f, 402ff
 Heilsvollendung 211, 281f, 768ff, 789ff, 796ff
 Heilszukunft 745f, 748f, 766f
 Hellenisten 346f, 365
 Hermeneutik 36
 Herrenmahl 533ff, 554ff, 586f
 Herrenmahlsfeier 554ff, 561ff, 586
 Herrenmahlsparadosis 536ff
 Herrenmahlsverständnis 537ff, 541ff, 557ff, 562f
 Hilfsbereitschaft 710ff
 Hingabeaussagen 382f, 408, 539
 Hoffnung 740ff, 743ff, 762f
 Hoffnung Israels 629ff, 648ff, 742ff

- Hoheitstitel 207f
 Homosexualität 720f
 Hymnen 196, 228f, 574ff

 Interpretatio Christiana 111ff, 128, 136ff
 Inthronisation Jesu 249ff
 Irrlehre 756f, 765

 Jakobus, Herrenbruder 347f, 477, 631
 Jakobusbrief 345, 458, 526
 Johannes der Täufer 91f, 507f
 Johannesbriefe 362f, 392, 401f
 Johannesevangelium 4f, 360ff, 400f, 431ff, 449f, 465ff, 498ff, 523ff, 550ff
 Johannesoffenbarung 346, 502, 526f, 605f, 790f
 Juden und Heiden, Israel und Kirche 642f, 630ff, 642f, 650f
 Jüngerethik 660f, 669f, 685f, 735

 Kanon 24ff, 41ff, 62f
 Kanon im Kanon 9f
 Kinder 721f
 Kindertaufe 530f, 722
 Kreuz, kreuzigen 397, 751ff
 Kriterien der Geistesgaben 599ff
 Kultmotive 392ff, 410, 583
 Kurzformeln des Glaubens 591f
 Kyriosbezeichnung 131f

 Leben, ewiges 432f, 781ff
 Lebensgestaltung 279f, 285
 Lehrer 611
 Leib Christi 485ff, 515f
 Leiden 753f
 Leidenspsalmen 242
 Leitungssämer 611ff
 Liebe, lieben 313
 Liebesgebot (s. Doppelgebot) 355, 670f, 694f, 735f
 Lobpreis 196, 571ff
 Logienquelle 175f
 Loskauf 390f
 Lukanisches Doppelwerk 177, 356ff, 379ff, 427f, 492, 511f, 635ff

 Mahlgemeinschaften Jesu 533f
 Maranatha 253, 255, 770f
 Markusevangelium 176f, 423ff, 491
 Matthäusevangelium 177f, 342ff, 425f, 491f
 Menschensohnchristologie 232f
 Menschsein Jesu 296f, 399
 Menschwerdung Jesu 225ff, 399ff
 Messianität Jesu 237f
 Methoden der Schriftauslegung 116ff
 Methodenprobleme 134ff
 Mission
 – unter Heiden 365f, 630f, 632ff, 638
 – unter Juden 629ff, 656ff
 Missionsbefehl 280f, 525f
 Mitte des Neuen Testaments 11f

 Nachahmung 450f
 Nachfolge 442ff, 470f
 Naherwartung 774f
 Name Gottes 67f
 Nicaeno-Constantinopolitanum 309

 Offenbarung 26f, 144ff, 194ff, 306, 373ff, 800ff
 Opfervorstellung 394f
 Ordination 616ff
 Ostererzählungen 247f
 Ostergeschehen 112f, 199, 204, 247f, 256f

 Paränese 497, 673f, 675ff, 691ff
 Paraklet 264f, 270ff, 303f
 Parusie, s. Wiederkunft
 Passatradition 543f
 Paulus 4, 348ff, 366ff, 428ff, 460ff, 493f, 512ff, 544ff, 596ff, 637ff, 778ff
 Paulus, Bekehrung 636f
 Person und Geschichte Jesu 156ff
 Personalisierung des Geistes 272ff, 286
 Petrus 482ff, 607
 Petrusbrief, Erster 435, 501, 522f
 Pfingsten 284
 Pneumatologie 163, 183ff, 262ff, 286ff, 301ff

- Präexistenz Jesu 213, 215ff, 222ff,
 297f
 „Proexistenz Jesu“ 383, 411
 Prophetie
 – alttestamentliche 82f, 89f, 94ff,
 99ff
 – apokalyptische 91f, 102f, 768f,
 782f
 – urchristliche 276ff, 418f, 420f,
 595f, 610f
 Psalmen 96ff, 100, 574f

 Rabbinische Tradition 59
 Realpräsenz 559ff
 Rechtfertigung 430f
 Revelationsschema 149ff, 217
 Rezeption 3, 135, 192f, 256
 Römerbrief 351ff
 Rückfrage nach Jesus 3

 Satisfaktionslehre 410
 Schma Jisrael 64f
 Schöpfung 70ff, 153ff
 Schöpfung, neue 515f, 746ff
 Schöpfungsmittlerschaft 215ff
 Schriftauslegung, mehrdimensionale
 138f
 Schrifttheologie 54ff
 Schriftverlesung 585
 Schutz des Lebens 703f
 Selbstbeherrschung 702
 Selbstbewusstsein Jesu 201f
 Selbstoffenbarung Gottes 161f,
 165f
 Sendungsmotiv, -auftrag 201f,
 230ff, 302f, 422f, 625ff
 Septuaginta 46, 61
 Sinaioffenbarung 367, 369
 Sklaven, Sklaverei 723f, 734
 Sohnschaft 239f
 Soteriologie 187, 194f, 309ff, 335,
 373ff
 Staat 726ff
 Stellvertretungsgedanke 299f, 384f,
 406f
 Sterbeformeln 383f
 Sühneverständnis 385ff, 407, 539ff

 Sünde 318ff, 322ff, 334f, 350ff, 406,
 644ff
 Sündenvergebung 378f, 510, 539f
 Synoptische Evangelien 4, 210f

 Taufe 274f, 284, 507ff, 527ff, 547,
 692f
 Taufformel 292f
 Tausendjähriges Reich 781
 Testimonien 46
 Teufel 645, 759f
 Theologiegeschichte, urchristliche
 23f, 763ff
 Tod 327f, 406, 775f
 Tod Jesu 213, 242ff, 381ff, 403ff,
 410f
 Todestaufe 513f, 535
 Tora (s. Gesetz) 80ff, 93ff, 98f, 133f,
 337ff, 681ff
 Traditionskontinuität 53
 Triadische Aussagen 290ff
 Trinitätslehre 289ff, 306ff
 Typologie 119ff, 547f, 755

 Unglaube 457, 644ff, 654f

 Vaterunser 567ff, 591
 Verantwortung 317
 Verborgtheit Gottes 145f
 Verfolgung 757f
 Vergebung 706ff
 Verheißung und Erfüllung 116ff
 Verheißungen, alttestamentliche 91ff,
 98ff, 101ff, 106ff, 116ff, 136ff
 Verheißungscharakter 107ff
 Versöhnung 391f, 431, 706ff
 Verstockung 646ff
 Versuchung 314ff
 Verwandlung 779
 Vollmacht, Vollmachtsübertragung
 203, 230ff, 482f
 Vorgeschichten Mt und Lk 226f
 Vorherbestimmung 142f

 Wachsamkeit 701f
 Wahrhaftigkeit 700f
 Wandercharismatiker 607

Weisheit 278	Zeuge, Zeugnis 416f, 421, 431ff
Weltende 772ff	Zitate 51ff, 129ff
Wiederkunft 210ff, 253ff, 376f, 770ff	Zukunftserwartung, -aussagen 90, 791ff
Wille Gottes 80ff	Zweifel 457
Wort Gottes 79ff, 417f	Zwölferkreis 476f, 606f
Wort vom Kreuz 245, 752f	
Wortverkündigung 586	
Wunder 226f, 454ff, 595	

Luther Handbuch

Herausgegeben von Albrecht Beutel

Dieses Standardwerk gewährt verlässliche, bündige, professionelle Orientierung über Leben, Werk und Wirkung Martin Luthers. In 60 Einzelartikeln, verfasst von 25 renommierten Lutherforschern, werden alle wesentlichen Aspekte detailliert und verständlich dargestellt. Das Buch ist für Fachleute und Liebhaber der Theologie, aber auch der angrenzenden Disziplinen – wie der Geschichtswissenschaft, Germanistik oder Philosophie – von Interesse. Zahlreiche Querverweise sowie ausführliche Register erleichtern die Aufnahme und Vertiefung eines selbständigen Lutherstudiums.

»Alles in allem ist dieses Handbuch sowohl eine gelungene Heranführung an die Gestalt Martin Luthers als auch ein Nachschlagewerk, zu dem man immer wieder gerne greifen wird.«

Armin Wenz in *Lutherische Beiträge* 13 (2008), S. 116–118

»Das Luther Handbuch wird mit Sicherheit einen prominenten Platz in jeder theologischen Bibliothek erhalten und behalten.«

Jochen Eber in *European Journal of Theology* 17 (2008), S. 64–65

»Das Luther Handbuch [...] schließt wirklich eine Lücke. Es bietet [...] einen Überblick über – annähernd – alle für die Beschäftigung mit Luther relevanten Themen. Jedem, der sich für Luther ernsthaft interessiert, sei es zur Anschaffung und Lektüre wärmstens empfohlen.«

Martin H. Jung in *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte* 107 (2007), S. 329

2., durchgesehene Auflage 2010.

XVI, 537 Seiten

(UTB M 3416).

ISBN 978-3-8252-3416-4

Broschur



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Peter Schäfer

Geschichte der Juden in der Antike

Ziel des Buches ist es, dem Leser einen Überblick über die politischen und ökonomischen Bedingungen zu vermitteln, die den Rahmen für die Geschichte des Judentums in der Antike bilden. Das Buch gibt einen Überblick über die politische Situation Palästinas zwischen 333 v. Chr. und 638 n. Chr. Dabei beschränkt sich Peter Schäfer auf die in Palästina lebenden Juden. Er behandelt folgende Themen chronologisch: Alexander der Große und die Diadochen, ptolemäische, seleukidische und hasmonäische Herrschaften über Palästina, Herodes der Große, der erste jüdische Krieg und der Bar Kochba-Aufstand; der Schluß liefert einen Überblick über die restliche Zeit bis zur Eroberung durch die Araber. Da die Quellenlage dieser Zeit sehr schwierig und nicht einheitlich ist, versucht Peter Schäfer auch immer wieder andere Meinungen zu erläutern, fachwissenschaftlich differente Behauptungen mit einzubeziehen und sich kritisch mit vorhandenen Quellen auseinanderzusetzen.

Inhaltsübersicht:

1. Alexander der Große und die Diadochen
2. Palästina unter ptolemäischer Herrschaft (301–200 v. Chr.)
3. Palästina unter seleukidischer Herrschaft (200–135/63 v. Chr.)
4. Die hasmonäische Dynastie
5. Herodes der Große (37–4 v. Chr.)
6. Von Herodes bis zum 1. Jüdischen Krieg
7. Der erste Jüdische Krieg (66–74 n. Chr.)
8. Zwischen den Kriegen: Von 74 bis 132 n. Chr.
9. Der Bar Kokhba-Aufstand
10. Vom Bar Kokhba-Aufstand bis zur arabischen Eroberung Palästinas

2., durchgesehene Auflage 2010.

XXIII, 316 Seiten (UTB S 3366).

ISBN 978-3-8252-3366-2

Broschur



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Hartwig Thyen

Das Johannesevangelium

Hartwig Thyen geht in seinem Kommentar zum Johannesevangelium weniger auf die Genesis des Evangeliums und seine mutmaßlichen Quellen ein. Er interpretiert das vierte Evangelium vielmehr als hochpoetischen literarischen Text und untersucht das intertextuelle Spiel mit den drei synoptischen Vorgängern. Der Autor geht davon aus, daß der Verfasser des Evangeliums diese Vorgänger nicht nur selbst kannte, sondern auch eine Leserschaft voraussetzte, die mit den Texten ebenfalls vertraut war und die intertextuellen Anspielungen verstehen konnte. Das Johannesevangelium stellt für ihn einen Text für alle Christen bzw. für jeden des Lesens Mächtigen dar, nicht eine Schrift, die sich an eine vom Rest des Urchristentums isolierte spezifisch johanneische Gemeinde richtete.

»Der Kommentar ist empfehlenswert zum Lesen und bereichert das Spektrum der Fachliteratur zum Johannesevangelium. Er lädt die Leser und die Leserinnen zu einer neuen Lektüre des Johannesevangeliums ein, wie dies Vf. formuliert: »Diese Textwelt wartet darauf, von Lesern entdeckt und bewohnt zu werden.«

Mira Stare in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 130 (2008), S. 247

»[...], this is a major commentary, and Johanine scholars will want to consult it often.«

Sean Winter in *Journal for the Study of New Testament* 29.5 (2007), S. 73–74

2005. XII, 796 Seiten

(Handbuch zum Neuen Testament 6).

ISBN 978-3-16-148485-8

fadengeheftete Broschur;

ISBN 978-3-16-148486-5 Leinen



Mohr Siebeck

Tübingen

info@mohr.de

www.mohr.de

Michael Wolter

Das Lukasevangelium

Michael Wolter stellt in seinem Lukaskommentar die Jesusgeschichte des Lukas in ihren kulturellen Kontext und arbeitet ihre Beziehung zur jüdischen und griechisch-römischen Umwelt heraus. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf der formgeschichtlichen und narrativen Analyse der einzelnen Erzählungen. Über die rein philologische und traditionsgeschichtliche Untersuchung hinaus legt der Autor aber Wert darauf, das theologische Profil des Lukasevangeliums sichtbar zu machen. Lukas stellt die Geschichte Jesu als integralen Bestandteil der Geschichte Israels dar, und er macht deutlich, dass Gott selbst es ist, der im Wirken Jesu an Israel zum Heil handelt und der durch Jesus in authentischer Weise repräsentiert wird. Als Leser hat Lukas nicht eine bestimmte Gemeinde, sondern alle Christen seiner eigenen Zeit und möglicherweise auch die Christen zukünftiger Generationen im Blick.

»[...] so legt hier Michael Wolter [...] einen Kommentar vor, der meines Erachtens für lange Zeit als Kommentar *das* Referenzwerk zum Lukasevangelium darstellen dürfte!«

Michael Ernst in *Biblische Notizen* 145 (2010), S. 135–136

»79 Jahre nach seinem Vorgänger im Handbuch zum Neuen Testament (E. Klostermann, 1929) hat W. einen Kommentar geschrieben, der neue Maßstäbe setzt. Ihn abzulösen, wird wohl mindestens ebenso lange dauern.«

Christfried Böttrich in *Theologische Literaturzeitung* 135 (2010), S. 186–188

»Mit diesem umfangreichen Kommentar wurde das HNT um einen beachtlichen Band bereichert, der markante Akzente setzt, die die weitere Erforschung des Lukasevangeliums anregen und ihm in der Forschung einen gebührenden Platz sichern werden.«

Rainer Dillmann in *Theologische Revue* 105 (2009), S. 460–461

2008. XI, 798 Seiten

(Handbuch zum Neuen Testament 5).

ISBN 978-3-16-149525-0

fadengeheftete Broschur;

ISBN 978-3-16-149526-7

Leinen



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de